

LA LIBERTAD DE CONCIENCIA: EL HOMBRE ANTE LOS ORDENAMIENTOS ESTATALES Y CONFESIONALES *

RINALDO BERTOLINO

Universidad de Turín

1. Canonista 'a tempo pieno' e studioso per profonda passione *in divina pagina*, dico subito che tratterò il tema affidatomi, guardando essenzialmente alle sue prospettazioni canonistiche. Ho pertanto precisa consapevolezza che lo svolgimento della relazione su «La libertad de conciencia: el hombre ante los ordenamientos estatales y confesionales» risulterà sbilanciato a favore del secondo dei termini prescelti per saggiare la esistenza e la pratica, al loro interno, della libertà di coscienza: a riguardo, dunque, dell'ordine giuridico che interessa principalmente al canonista: quello della Chiesa cattolica. Lo studio sulla libertà di coscienza negli ordinamenti giuridici secolari sarà infatti da me svolto esclusivamente per rifletterne, in modo quasi speculare, le principali valenze all'interno del diritto ecclesiale. Chiedo pertanto scusa se, in tal modo, tradisco attese diverse, legittimamente scaturite dall'attenta lettura dell'impegnativo titolo posto alla mia relazione.

Ho presenti difficoltà e rischi nell'assunzione di questo metodo di studio, rigorosamente segnalati, a suo tempo, dal Fedele; che non si può «voler forzare mediante una artificiosa intrusione di concetti mutuati dalla dogmatica giuridica moderna, la logica peculiare del diritto canonico, turbando l'ordine mentale della dottrina canonistica»¹. Ma riconosceva il Fedele come questo problema metodologico si risolve tutto, essenzialmente, in una questione «di misura e di limiti» e concedeva che «il canonista può servirsi, nelle sue ricerche, di categorie, schemi e procedimenti logici moderni» sol che non manchi «della squisita sensibilità di intuire entro quali limiti può valersene»².

* Questo scritto è dedicato alla cara memoria di PEDRO LOMBARDÍA, Maestro nel diritto canonico e in umanità.

¹ P. FEDELE, «Diritto processuale canonico e dogmatica giuridica moderna», in *Archivio Dir. Eccl.*, 1941, p. 337.

² P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962, p. 2. Per una più estesa

Occorre, del resto, che il canonista abbia ormai precisa coscienza, insieme storica ed ecclesiologica, che, secondo l'idea conduttrice dei lavori dell'intero Concilio Vaticano II e, principalmente, della costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, la Chiesa, che non è del mondo, non può rinunciare ad assumere, per il suo inverarsi nella storia e negli spazi di questo e per offrire un'immagine di sé accessibile all'uomo di oggi, strumenti culturali secolari: tra i quali è certo la cultura giuridica contemporanea.

2. Della libertà di coscienza tratterò con particolare riguardo all'obiezione di coscienza, perché, a mio giudizio, questo istituto è esemplarmente in grado di saggiare ampiezza e limiti dei doverosi riconoscimenti normativi, anche costituzionali, di questo fondamentale principio di libertà. Valori e possibili profili critici dell'obiezione catalizzano invero, quasi paradigmaticamente, le complesse problematiche che sorgono nello studio dottrinale e dalla disciplina legislativa della libertà di coscienza.

E' d'altra parte mia convinzione che occorra rifuggire dalle astratte teorizzazioni; che non ci si possa soddisfare dei soli profili teorici dei problemi, ma che ogni soluzione vada provata all'interno di un quadro concreto di riferimento: nel caso, la viva esperienza sociale degli ordinamenti giuridici delle società civili, nelle quali sempre più numerose si manifestano obiezioni per ragioni di coscienza.

Lo studio dell'obiezione consente poi di verificare un aspetto non secondario del realizzarsi dei principi di libertà all'interno degli ordinamenti giuridici: di saggiare, cioè, se al riconoscimento teorico segua quello pratico delle libertà. Aspetto cui lo studioso non può non prestare decisiva attenzione: non soltanto per la consapevolezza, che non sfugge del resto anche a giurisprudenze tradizionalmente esercitate su concreti problemi di libertà, come quella statunitense³, che altra è la *freedom to believe* e altra quella *to act*, quanto perché tuttora vera è la osservazione del Bainton che «in questioni di religione» i diritti della coscienza sono ormai «quasi generalmente riconosciuti» dagli ordinamenti statuali contemporanei, ma non ancora in «questioni di comportamento»⁴, nelle quali —com'è agevole intendere— più frequente e più intenso può riuscire invece il conflitto tra dovere legalmente preteso e il suo rifiuto, per ragioni di coscienza, da parte del consociato.

Non credo infine possano porsi in dubbio, anche ad un esame sommario, l'interesse e la problematicità dello studio dei fenomeni di obiezione all'interno dell'ordinamento canonico e della loro eventuale compatibilità

trattazione di questo aspetto metodologico, rinvio alle pagine introduttive del mio *Il notorio nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Torino 1965, specialmente pp. 12 ss.

³ Sul punto, si vedano le interessanti riflessioni di F. ONIDA, «Ultimi sviluppi nell'interpretazione del principio di libertà religiosa nell'ordinamento statunitense», in *Dir. Eccl.*, 1983, I, p. 351.

⁴ R. H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna 1963, p. 250.

con il diritto ecclesiale; mentre invece, a quanto ho potuto constatare, questo tema non è mai stato trattato *ex professo* nella dottrina canonica e, quando di passaggio, mai con la doverosa attenzione ai valori che l'istituto dell'obiezione ha ormai assunto ed esprime nella esperienza degli ordinamenti statuali contemporanei.

3. Se guardo al recente passato della dottrina ecclesiasticistica italiana, costato che la libertà di coscienza vi è stata sempre intesa —sulla falsariga dell'insegnamento di FRANCESCO RUFFINI— come un aspetto particolare del più generale diritto di libertà religiosa, come, cioè, la «libera manifestazione della religione», da differenziarsi dalla libertà di culto, che di quella costituisce il libero esercizio. Il RUFFINI aveva certamente ragione quando sottolineava che «dicendo libertà di coscienza, non ci si può riferire... al fatto puramente interiore dell'intimo sentimento religioso od areligioso o magari antireligioso; sì bene alla sola sua esteriore espressione»⁵: l'ordinamento giuridico statale deve infatti contentarsi dell'adesione materiale dei consociati, *ut fiat quod praecipitur*, che si abbia la *substantia operis intuncti*; poco rilevano i motivi per cui si esegue il comando, che si obbedisca *ut aliquid fiat quia praecipitur*⁶. Quanto concerne l'aspetto interiore della coscienza appartiene alla *Staatsfreie Sphäre*, al *Rechtsleerer Raum*, inalienabili, di ciascun consociato. Ma rappresentava parzialmente, il RUFFINI, il portato concettuale della libertà di coscienza, quando questa identificava totalmente con contenuti a solo carattere religioso. Intesa in senso rigorosamente giuridico, libertà di coscienza non può invero significare altro che la (possibile) libertà per ciascun consociato di agire, nella vita di relazione rilevante ai fini della disciplina normativa, secondo i dettami della propria coscienza: tutti i dettami, dunque, anche quelli di natura non religiosa. Libertà di coscienza, insomma, come libertà della persona di essere pienamente se stessa all'interno dell'ordinamento statale; il massimo di libertà garantibile al consociato, cui, quantunque partecipe obbligato della vita del macroordinamento normativo statale, viene consentito il vivere conforme alle indicazioni del microordinamento irrinunciabile, normante anch'esso, della propria coscienza.

Così intesa, la libertà di coscienza è la fondamentale tra tutte le libertà. La progressiva affermazione di spazi di libertà a favore del cittadino, prima di quella religiosa, poi delle libertà civili, politiche e, nel recente periodo, di quelle sociali, che ha segnato la composizione e il superamento, nella storia, della contrapposizione dialettica tra lo Stato e le rivendicazioni dei cittadini, poggia invero, primariamente —se bene si guardi— sul necessario apprezzamento della libertà di coscienza. Non a caso, il suo

⁵ F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino 1924, pp. 198-199.

⁶ Si cfr. G. CAPOGRASSI, «Obiezione e coscienza», in *Foro italiano*, 1950, II, p. 49.

riconoscimento formale, a livello costituzionale, è in grado di qualificare pienamente il carattere liberale di un ordinamento statale. Né, quando manchi l'identificazione formale, il nome, di questo sommo principio di libertà⁷, deve obbligatoriamente concludere mancare per ciò stesso nell'ordinamento ogni ammissione e tutela del diritto alla libertà di coscienza. Perché è vero che si danno «riconoscimenti costituzionali impliciti non meno validi di quelli esplicitamente formulati»⁸: così è per il diritto di libertà di coscienza, che per il suo carattere residuale, di contenuto indefinito, non cessa di essere la «primordiale e la basilare di tutte le libertà»⁹.

4. La ammissibilità normativa di ipotesi di obiezione all'interno degli ordinamenti giuridici statuali realizza anche una felice combinazione del diritto con la morale.

L'obiezione di coscienza, infatti, nient'altro è che il dramma, frequentemente ricorrente nella varia mobilità della storia, delle idee e dei valori, dell'opzione tra due doveri, tra due imperativi, cui lo stesso soggetto si crede egualmente vincolato: da un lato l'imperativo giuridico; dall'altro, quello delle norme *lato sensu* morali, della propria coscienza. Dal punto di vista normativistico, all'interno di un ordinamento giuridico kelsenianamente positivista, il conflitto di coscienza del consociato è conflitto solo apparente di norme e di doveri; l'obiezione di coscienza vi si potrebbe configurare come soltanto tipica situazione di «conflitti di motivazione»¹⁰ e mai concretare la «validità simultanea di due norme che si contraddicono reciprocamente»¹¹. Alla stregua di questa impostazione rigorosamente positivista non v'è pertanto perplessità alcuna che avrà sempre la meglio il precetto giuridico, l'unico 'valido' per l'ordinamento normativo dello Stato, e che l'obiezione di coscienza soccomberà e sarà sanzionata penalmente.

Altrettanto indubbio è però che siffatta è la peggiore tra le soluzioni prospettabili nei rapporti tra morale e diritto, schematicamente riconducibili a queste situazioni: di indifferenza (il normativamente obbligatorio o vietato è moralmente lecito); di contrasto (il normativamente obbligatorio o vietato è moralmente vietato o obbligatorio); di convergenza (il normativamente obbligatorio o vietato è tale anche moralmente).

Senza altro preferibile l'ultima situazione, di piena sintonia tra valori

⁷ Così avviene, ad es., nella Carta costituzionale italiana, nella quale, a differenza dell'art. 18 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo e dell'art. 9 della Convenzione europea di salvaguardia dei diritti umani fondamentali, non è dato trovare l'esplicito riconoscimento formale della libertà di coscienza.

⁸ G. VASSALLI, «Il diritto alla libertà morale. Contributo alla teoria dei diritti della personalità», in *Studi giuridici in memoria di F. Vassalli*, Torino 1960, II, pp. 1629 ss.

⁹ Così, ancora G. VASSALLI, *op. e loc. cit.* Per più ampie considerazioni sul punto si cfr. R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza negli ordinamenti giuridici contemporanei*, Giapichelli, Torino 1967, passim, e «L'obiezione di coscienza», in *Dir. Ecc.*, 1983, I, pp. 323 ss.

¹⁰ A. BARATTA, *Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza*, Milano 1963, pp. 7-8.

¹¹ H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*⁴, Milano 1963, p. 381.

normativamente codificati e valori moralmente assunti dal consociato a comando autonomo per la propria coscienza. Precisamente questa relazione viene posta in essere, con il sistema del rinvio, dalla norma generale, vincolante per la generalità dei casi, alla norma morale, efficace nel caso singolo, in presenza di presupposti normativamente prefissati dalla norma giuridica, dagli ordinamenti statuali che ammettono l'obiezione e, con essa, riconoscono la libertà di coscienza al loro interno.

5. Gli ordinamenti, che così operano, mostrano chiaramente di volere che norme giuridiche e norme morali risultino il più possibile solidali tra loro per il perseguimento del bene comune dell'ordinamento medesimo. Ogni concreto riconoscimento di libertà di coscienza realizza invero il bene comune sociale, nel mentre realizza il bene personale del singolo consociato, che null'altro, di fatti, è che il suo bene essere in uno Stato davvero casa di tutti, perché anche sua.

Non può, intanto, non prendersi atto del moltiplicarsi quantitativo e del differenziarsi qualitativo, in modalità e significato, di questa singolare manifestazione della libertà di coscienza negli ultimi tempi e come essa non possa ormai più qualificarsi «fattore isolato, marginale e... anomalo rispetto al comune sentire»¹². Se sia poi vero che tra le ragioni del riconoscimento normativo dell'obiezione v'è uno spesso grado di realismo politico, per la consapevolezza del legislatore di non poter costringere altrimenti all'ubbidienza l'obietto¹³, e che esso è fenomeno più facilmente ammissibile dall'ordinamento che conti su una diffusa accettazione delle leggi¹⁴, sta intanto, significativamente, che un tale concreto riconoscimento di libertà di coscienza, che si colloca al crocevia dei rapporti tra consociato e Stato, tra persona e società, tra obbedienza e comando, è manifestazione tipica e quasi la 'coscienza critica' dei soli ordinamenti giuridici democratici, gli unici a consentire a una loro messa in discussione, alla alternativa politica, a un diverso tipo di legalità. Con il riconoscimento giuridico dell'obiezione l'ordinamento legittima infatti più pienamente se stesso, fa corrispondere l'obbedienza legale con quella politica e, nel combaciare di obbedienza formale e materiale, quasi riesce nell'interiorizzazione dell'obbligo legale.

Ho altrove detto, più diffusamente, del valore e significato positivi che merita l'avvenuto riconoscimento dell'obiezione di coscienza all'interno di molti degli ordinamenti giuridici statuali contemporanei¹⁵. Mi dispenso

¹² P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, Milano 1984, p. 201.

¹³ Sulle principali ragioni per l'accoglimento dell'obiezione di coscienza nell'ordinamento statunitense, si cfr. l'importante studio di F. ONIDA, «Contributo a un inquadramento giuridico del fenomeno delle obiezioni di coscienza (alla luce della giurisprudenza americana)», in *Dir. Eccl.*, 1982, I, pp. 235-37.

¹⁴ L'esatta osservazione è di A. VITALE, *Ordinamento giuridico e interessi religiosi. Corso di diritto ecclesiastico*³, Milano 1984, p. 138.

¹⁵ Sia consentito rinviare ai lavori citati in nota 9.

pertanto dal tornarvi sopra approfonditamente e mi contento, qui, di elencare gli essenziali, al solo fine di consentirmi una più meditata risposta all'interrogativo se questo istituto, che così positivamente connota gli ordinamenti statuali, possa trovare accoglimento nell'ordinamento canonico.

Dirò dunque, al tutto brevemente, che nel riconoscimento dell'obiezione v'è la apprezzabile consapevolezza dell'ordinamento di non riuscire di regola a tradurre, per il mezzo della disciplina e strumentazione giuridiche, la tensione verso l'assoluto, di rendere concreti e attuabili i valori non ancora attuali, impersonati dagli obiettori; potersi invece dire che l'ordinamento, che ammette al suo interno l'obiezione, riesce ad avere «à la fois un horizon et des racines»¹⁶, perché in grado di coniugare il presente della norma con il futuro della profezia¹⁷.

Il «non adempimento della norma (giuridica) che si inserisce in un altro sistema di obbedienza» trasforma un fatto di «apparente disobbedienza» in un «profondo atto di obbedienza»¹⁸: del consociato all'intimo della propria coscienza; obbedienza dovuta, che faceva dire a uno dei più famosi obiettori non violenti del passato, il Thoreau: «Se io non sono io, chi lo potrà mai essere?».

Questa è la fondazione individualistica, coscienziale, dell'obiezione. Trattasi invero di un comportamento, che deve corrispondere in tutto alla personalità e alla vita dell'obiettore; riuscire l'espressione — testimonianza della sua coerenza con l'istanza morale e normativa, ultima, della propria coscienza.

Se questi presupposti sono esatti; se il riconoscimento dell'obiezione, quale rilevante momento attuativo della libertà di coscienza, costituisce l'uomo al centro e quasi lo fa il fine dell'ordinamento giuridico, non peregrina riesce la domanda su come si collochi questo istituto all'interno del diritto ecclesiale: quale valore vi abbia la libertà di coscienza; quale sia, in definitiva, la posizione del *christifidelis* nella *Ecclesia Christi*.

A queste domande mi sforzerò di rispondere nelle considerazioni che seguono, con l'avvertenza che, necessitato dai limiti di tempo della relazione, mi limiterò alla sola presentazione delle linee metodologiche con cui credo si debba impostare correttamente il problema.

6. Lo studioso della storia e del diritto della libertà di coscienza negli ordinamenti ecclesiali potrebbe sentirsi legittimato ad avviare le sue rifles-

¹⁶ A. CLAVEL, «Avortement et clause de conscience», in *Justitia*, 1979, p. 244.

¹⁷ Sulla compatibilità e apprezzabilità nello Stato pluralista contemporaneo di contrapposte tendenze che convivono al suo interno: alla autoconservazione nella dimensione giuridica e alla evoluzione «sulla spinta delle istanze ideologiche» che operano nella società civile, da cui dovrebbe seguire la legittimità dell'autonomia della coscienza, si cfr. G. LO CASTRO, «Un'istituzione giurisdizionale gerarchica della Chiesa. La prelatura personale *Opus Dei*», in *Dir. Eccl.*, I, 1985, p. 567.

¹⁸ A. PIGLIARU, «Promemoria sull'obiezione di coscienza», in *Scritti in memoria di W. Cesarini Sforza*, Milano 1968, p. 645.

sioni sul tema, raccogliendo la meraviglia del Bainton per tanto tardivo suo riconoscimento all'interno delle chiese cristiane¹⁹, oppure dovendo riconoscere che il discorso sulla libertà del cristiano, dai tempi dell'apostolo Paolo, non vi è stato ricorrente; e concludere così che la storia della Chiesa e della riflessione teologica in questo ambito non ha certamente costituito «eine Ruhmesgeschichte»²⁰.

A queste considerazioni, vere, credo però legittimo affiancare la riflessione, densa di significati giuridici, ecclesiologici e storici, di quel grande canonista che è stato PEDRO LOMBARDÍA, secondo la quale la Chiesa si arricchisce continuamente attraverso una progressiva penetrazione e comprensione del disegno divino su di sé e sulla storia, e che, per poter parlare in termini giuridici del diritto divino, occorre guardare alla rivelazione «dall'angolo visuale della storia della salvezza e, in concreto, del pellegrinaggio terreno della Chiesa»: postulare, comunque, la positivizzazione dello *ius divinum*, del disegno irreformabile del Cristo, un processo «aperto fino alla fine dei tempi»²¹.

Più costruttivo sembra allora muovere il discorso dall'interrogativo di quali valori rappresenterebbe la piena e gioiosa riscoperta della libertà nella Chiesa, se in essa —come auspicava l'attuale cardinale Ratzinger²²— fosse di nuovo chiamata «zu voller Lebendigkeit, ja Sichtbarkeit» la Parola, nella quale Paolo aveva creduto di poter ricapitolare l'intera sua esperienza di fede: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2 Cor. 3,17) e vi fosse riconosciuto per davvero che la libertà è la «Zusammenfassung und Kurzformel der christlichen Botschaft»²³.

A questo riguardo, ho già osservato quale stretta connessione vi sia tra libertà di coscienza e uomo: altri ha efficacemente sintetizzato che essa «ist nicht anderes, als das Recht des Menschen, ein Mensch zu sein», e non ha mancato di rilevare come sia essa la via per l'autorealizzazione

¹⁹ «Man muss sich wundern, weshalb die Christen so viele Jahrhunderte brauchten, bis sie erkannt haben, dass die Würde des Menschen die Versklavung der Person und die Ausübung eines Geisteszwanges ausschliesst.» Cfr. R. BAINTON, «Wahrheit, Freiheit und Toleranz in der Sicht der Protestanten», in *Concilium* (ed. ted.), 1966, pp. 327-28, il quale si interroga anche su quali ragioni di ordine politico abbiano condotto a un risveglio di attenzione delle Chiese verso i problemi della libertà.

²⁰ K. RAHNER, *Die Freiheit in der Kirche. Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1958, p. 95. H. MÜLLER, «Freiheit in der kirklichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlichen Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht», in *Archiv für Kath. Kirchenrecht*, 1981, p. 454, ha questa opinione del Rahner per «eine etwas boshafte Äusserung».

²¹ P. LOMBARDÍA, «Replica», in *Lex fundamentalis Ecclesiae* (Atti della Tavola rotonda, Macerata, 12-13 ottobre 1971), a cura di A. Moroni, Milano 1973, p. 163. Il Lombardía dichiarava di rifarsi alla «profonda elaborazione» del pensiero dell'Hervada, che il diritto è «eminentemente storico». Il pensiero di questo Autore può leggersi in J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El derecho del pueblo de Dios*, I, Pamplona 1970, cap. I, *passim*.

²² J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*², Düsseldorf 1970, p. 266, cit. da H. MÜLLER, *op. cit.*, p. 458.

²³ H. MÜLLER, *op. cit.*, p. 457.

dell'uomo²⁴. A tale valore pedagogico della libertà di coscienza, l'ordinamento ecclesiale, che è, insieme, comunionale e tipicamente personalista, non rimane estraneo. Contrariamente a quanto a prima vista potrebbe crederci, infatti, anche nella vita societaria della Chiesa la valorizzazione della coscienza personale aiuta a superare le forme di «soggettivismo e di relativismo», poiché anche per essa è vero che «più una coscienza è valorizzata e sensibilizzata, più è in grado di impegnarsi a fondo»²⁵.

E' senz'altro esatto che l'ordinamento statutale e quello confessionale si pongono in modo diversificato di fronte alla verità: lo Stato pluralista si fonda su «una concezione *consensuale* della verità»; l'ordinamento ecclesiale su di una *ontologica*, che postula la continua adeguazione della verità all'Essere. Ma da questo non direi potersi ricavare una minore «costante apertura metodologica»²⁶ dell'ordinamento canonico verso la verità. Dopo il Concilio Vaticano II la Chiesa ha riacquisito fiducia «in die sieghafte Kraft der Wahrheit»²⁷; dopo la grande Assise ecumenica, lo scopo del diritto canonico non può più definirsi, come polemicamente si esprimeva il Klein nell'immediato pre-Concilio, perseguimento non del solo regno di Dio, ma di un vero e proprio «katholischer Glaubensstaat»²⁸.

Di qui la riscoperta all'interno della società ecclesiale, vera comunione nello Spirito Santo —è dello Häring la notazione²⁹—, della corresponsabilità e libertà *creative* per ciascun fedele; di qui, anche, la cura di Paolo VI di ridonare al credente il gusto per la libertà, il senso di letizia, di non soffocarlo sotto leggi «gravi e superflue»³⁰.

7. Metodologia propria all'ordinamento ecclesiale è dunque il continuo perseguimento della gioiosa forza vincitrice della verità e della libertà: ma questa libertà ha nel diritto della Chiesa —legittimo domandarselo— regolamentazione, significato, peculiarità diversi dalla libertà degli ordinamenti giuridici statuali?

E' stato detto che la Chiesa deve essere il «segno sacramentale della libertà»³¹, il luogo in cui la libertà viene vissuta esemplarmente, quale indice della libertà piena che si sperimenta nell'unione con la libertà asso-

²⁴ A. ROHNER, *Die Gewissensfreiheit*, Freiburg in der Schweiz, 1940, pp. 5 e 13.

²⁵ C. RIVA, «Il problema della libertà religiosa», in *Humanitas*, 1969, p. 28. Sugli aspetti positivi dell'impegno personale di fede, che traduce coerentemente «le sens personaliste et existentiel de l'homme d'aujourd'hui» si veda anche Y. CONGAR, «Le droit au désaccord», in *Année canonique*, 1981, p. 284.

²⁶ Cfr. A. VITALE, *op. cit.*, p. 126.

²⁷ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, cit., p. 265, n. 20, cit. da F. BERNARD, «Entscheidungsfreiheit im neuen Kirchenrecht», in *Theol. Prakt. Quartalschrift*, 1985, p. 28.

²⁸ J. KLEIN, *Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1958, p. 131.

²⁹ B. HÄRING, *Frei in Christus*³, I, Freiburg-Basel-Wien 1982, pp. 95 ss., cit. da F. BERNARD, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ PAOLO VI, «Discorso all'Udienza generale del 25 luglio 1973», in *L'Osservatore Romano*, 26 luglio 1973, p. 1.

³¹ R. COSTE, *Teologia della libertà religiosa*, Bologna 1972, p. 566.

luta di Dio³²; che la libertà appartiene all'essenza della Chiesa e non deve esservi «importata» dagli ordinamenti secolari³³; che funzione precipua del diritto canonico è l'assicurazione costituzionale della libertà³⁴.

Il dato di fondo è che il criterio di ingresso nella società ecclesiale è democratico per eccellenza: l'atto di fede radicalmente libero e personale³⁵; il metodo di appartenenza, l'«inviolabile e responsabile autonomia dell'individuo, in forza della quale ciascun essere umano è capace di attuare fruttuosamente la sua personalità»³⁶; ineludibilmente continua vi è l'esigenza di autenticità del fedele³⁷. E perché la interiorità e la libertà sono fattori essenziali, costitutivi della vita autenticamente religiosa, ne deriva che, dal punto di vista della organizzazione e della disciplina normativa canonica della libertà, l'*Hauptproblem* metodologico consiste essenzialmente — lo ha rilevato esattamente già il Saraceni³⁸ — nel riuscire in una «oggettivazione giuridica» di siffatta «indiscutibile libertà morale delle opzioni religiose e dell'esperienza personale della fede».

Necessità, pertanto, del riconoscimento, più ampio che sia possibile, della libertà legale nell'ordinamento canonico, non foss'altro perché, in tal modo, la Chiesa esprime fiducia verso i propri figli³⁹; ma consapevolezza, anche, che la identificazione concettuale di essa non può raggiungersi alla stregua dei soli criteri dogmatico-formali propri alla scienza giuridica: come sola libertà da o contro qualcosa⁴⁰. Anche la libertà legale dev'essere nella Chiesa sempre segno della libertà cristiana escatologica⁴¹, perché — così professa il credente — la libertà non è proprietà della natura umana, ma «puro dono di Dio»⁴².

³² Cfr. H. HEIMERL, «Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche», in *Theol. Prakt. Quartalschrift*, 1973, pp. 29-30.

³³ N. COLAIANNI, «Appunti sul principio di libertà religiosa nella Chiesa», in *Studi in onore di P. A. d'Avack*, Milano 1976, I, p. 813.

³⁴ Cfr. G. LUF, «Glaubensfreiheit und Glaubensbekenntnis», in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hrsg. J. LISTL-H. MÜLLER-H. SCHMITZ, Regensburg 1983, p. 564.

³⁵ Sul punto vedasi K. LEHMANN, «Sulla legittimazione dogmatica di una democratizzazione nella Chiesa», in *Concilium* (ed. it.), 1971, specie a pp. 481-83.

³⁶ PAOLO VI, «Ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissis (29 gennaio 1970)», in *A.A.S.*, 1970, p. 115.

³⁷ A riguardo di una «esigenza ineludibile di autenticità» per la Chiesa, cfr. P. LOMBARDIA, *Autorità e libertà nella Chiesa*, estr. da *Studi Cattolici*, n. 152, p. 5.

³⁸ G. SARACENI, «Notazioni problematiche per un concetto giuridico di libertà nella Chiesa», in *Jus Populi Dei. Miscellanea in honorem R. Bidagor*, Roma 1972, I, p. 402.

³⁹ Si veda, sul punto, D. COMPOSTA, «La libertà ecclesiale e i diritti umani», in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*. Atti del V Colloquio giuridico (8-10 marzo 1984), Roma 1985, p. 763.

⁴⁰ Secondo il teologo ortodosso A. SCHMEMMANN, «Freiheit in der Kirche», in *Künftige Aufgaben der Theologie* (hrsg. T. P. BURKE), München 1967, pp. 193-209, cit. da J. BRINKMANN, *Toleranz in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz*, Paderborn 1980, pp. 59-60, tale risulterebbe essere il limite metodologico anche della teologia occidentale, che cerca di definire la libertà nella Chiesa nei confronti dell'autorità, come «Freiheit von etwas» o «zu etwas».

⁴¹ Sul punto, vedasi ancora D. COMPOSTA, *op. e loc. cit.*

⁴² S. LYONNET, «La libertà dei figli di Dio», in *Humanitas*, 1969, pp. 84-85.

L'autonomia del soggetto nel diritto ecclesiale sarà pertanto realizzabile solo sulla strada della teonomia, e vera libertà si darà, solo se ancorata in Dio⁴³. Ancor più di quanto è per l'ordinamento giuridico dello Stato, la libertà ecclesiale ha pertanto il dovere di diventare profetica, per farsi carico, sino in fondo, di tutti gli straordinari valori spirituali della società, di cui deve risultare espressione⁴⁴.

8. Non possono negarsi l'attenzione complessiva e lo sforzo del legislatore canonico, dal Concilio in poi, ad impersonare le qualità che la *Pacem in terris* (n. 29) esigeva dalle autorità nelle società civili: di riuscire «nello stesso tempo, fedeli agli ordinamenti giuridici esistenti, considerati nei loro elementi e nella loro ispirazione di fondo, e aperti alle istanze che salgono dalla vita sociale». Facile e persino dilungata ne riuscirebbe qui la dimostrazione: basti pensare al ruolo e qualità della decretazione conciliare; della legislazione successiva al Concilio; della codificazione novella, ancorata sui presupposti costituzionali conciliari e, direttamente, su Vangelo e tradizione.

Ma vi sono anche tendenze culturali, orientamenti di fondo della esperienza giuridica contemporanea, che hanno influenzato la normazione canonica e possono avere ampie ripercussioni sulla concezione e disciplina ecclesiali della libertà di coscienza. L'essersi affermata anche nella Chiesa una sorta di «proliberale Tendenz»⁴⁵, che avrebbe dovuto sfociare nella nuova codificazione in un arretramento della disciplina giuridica nella vita ecclesiale, sì da potersene realizzare «grössere Freiräume für verantwortete Entscheidung des einzelnen Kirchengliedes und für die Entfaltung des religiös-kirchlichen Lebens überhaupt»⁴⁶; la simultanea constatazione, però, che «l'atteggiamento liberale di un ordinamento non si caratterizza tanto per il contenuto minimo garantito a livello costituzionale, quanto soprattutto per la favorevole disposizione di tutta la legislazione ordinaria a rispettare le coscienze individuali»⁴⁷; la esatta considerazione che le decisioni che implicano considerazioni etiche o *Weltanschauungen* generali neppure negli ordinamenti secolari possono essere assunte a «colpi di maggioranza»⁴⁸; la crescita generale della fiducia del legislatore nella «Selbstbestimmung» dell'uomo⁴⁹, conforme precisamente alla tendenza, rimarcata dalla *Gaudium et*

⁴³ Cfr. H. MÜLLER, *op. cit.*, p. 460.

⁴⁴ Sulla possibilità che la «libertà profetica» divenga, essa medesima, giuridica, cfr. D. COMPOSTA, «Libertà ecclesiale: appunti per una antropologia giuridico-teologica», in *Divinitas*, 1973, p. 352.

⁴⁵ P. KRÄMER, *Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung*, Trier 1981, p. 25.

⁴⁶ H. SCHMITZ, *Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung. Sichtung und Wertung*, Trier 1979, p. 33, cit. da P. KRÄMER, *op. e loc. cit.*

⁴⁷ F. ONIDA, *Contributo*, cit., p. 282.

⁴⁸ A. VITALE, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁹ Tale è l'opinione di G. MAY, *Der CIC und die Entwicklung des Kirchenrechts bis 1974*, citata da P. KRÄMER, *op. cit.*, p. 27.

Spes, n. 26, del crescere «la coscienza della esimia dignità della persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili». Occorrere, per ciò, «che siano rese accessibili all'uomo tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana, come ... il diritto alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza».

«Mai come oggi», insegnava ancora la *Gaudium et Spes* (n. 4), «gli uomini hanno avuto un senso così acuto della libertà»; più accentuata è la rilevanza dei diritti dell'uomo: il diritto internazionale, che da diritto degli Stati si trasforma progressivamente in *Humanrecht*⁵⁰; nel can. 747, § 2, del nuovo codice del diritto canonico i «*personae humanae iura fundamentalia*» pareggiati alla *salus animarum*⁵¹.

Tra i «*segni dei tempi*» a ragione viene indicata «la valorizzazione poliedrica della persona umana e della sua coscienza, con rafforzamento dell'ordine interiore e spostamento dell'accento dal precetto esterno alla coscienza»⁵²; apparire addirittura legittima la domanda se non sia ormai giunto il momento per la codificazione di quasi un *codice della coscienza*, per dilatare almeno «lo "spazio" delle libertà di fatto»⁵³.

Due passaggi, apparentemente contraddittori, ma, in realtà, conseguenti, sembra dato di cogliere nella cultura moderna: l'allontanamento di Dio dall'orizzonte dell'uomo, col quale tutta l'ontologia si risolve — è stato detto — nella gnoseologia⁵⁴; il diritto della verità sostanzarsi perciò nel solo diritto della persona⁵⁵, la cui dignità non riposa più su un fatto esterno all'uomo, ma nella sua ontologica struttura, la sua «ontologica nudità», indipendente dalle categorie stesse del buono e del vero⁵⁶.

9. La rivendicazione dei diritti umani fondamentali e il riconoscimento delle primarie libertà dell'uomo seguono alla presa di consapevolezza, sempre più diffusa nella cultura giuridica contemporanea, che la persona è principio e fine dell'ordinamento giuridico.

Lo ha affermato, con grande fermezza e con chiarezza, la *Gaudium et Spes*, n. 25: «Principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e

⁵⁰ W. HUBER, «I diritti dell'uomo. Concetto e storia», in *Concilium* (ed. it.), 1979, p. 531.

⁵¹ Per un giusto rilievo a questo dato, cfr. il Documento della Commissione Teologica Internazionale (6 ottobre 1984): «Über die Würde und die Rechte der menschlichen Person», in *Internationale Katholische Zeitschrift*, 1986, p. 257, sub 1.

⁵² G. SARACENI, *op. cit.*, p. 391.

⁵³ Cfr. G. SARACENI, *op. cit.*, p. 395. La significativa, felice espressione *codice della coscienza* trovasi già in G. SARACENI, «Per un tentativo di concezione essenziale della libertà giuridica nella Chiesa», in *Dir. Eccl.*, 1981, I, p. 126.

⁵⁴ G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, p. 147.

⁵⁵ E. W. BOECKENFORDE, *Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit*, Münster 1968, p. 9, n. 4.

⁵⁶ L'espressione è di R. PANIKKAR, «Hermeneutik der religiösen Freiheit», in *Kerygma und Mythos*, VI, vol. V, p. 121, citato da J. BRINKMANN, *op. cit.*, p. 52.

deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommanente bisogno di socialità; l'ordinamento giuridico fatto dunque per l'uomo: l'uomo ne è al centro»⁵⁷. Precisa ancora *Gaudium et Spes*, n. 26: «L'ordine sociale e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene della persona, giacché nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non il contrario, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato». Poi anche (n. 29): «Le umane istituzioni, sia private che pubbliche, si sforzino di mettersi al servizio della dignità e del fine dell'uomo».

Da sempre la più autorevole dottrina canonistica ha del resto insegnato che «organisatio est propter personam», che «persona est antecedenter ad omnem societatem indolis organisatoriae»⁵⁸; già nella prospettiva giusnaturalistico-razionalista e in quella scolastica il soggetto veniva additato come un *prius* rispetto all'ordinamento⁵⁹.

L'uomo è immagine di Dio e, per ciò, al centro della creazione (G.S., n. 12)⁶⁰; la persona precede, dal punto di vista «ontologico»⁶¹ e «psicologico»⁶², la società, che non è altro che il mezzo per soddisfare i bisogni individuali e il risultato dell'azione concertata dei suoi membri: «La société est, dans la réalité, l'interaction des membres qui cheminent vers le bonheur, en réponse à l'appel divin inscrit dans leur personnalité»⁶³. La società non è un ente a sé stante, ma «l'ipostatizzazione di un modo dell'essere-uomo»; è il risultato dello stare «soci con altri uomini»⁶⁴: «institutiones valorum humanorum genuinorum "signationem" efformant»⁶⁵.

La persona non può pensarsi —secondo il consolidato insegnamento del personalismo sociale cristiano⁶⁶—, se non quale «sintesi dell'essere personale e dell'essere sociale»⁶⁷; doversi pertanto parlare soltanto di «Personalrechte», mai di «Individualrechte»⁶⁸.

Per questo insieme di ragioni, la persona ha un ruolo di fundamentalità nell'ordinamento canonico: oggetto e scopo di esso è il perseguimento

⁵⁷ Per una netta affermazione di questo principio, cfr. P. PERLINGIERI, *La personalità umana nell'ordinamento giuridico*, Napoli 1972, p. 133.

⁵⁸ W. BERTRAMS, *De relatione inter episcopatum et primatum*, Romae 1963, p. 19.

⁵⁹ Su questo punto vedansi le penetranti riflessioni di G. LO CASTRO, *op. cit.*, pp. 143 ss.

⁶⁰ Cfr. anche O. FUMAGALLI CARULLI, «La persona umana tra legge civile e legge canonica», in *La norma en el derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico (Pamplona, 10-15 ottobre 1976), Pamplona 1979, I, p. 744.

⁶¹ J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El derecho del pueblo de Dios*, cit., I, p. 270.

⁶² G. LESAGE, «L'autonomie privée dans le droit de l'Eglise», in *La norma en el derecho canónico*, cit., I, p. 1138.

⁶³ G. LESAGE, *op. e loc. cit.*

⁶⁴ S. COTTA, «Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali», in *Justitia*, 1977, p. 22.

⁶⁵ W. BERTRAMS, «De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionalis», in *PRMCL.*, 1968, pp. 284-85.

⁶⁶ Sull'evoluzione del magistero pontificio, da Leone XIII in poi, cfr. J. C. MURRAY, «Die Erklärung über die Religionsfreiheit», in *Concilium* (ed. ted.), 1966, p. 324.

⁶⁷ Cfr. G. SARACENI, *Notazioni problematiche*, cit., p. 410.

⁶⁸ M. MÜLLER, v. «Freiheit», in *Sacramentum Mundi*, Freiburg-Basel-Wien 1968, II, p. 87.

della «plenitudo realitatis humanae»⁶⁹, di un uomo che vi assume valore infinito anche quando —era già stato opportunamente ricordato, dal Giacchi⁷⁰— sia peccatore e miscredente.

La persona anzi è, *in persona Christi*, alla pari con Parola e Sacramento, fondazione ultima della giuridicità dell'ordinamento ecclesiale⁷¹. Perché l'Incarnazione, quale evento storico, ha assunto pienamente la realtà umana e ogni dimensione storica del secolo, compresa quella della giuridicità⁷²: «L'Autore del Vangelo», ha detto il Rosmini⁷³, è «l'Autore dell'uomo. Gesù Cristo venne a salvare tutto l'uomo, essere misto di corpo e di spirito»; perché l'incarnazione, nel singolo Uomo-Cristo, si ripete di continuo nell'«unione» di Dio con ogni uomo.

Ma a riguardo della posizione della persona nel diritto canonico potrebbe forse affermarsi anche di più: che i rapporti stessi interecclesiali non avvengono mai tra persona e istituzioni, ma tra persone e persone, perché «i sacramenti e i ministeri non esistono in se stessi come astrazione istituzionale nel segno della stessa logica ipostatizzazione applicata allo Stato e ai suoi uffici, ma come dimensione ontologica delle persone battezzate e ordinate sacramentalmente»⁷⁴; riuscirne pertanto la Chiesa, globalmente intesa, nella sua sostanza ultima, come «realtà personale»: «Nella Chiesa esiste una dimensione reale, i segni, la dottrina, tutto il lato

⁶⁹ K. DEMMER, «Ius Ecclesiae-Jus gratiae. Animadversiones ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum», in *PRMCL.*, 1977, p. 30.

⁷⁰ O. GIACCHI, «Persona e ordinamento nella Chiesa», in *Eph. Iuris Can.*, 1973, p. 167.

⁷¹ Ha scritto P. LOMBARDIA, «Rilevanza dei carismi personali nell'ordinamento canonico», in *Dir. Eccl.*, 1969, I, p. 12: «La Rivelazione, in quanto ci mostra una comunità, continuamente sotto l'azione dello Spirito, riunita per udire la Parola, ... sia per la via dei sacramenti, sia per la efficacia diretta e immediata dell'unione con Dio di ciascun uomo, indica le linee fondamentali dell'ordine ecclesiastico.»

⁷² Si leggano le decisive considerazioni di E. CORECCO, «Valore dell'atto contra legem», in *La norma en el derecho canónico*, cit., I, pp. 846-47: «L'unico mistero dell'Incarnazione... non si manifesta solo, e neppure principalmente a livello di dottrina dogmatica o morale, ma come fatto storico, come Tradizione che continua nella Chiesa, di cui la legge e gli istituti canonici, in quanto fatti storici concreti, portano in se stessi una parte del contenuto, esprimendo in modo tangibile la dimensione giuridicamente vincolante del mistero della Incarnazione e della chiesa.» E' evidente la consonanza di questa dottrina con *LG.*, n. 8.

Già J. HOLLWECK, *Die Kirchlichen Strafgesetze*, Mainz 1899, p. XV, aveva peraltro insegnato, in puntuale replica critica al pensiero del Sohm, doversi avere giuridicità nella dimensione ecclesiale, con l'argomento che «Wie sich im Erlöser die volle Menschennatur mit all ihren wesentlichen Attributen findet, so in der Kirche, die der in Zeit und Raum fortlebende Christus ist, eine wahre Rechtsordnung mit aller ihrer begrifflichen Merkmalen». Per rilievi critici allo Hollweck, per aver guardato al «Dass und Wie der Inkarnation des Sohnes Gottes und der inkarnierten Existenzweise seiner Kirche» dal solo punto di vista antropologico, senza la necessaria dimensione cristologico-teologica, cfr. A. M. ROUCO VARELA, «Die Katholische Reaktion auf das, Kirchenrecht I Rudolph Sohms. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen theologischen Grundlegung des Kirchenrechts», in *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Scheuermann-G. May, München-Paderborn-Wien 1969, p. 50.

⁷³ A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa, a cura di A. Valle*, Roma 1981, p. 21.

⁷⁴ E. CORECCO, v. «Carisma» (dattiloscritto), in corso di pubblicazione su *Il Digesto*, 4.^a ed.

materiale della vita, ma la sua vera struttura e la sua vera esistenza sono nella persona»⁷⁵.

10. Grandezza dell'uomo, verrebbe fatto di dire pascalianamente, nella società ecclesiale! Ma, perché tale, la persona non dovrebbe mai essere *in iure canonico* altra da quella in *ecclesia Christi*: persona in una società-comunione, in un ordinamento a carattere «non antropocentrico, ma cristocentrico»⁷⁶; persona —è stato detto benissimo dal Lo Castro— come «espressione di un'idea divina», dell'«ordine radicale, la *Lex*, ove trovano unità diritti e doveri»⁷⁷; persona radicalmente indisponibile, per la sua matrice divina, rispetto a qualunque soggetto umano, financo a se stessa: *civis non sui iuris*, ma *iuris Christi*⁷⁸.

Questa centralità —ma *sui generis*— della persona del fedele nella società ecclesiale comporta che non si possa non condividere come erronea l'idea, che a ragione il Lombardía qualificava invece come ancora «abbastanza diffusa», che il diritto nella Chiesa possa riguardare soltanto il lato istituzionale e, al massimo, il controllo gerarchico dei carismi privati, mentre le manifestazioni tipicamente carismatiche dell'azione dei fedeli non avrebbero niente a che fare con l'ordine sociale proprio del Popolo di Dio»⁷⁹.

Se anche sia vero che mancano ancora una teoria generale e una teologia dei carismi⁸⁰; che il «sous-emploi de la notion et de la réalité des charismes dans l'ecclésiologie théorique et pratique» ha condotto nel passato ad una ipertrofia dei valori di autorità e a una singolare concezione di obbedienza⁸¹; se la nozione stessa di carisma sia stata espunta dal nuovo codice, sta però che questa stessa codificazione è stata detta —non in un testo dottrinario qualunque, ma nella c.a. *Sacrae Disciplinae Leges*— avere tutt'altra finalità che quella di sostituire «in vita Ecclesiae vel christi-fidelium fides, gratia, *charismata* ac praesertim caritas», ma di ordinare invece queste stesse realtà spirituali: che l'elemento carismatico non ha, secondo il Rahner, «necessariamente bisogno di presentarsi sempre e in ogni caso come qualcosa di preziosamente straordinario»⁸²; essere anzi, secondo il Küng, fenomeno quotidiano multiforme e assolutamente univer-

⁷⁵ J. KRUKOWSKI, «La libertà e l'autorità nella Chiesa», in *I Diritti Fondamentali del Cristiano nella Chiesa e nella Società*. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Fribourg (Suisse) 6-11.X.1980, Milano 1981, p. 160.

⁷⁶ G. LO CASTRO, *op. ult. cit.*, p. 152.

⁷⁷ G. LO CASTRO, *op. cit.*, p. 303.

⁷⁸ Cfr. P. LOMBARDÍA, *Rilevanza dei carismi personali*, cit., p. 12.

⁷⁹ P. LOMBARDÍA, *Autorità e libertà nella Chiesa*, cit., p. 12.

⁸⁰ In senso conforme G. LAFONT, «L'Esprit Saint et le droit dans l'institution religieuse», in *Supplément de la Vie spirituelle*, 1967, pp. 474-75.

⁸¹ G. LAFONT, *op. cit.*, p. 475.

⁸² K. RAHNER, «L'elemento dinamico nella Chiesa», P. II, in *L'elemento carismatico nella Chiesa*, Brescia 1970, p. 51.

sale nella Chiesa», così da doversi parlare «d'une structure charismatique de l'Eglise qui embrasse et débordé sa structure officielle»⁸³ o da doversi *tout court* dire, con il Bertrams —per citare fonti più “ortodosse”— che «charismata sunt necessaria pro vita Ecclesiae»⁸⁴.

Il carisma ha nella Chiesa «una precisa valenza giuridica»⁸⁵: lo provano fondamentali testi conciliari: *Lumen Gentium*, n. 12; l'*Ad Gentes divinitus*, n. 28; soprattutto il decreto *Apostolicam Actuositatem* (n. 3), secondo cui la ricezione dei carismi, «anche i più semplici», costituisce il *christifidelis* nella titolarità di un diritto e di un dovere al loro esercizio «per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa che nel mondo».

11. Quanto sin qui detto sull'uomo ha —com'è evidente— valore anche per la coscienza dell'uomo. La coscienza, infatti, è la stessa persona, «in quanto capace di valutare, giudicare e indicare modi di comportamento responsabile»⁸⁶.

Sono consapevole della complessità e della inesauribilità di un discorso sulla coscienza⁸⁷, specialmente all'interno di un ordinamento confessionale; sulla molteplicità delle teorie (sociologica, psicoanalitica, evoluzionistica) che influenzano ogni tentativo di identificazione concettuale della coscienza⁸⁸; per il canonista, coscienza sta soprattutto come *norma normanda*, non autonoma ma teonoma, perché correlata a Dio⁸⁹; «pienezza di coscienza» nel fedele per poter ubbidire *in oboedientia fidei* all'imperativo della fede⁹⁰.

Diversi, pertanto, i significati di coscienza e ben limitata uniformità sulla sua definizione: coscienza psicologica, come conoscenza di sé, e coscienza morale, come «valutazione personale della nostra attività in riferimento a valori trascendenti»⁹¹; coscienza storica e coscienza ontologica, struttura essenziale dell'uomo, «sintesi di finito e infinito», di «tempo ed eternità»⁹²; coscienza, riguardabile dal punto di vista della sua *Anlage, Entfaltung* e, finalmente, come *Gewissensentscheid*⁹³.

⁸³ H. KÜNG, «La structure charismatique de l'Eglise», in *Concilium* (ed. fr.), 1965, n. 4, pp. 56-57.

⁸⁴ W. BERTRAMS, «De aspectu ecclesiologico sacerdotii et magisterii Ecclesiae: praemissae et conclusiones», in *PRMCL.*, 1970, p. 521.

⁸⁵ E. CORECCO, v. «Carisma», cit.

⁸⁶ C. RIVA, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁸⁷ Cfr., al riguardo: J. G. ZIEGLER, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg-Basel-Wien 1968, p. 36 e R. HOFMANN, v. «Gewissen», in *Sacramentum Mundi*, cit., II, p. 379.

⁸⁸ G. ERMECKE, v. «Gewissen», in *Staatslexicon*⁶, Freiburg 1959, III, p. 946.

⁸⁹ J. G. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁰ P. BELLINI, «Diritti fondamentali dell'uomo. Diritti fondamentali del cristiano», in *Eph. Iuris Can.*, 1978, p. 233.

⁹¹ R. COSTE, *op. cit.*, p. 152.

⁹² S. COTTA, v. «Persona», in *Enc. Dir.*, XXXIII, p. 168.

⁹³ Cfr. J. G. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 36 ss.

Guardo qui alla coscienza in una prospettiva insieme temporale ed assiologica, come decisiva nello statuire il «Was für mich und für mich allein gut ist»⁹⁴: coscienza come *norma proxima* del comportamento, il «punto d'incontro della legge oggettiva e della libertà soggettiva»⁹⁵, «die zeitlich letzte Entscheidung für ein bestimmtes Verhalten»⁹⁶; anche la *regula proxima moralitatis* («die letzte massgebliche Norm für die Einzentscheidung») ⁹⁷.

In questo senso, il foro della coscienza, in cui l'uomo viene a diretto contatto con Dio, in quanto foro della morale, rileva anche giuridicamente *coram Ecclesia*⁹⁸; coscienza intesa infine in senso dinamico, capace di un personale cammino di salvezza, perché —come è stato insuperabilmente scritto dal Saraceni⁹⁹— se porta scolpito dentro di sé una legge scritta da Dio, «cui parere ipsa dignitas (hominis) est», si invera, quotidianamente, nella esistenza umana: in essa, «dal giorno della Pentecoste, l'autodeterminazione, che sia aperta alla Parola di Dio, diventa docile ai suggerimenti dello Spirito “principio di ogni azione ed efficacemente salutare”, in cui si realizza il misterioso fenomeno della più alta libertà spirituale, nella verità, ma che in realtà è la stessa obbedienza alle sovrane iniziative dello Spirito».

Questa coscienza deve svilupparsi mediante una continua formazione¹⁰⁰; ma di fronte ad essa, quando segua i carismi dello Spirito, non si può non stare «cum reverentia»¹⁰¹; coscienza, che la dottrina tradizionale della Chiesa, dall'ammonimento morale di Paolo (Rom. 14,23; «Omne quod non est ex fide peccatum est») al precetto giuridico di Innocenzo III (X, 2,13,13: «Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehemnam»), ha sempre insegnato doveroso seguire: «Suprema Dei dispositio erga homines singulos haec est, ut ii conformentur in omni actu cum dictamine propriae conscientiae; ea ratione ut nihil agant contra eam hic et nunc prohibentem; nihil omittant, ea hic et nunc iubente executionem»¹⁰².

⁹⁴ A. ROHNER, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁵ J. G. ZIEGLER, «La legge morale. Magistero e coscienza», in *Studi Cattolici*, 1969, p. 497.

⁹⁶ Ancora J. G. ZIEGLER, *Vom Gesetz zum Gewissen*, cit., p. 23.

⁹⁷ R. HOFMANN, *op. cit.*, p. 385.

⁹⁸ Conforme E. CORECCO, *Valore dell'atto contra legem*, cit., p. 855. Sul punto vedasi anche P. A. D'AVACK, v. «Ordinamento giuridico» (dir. can.), in *Enc. Dir.*, XXX, pp. 744-745.

⁹⁹ G. SARACENI, *Notazioni problematiche*, cit., p. 401.

¹⁰⁰ Cfr. J. G. ZIEGLER, *La legge morale*, cit., *loc. cit.*

¹⁰¹ W. BERTRAMS, *op. e loc. ult. cit.*

¹⁰² M. ZALBA, «Applicatio Encyclicae *Humanae vitae*, apud Conferentias Episcopales», in *PRMCL.*, 1970, p. 396. Tale è, come è noto, la definizione di libertà di coscienza per la *Dignitatis Humanae*, n. 3: «Gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per arrivare a Dio, suo fine. Non si deve costringerlo ad andare contro la sua coscienza. Non si deve neppure impedirgli di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso.»

12. Manca —come è noto— una fonte testuale normativa che riconosca e disciplini la libertà di coscienza nell'ordinamento canonico. Anche la *Dignitatis Humanae* tace su questo punto¹⁰³.

Ma non di fronte a questo dato si arresta il canonista, come, del resto, così non fa —lo si è visto sopra¹⁰⁴—, il giurista secolare.

Il diritto canonico se vuole riuscire, secondo la bella immagine del Barth, «ein vorbildliches Recht»¹⁰⁵, esemplare per l'ordinamento della società secolare e per il diritto umano; che non può non formalizzare il diritto divino con «gli strumenti propri della cultura di ogni periodo storico e che è nella necessità di rielaborare continuamente gli strumenti tecnici per rappresentare ed edificare la società «eminentemente dinamica» della Chiesa, al cui servizio è¹⁰⁶; che, nella ricerca di maggiore autenticità vuol essere «*más íntimamente vinculado al misterio de la Iglesia y más íntimamente vinculado con la vida real del Pueblo de Dios*»¹⁰⁷; questo *ius canonicum* —se voglia riuscire coerente con siffatti presupposti— non può fare a meno di riconoscere al proprio interno la libertà di coscienza e il particolarissimo rilievo «metodologico e sostanziale» di essa, a livello di «*anteriorità costituzionale*»¹⁰⁸: quale l'unico principio —si intende dire —capace di oggettivare giuridicamente la decisione soggettiva delle coscienze all'interno di un ordinamento, che ha il suo scopo ultimo nel fine tutto spirituale della *salus animarum*.

Si è anche già osservato come al giurista secolare sia riuscito di affermare la piena operatività all'interno degli ordinamenti statuali della libertà di coscienza, anche quando di questa manchi il *nomen*¹⁰⁹; altrettanto può osservare il canonista, cui sarà sufficiente riflettere —anche questo lo ha già additato il Saraceni— sulle «proiezioni giuridiche dell'energica rivendicazione della dignità della persona umana, quale fatta conoscere dalla Parola di Dio e dalla stessa ragione, del valore, essenzialmente biblico, della libertà propria dell'atto di fede, dei carismi elargiti ai fedeli per la loro “speciale e insostituibile” missione»¹¹⁰.

Ma, s'intende, libertà di coscienza non limitata al solo atto di fede, rispetto al quale v'è la solenne garanzia “costituzionale” della *Dignitatis Humanae* (n. 10), testualmente riportata nel can. 748, § 2 (Si noti peraltro l'apporto migliorativo della dizione del canone, che sostituisce l'espressione «*invitus*» del dettato conciliare e del vecchio codice [can. 1.351] con il più preciso: «*Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipso-*

¹⁰³ Conforme G. SARACENI, *op. ult. cit.*, p. 406.

¹⁰⁴ Cfr. sub § 3.

¹⁰⁵ K. BARTH, *Die Ordnung der Gemeinde*, München 1955, p. 73.

¹⁰⁶ P. LOMBARDÍA, *Carismi e Chiesa istituzionale*, cit., pp. 979 e 976.

¹⁰⁷ P. J. VILADRICH, «El *ius divinum* como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia», in *La norma en el Derecho canónico*, II, cit., p. 27.

¹⁰⁸ G. SARACENI, *op. ult. cit.*, p. 394.

¹⁰⁹ Si veda *supra*, sub § 3.

¹¹⁰ G. SARACENI, *op. cit.*, p. 406.

rum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est»), bensì libertà stessa di azione del *christifidelis*, di comportarsi secondo le proprie convinzioni religiose.

Ancora il giurista secolare addita al canonista la inscindibilità, sotto profili giuridici, di libertà di credere e libertà di agire, quando pieno voglia essere il riconoscimento normativo della libertà di coscienza¹¹¹; ma, da sé, il canonista osserva che l'ortodossia postula la ortoprassi e afferma —come ho creduto di poter sostenere altra volta¹¹²— che il *sensus fidei* del popolo cristiano, che ne assicura la *infallibilitas in credendo*, si spinge a cerziorarne anche una *infallibilitas in agendo*, meritevole, pertanto, di ampi spazi di libertà.

Siffatto riconoscimento, anche pratico, della libertà di coscienza non mancherebbe poi di connotare ulteriormente, in senso personalistico, l'intero ordinamento ecclesiale, il quale, per avere in tal modo assunto l'atteggiamento di una «più viva coscienza della dignità umana» (*G.S.*, n. 73), crederei più facilmente sottrarsi al rischio, insito in ogni istituzione, della cristallizzazione e tipizzazione giuridica della condotta dei suoi membri¹¹³.

Si potrebbe pertanto pervenire al netto superamento di difetti di passate esperienze normative, rispetto alle quali si è potuto non a torto osservare: «Habitudo Ecclesiae usque ad Concilium in pluribus ad hoc tendebat: ordinare vitam fidelium etiam quoad particularia, ita ut opinio se efformaverit, quod, lege Ecclesiae servata, in tali re, alia facienda et urgenda non habentur»¹¹⁴.

13. Quantunque «von einer Verpflichtung im Gewissen, also vor Gott, ist zwar an keiner Stelle die Rede»¹¹⁵, è tradizionale insegnamento della dottrina che la norma canonica vincoli anche la coscienza del fedele¹¹⁶. Che «omnem legem ecclesiasticam qua talem proxime et essentialiter inducere, praeter obligationem juridicam coram auctoritate sociali ecclesiastica, aliquam obligationem moralem seu vinculum quo subditorum volun-

¹¹¹ V. *supra*, § 2.

¹¹² Cfr. R. BERTOLINO, «Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1986, pp. 227-243.

¹¹³ Sul punto vedasi G. C. MILANESI, *Sociologia religiosa*, Torino 1970, pp. 184-85.

¹¹⁴ W. BERTRAMS, *op. cit.*, p. 519.

¹¹⁵ A. SZENTIRMAI, «Der Umfang der verpflichtenden Kraft des Gesetzes im Kanonischen Recht», in *Archiv des öffentlichen Rechts*, 1960, p. 339.

¹¹⁶ Riconosce A. SZENTIRMAI stesso, *op. e loc. cit.*, che questo insegnamento «gehört zu den unbestrittenen Prinzipien des kanonischen Rechts». A. AYMANS, «Die Kirche im Codex. Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche», in *Veritatis Catholicae*. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag, Aschaffenburg 1985, p. 653, scrive che il diritto canonico deve «als verbindliche Ordnung des Gottesvolkes gewusst werden, eine Ordnung, die auch das Gewissen des einzelnen verpflichtet». In senso conforme E. CORECCO, *Valore dell'atto*, cit., p. 855, il quale nega la possibilità di ogni separazione nell'ordinamento ecclesiale tra foro interno, della coscienza, cui apparterebbe la morale e quello esterno, del diritto: nella Chiesa, ricorda il Corecco, anche il foro interno è giuridico e la legge canonica vincola anche in coscienza.

tas in conscientia et coram Deo costringitur» è per il Michiels «doctrina omnino communissima» e «omnimode certa»¹¹⁷. Nel fatto che il diritto ecclesiale «sich an das Gewissen wendet» è per il Sobanski la precipua sua differenziazione dalla normativa statale¹¹⁸; sua peculiarità è che vi è sempre richiesta un'ubbidienza fondata su una intima convinzione, un'adesione interiore alle norme¹¹⁹: «Leges in Ecclesia semper appellant conscientiam fidelis»¹²⁰. Discendono da ciò una qualità nell'osservanza del precetto e, in definitiva, un modo d'essere del fedele nella comunione ecclesiale, che direi particolarmente coerenti al radicalismo evangelico, che non può non essere substrato dell'intera normazione ecclesiale; una funzione pedagogica e formativa di consapevolezza per il cristiano di dover incarnare la verità nella propria vita e all'interno della comunione ecclesiale¹²¹; un significato e valore, anche psicologici, che, attraverso siffatto processo di interiorizzazione delle norme¹²², mette capo a una loro più accentuata efficacia vincolante, perché discesa dalla *responsabilità* personale del consociato, «ex proprio conscientiae officio», non «vi praeceptorum»¹²³.

Nel periodo recente si sono però dati precisazioni, un ritornare sopra sull'insegnamento prospettato e il non accettare acriticamente, il pensare, ad es. del Michiels, che «lex ecclesiastica ex se in conscientia obligare potest sub gravi culpa» e «qui hoc negaret, plane esset haereticus; ergo tales leges obligant de se sub mortali»¹²⁴. Lo Szentirmai ricorda esser vera questa tesi, solo quando l'osservanza del precetto sia espressamente richiesta al fedele «graviter onerata eius conscientia» e non ne riesca particolarmente gravosa l'osservanza¹²⁵. L'Aymans stesso, se non esiti a dare per sconosciuto, in casi estremi, chi ponga in essere un comportamento anticonomico, ravvisando in ciò «nicht Gewissenszwang für den einzelnen, sondern Wahrung der nicht zur Disposition stehenden Identität der Kirche», avverte tuttavia l'esigenza che «die Kirche dürfte im Ernstfall mehr Raum für die Austragung von Konflikten haben, die zwischen dem Gewissen des einzelnen und den Anforderungen der kirklichen Rechtsordnung entstehen können»¹²⁶.

¹¹⁷ G. MICHIELS, *Normae Generales Iuris Canonici*⁸, Lublin 1949, I, pp. 290-291.

¹¹⁸ R. SOBANSKI, «Recht und Freiheit des in der Taufe wiedergeborenen Menschen», in *La norma en el Derecho canónico*, cit., I, p. 893.

¹¹⁹ Questo è stato il costante insegnamento di Pio Fedele. In particolare vedasi P. FEDELE, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973, pp. 13 ss.

¹²⁰ V. DE PAOLIS, «Totum ius poenale ad externum tantum forum limitatum est», in *PRMCL.*, 1976, p. 305.

¹²¹ R. SOBANSKI, *op. cit.*, in particolare p. 895.

¹²² Su questo punto vedasi, più diffusamente, V. FROSINI, v. «Ordinamento giuridico» (filosofia), in *Enc. Dir.*, XXX, p. 641.

¹²³ PAOLO VI, «Ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, novo Litibus Iudicandis ineunte anno, de protectione iustitiae perfectiore reddenda (4 febbraio 1977)», in *A.A.S.*, 1977, p. 151.

¹²⁴ G. MICHIELS, *op. cit.*, I, p. 294.

¹²⁵ Cfr. A. SZENTIRMAI, *op. cit.*, p. 339, n. 9 e p. 342.

¹²⁶ W. AYMANS, *op. e loc. ult. cit.*

Neppure mancano voci, autorevoli, che si spingono più in là: il Bertrams, che sottolinea l'insostituibile ruolo della iniziativa e della responsabilità personali del fedele, sembrando motivarlo con il principio — a mio giudizio troppo assoluto — che «Non potest ulla legislatio positiva identitatem obtinere legis iuridicae et legis moralis»¹²⁷; così lo Szentirmai stesso, il quale si sforza di provare, riuscendovi convincentemente, che «die verpflichtende Kraft der kanonischen Gesetze... alles andere ist als absolut»¹²⁸; così, infine, il Congar, che si appella alla autorità di un S. Agostino: «Licet, salvo iure communionis, diversum sentire» per affermare, efficacemente, l'esistenza nella Chiesa di un diritto al disaccordo¹²⁹.

14. Su queste posizioni occorre soffermarsi meditatamente.

La dottrina ha sempre guardato al diritto della Chiesa come dotato di particolare *elasticità*, la quale «rende spesso difficile la sua distribuzione in schemi assoluti». Primi realizzatori di essa vi ha visto la «costante esigenza» che le norme canoniche «siano in ogni caso applicate avendo il fine supremo delle anime, e però con gli accorgimenti equitativi che valgono a garantire l'osservanza dello scopo per il quale furono poste»¹³⁰. Nella novella codificazione, poi, si è esplicitamente voluto che risplenda lo «spiritus caritatis, temperantiae, humanitatis ac moderationis»¹³¹; nel dopo-Concilio si è a più riprese insistito sulla pastoralità del diritto canonico, intendendola sovente come esigenza di risposte adattate alla situazione esistenziale del fedele: «Politica iuris in ecclesia in eo consistit, quod libertati existentiali hominis christiani efficaciter viam sternit... Jus canonicum primordialiter situationem hominis redempti respicit»¹³². Tutto questo in coerenza con la costante tradizione dottrinale canonica, che nella interpretazione e applicazione delle leggi ha momenti e istituti equitativi, che costituiscono un *unicum* della sua teoria generale del diritto: si pensi al privilegio, alla dispensa, alla *dissimulatio*, alla *tolerantia*, alla *relaxatio* o alla *non receptio legis*, alla non esigibilità, al *grave*

¹²⁷ W. BERTRAMS, *op. cit.*, p. 519. Ho invece dimostrato che la situazione ottimale nei rapporti tra diritto e morale è, per la legislazione statale, la loro precisa coincidenza; per l'ordinamento canonico tale identità si dà sempre, perché esso è il diritto della comunità della salvezza escatologica.

¹²⁸ A. SZENTIRMAI, *op. cit.*, p. 351. Meritevole di profonda riflessione è la convincente dimostrazione di questo Autore che, a differenza di quanto avviene per la norma, nei riguardi di un *Verwaltungsbefehl* non sarebbe ammessa interpretazione equitativa alcuna: di qui la efficacia più ampia e vincolante, nell'ordinamento canonico, dell'atto amministrativo rispetto a quello legislativo (Si cfr. specialmente pp. 351-52).

¹²⁹ Y. CONGAR, *Le droit au désaccord*, cit., pp. 277 ss.

¹³⁰ V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹², Milano 1970, p. 21.

¹³¹ Cfr. «Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant», in *Communicationes*, 1969, p. 79, n. 3.

¹³² K. DEMMER, *op. cit.*, pp. 37-38. Sui rapporti tra diritto canonico e pastorale, si veda l'importante studio di G. SARACENI, «Per una visione giuridica della pastorale nella Chiesa post-conciliare», in *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, Perugia 1984, pp. 259-278.

incommodum, alla *remonstratio*, sino a codificare formalmente, quale fonte di diritto, la consuetudine *contra legem*: soprattutto, si ricordi la epicheia.

Non sempre si è però saputo individuare portata, valore ed efficacia di questi istituti dello *ius singulare*. Essi sono stati giustamente additati come «Grundpfeiler des kanonischen Rechts»¹³³; come particolarmente idonei a rappresentare la «realtà vera» del diritto e le esigenze del singolo caso concreto¹³⁴; meno adeguatamente se ne è esaminata invece la loro singolare efficacia rispetto alla norma comune, valida per la generalità dei casi: istituti e principi del diritto speciale o particolare, capaci di interpretazione estensiva o solo restrittiva; più specialmente —quanto mi sembrerebbe meritevole di soluzione preliminare— strumenti di sola interpretazione delle norme o vere e proprie, succedanee fonti formali del diritto?

Una precisa identificazione concettuale della sua valenza giuridica non si è riusciti ad acquisire neppure per la epicheia. Eppure di essa si è potuto a ragione scrivere come di uno «Knotenpunkt», in cui si catalizzano le differenze decisive tra diritto canonico e civile¹³⁵; che è capace di innalzare il giuridico «in das genuin Sittliche»¹³⁶, di «far valere l'interesse della persona nei confronti dell'ordinamento»¹³⁷. La *naturalis aequitas*, vista anche come «norma dei rapporti societari che, come operando *rebus ipsis et factis*, scaturisce dalla valutazione ponderata delle molteplici istanze che s'incontrano e si scontrano nella realtà 'vera' d'ogni singolo rapporto»¹³⁸; l'equità, 'quod est Deus', della quale oggi si vorrebbe considerare «estrinsecazione ulteriore, ecclesiologicamente più attuale, il principio della 'communio'»¹³⁹; la epicheia, quasi «superior regula actuum humanorum», che non «cura gli interessi dell'individuo, né le mire personalistiche, ma «una più alta giustizia»¹⁴⁰; epicheia come virtù morale, che, sotto la guida della prudenza, corregge ed emenda la legge positiva, quando diventi manchevole a causa del suo carattere universale, comprovando in tal modo la non univocità della giustizia legale¹⁴¹; l'equità canonica, che «impone si tenga conto di tutto ciò che la carità suggerisce per il riguardo alla persona umana e

¹³³ A. SZENTIRMAI, *op. cit.*, p. 346.

¹³⁴ Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, «Scienza canonistica e vita reale», in *La norma en el Derecho canónico*, cit., II, p. 121.

¹³⁵ A. SZENTIRMAI, *op. cit.*, p. 338.

¹³⁶ J. KLEIN, *Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie*, Tübingen 1949, p. 53.

¹³⁷ O. GIACCHI, *op. cit.*, p. 166.

¹³⁸ P. BELLINI, «L'autonomia privata nei rapporti fra ordinamento canonico e altri ordinamenti (Considerazioni introduttive generali)», in *La norma en el Derecho canónico*, cit., II, pp. 703-704.

¹³⁹ E. CORECCO, «Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC», in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, cit., p. 114.

¹⁴⁰ D. COMPOSTA, «Libertà ecclesiale: appunti per una antropologia giuridico-teologica», in *Divinitas*, 1973, pp. 343-344.

¹⁴¹ Cfr. E. HAMEL, v. «Epicheia», in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, a cura di L. ROSSI e A. VALSECCI, Roma 1974, p. 333.

alle esigenze della situazione»¹⁴²; equità, infine, come spazio legittimamente aperto «non solo per uno sviluppo umanamente sensato del diritto, ma anche per l'impulso dello Spirito»¹⁴³.

Altissime e complesse siffatte valorizzazioni concettuali dell'epicheia, di fronte alle quali si ha però l'impressione che non sempre la dottrina abbia saputo sottrarsi al pericolo, denunciato dal Klein per l'intero diritto della Chiesa, di una sorta di «Abgleiten der Interpretation der kirklichen Gesetze in eine Moralkasuistik»¹⁴⁴.

Né, per la verità, sono già mancate vigorose e autorevoli prese di posizione a questo riguardo: del Corecco, il quale lamenta che, di fronte al «fatto culturale insopprimibile» della epicheia, che rinvia alla «intangibilità della coscienza e per riflesso alla trascendenza», la si sia preferita «relegare nell'ambito extragiuridico della morale» e, dopo aver rilevato come diventi «sempre meno comprensibile» il rifiuto della canonistica di riconoscere il carattere giuridico dell'epicheia, ha auspicato, coerentemente, un formale riconoscimento di legittimità dell'atto epicheietico da parte di chi nella Chiesa ha autorità¹⁴⁵; dello Szentirmai, il quale sostiene che solo «zu Unrecht» si può guardare all'epicheia «als hätte sie im Bereich des kanonischen Rechts keine Bedeutung»¹⁴⁶; del Rahner, che, al tutto esplicitamente, dichiara che «si dovrebbe una buona volta approfondire il diritto dell'«equità canonica»»¹⁴⁷.

Gli studiosi, che si sono accinti al difficile compito, hanno offerto sinora risposte parziali, ma tutte convergenti —crederei di ravvisare— sulla *piena efficacia giuridica* della epicheia nel diritto canonico: che, ad es., essa è l'equivalente del principio della economia, proprio al diritto canonico orientale, e «permet à la conscience dûment éclairée de ne pas appliquer la loi»¹⁴⁸; ch'essa è la «constatation que dans le cas en question la norme du droit positif n'oblige pas, parce que son application serait nocive, alors contradictoire avec le principe suprême du droit naturel 'on doit faire le bien'»¹⁴⁹; che è la «subjektive Gewissensentscheidung, dass

¹⁴² Così il SARACENI sintetizza il pensiero di PAOLO VI sull'indole pastorale del diritto canonico. Cfr. *Discorso di Paolo VI*, 19 febbraio 1977, cit. da G. SARACENI, *op. ult. cit.*, p. 274 e n. 63.

¹⁴³ K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, cit., p. 66.

¹⁴⁴ J. KLEIN, *op. ult. cit.*, pp. 163-164. Quanto alla teologia, a causa della «bedingte Verknüpfung von kanonischer und religiös-ethischer Norm», il Klein scorge un duplice pericolo: «die Gefahr der Moralisation des Kirchenrechts und die Gefahr der Verrechtlichung des Moralischen».

¹⁴⁵ E. CORECCO, *Valore dell'atto*, cit., pp. 854-859.

¹⁴⁶ A. SZENTIRMAI, *op. cit.*, p. 349.

¹⁴⁷ K. RAHNER, *op. e loc. ult. cit.*

¹⁴⁸ G. PHILIPS, «Droit canon et théologie dogmatique», in *Ius Populi Dei*. Miscellanea in honorem R. BIDAGOR, Roma 1972, I, p. 374.

¹⁴⁹ J. KRUKOWSKI, «Le droit naturel en tant que la source du droit canon», in *La norma en el Derecho canónico*, cit., II, p. 135.

ein Gesetz nicht verpflichtet»¹⁵⁰; che, ancora, sua efficacia è che «der Gesetzesuntertan vermuten kann, der Gesetzgeber wolle ihn angesichts einer besonderen Schwierigkeit im konkreten Fall nicht zur Erfüllung der gesetzlichen Vorschrift verpflichten»¹⁵¹; che, finalmente, dal punto di vista giuridico, l'«unica» sua funzione consiste «nell'«esimere il suddito dall'obbligazione della legge positiva in un caso particolare»¹⁵².

Giustificato, allora, che per il concreto esercizio della importante funzione epicheietica siano richiesti «grande serenità di giudizio, una conoscenza perfetta sia del senso della legge che della situazione concreta, un senso acuto del bene comune»: in una parola, la gnóme, «parte potenziale della prudenza», la «virtù dei casi eccezionali che sfuggono ai principi comuni»¹⁵³.

15. Quando però si constata, molto autorevolmente, che la *aequitas ex corde* «può essere fatta valere», oltre che nei casi non previsti dalla norma positiva, o quando ne viene a cadere lo scopo o ne è impossibile l'attuazione, nei casi in cui nasca «una collisione di norme»¹⁵⁴, sull'esattissimo presupposto che «anche un cristiano è in grado di cogliere la verità teologica e comunionale di un comportamento o di un atto giuridico»¹⁵⁵, non si è forse introdotto l'argomento decisivo per il riconoscimento formale di legittimità dell'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico?

Io credo di sì: anche rispetto alla legislazione ecclesiastica umana è infatti prospettabile un conflitto tra la norma astratta, valida per la generalità dei casi, e la coscienza del fedele, che, nel concreto della situazione in cui vive, avverta, *in recta conscientia* —questo è il punto¹⁵⁶—, il dovere di tenere un comportamento contrario a quello normativamente previsto; di continuare ad obbedire «magis Deo quam hominibus»¹⁵⁷. Se penso infatti alla cattolicità della Chiesa, che voglio anch'io sincronica, comunionale nello spazio, e diacronica nella Tradizione¹⁵⁸; se guardo agli elementi di relatività, culturale e territoriale, e di storicità, che anche la norma canonica assume prima di tradurli in giuridicità formale (tanto più

¹⁵⁰ E. EICHMANN-KL. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des C.I.C.*⁸, Paderborn 1953, I, p. 174.

¹⁵¹ A. SZENTIRMAI, *op. cit.*, p. 349.

¹⁵² E. HAMEL, *op. cit.*, p. 333. Aggiunge l'A.: «L'epicheia sembra essere una misericordiosa concessione in favore del suddito, dovuta alla presunta benevolenza del legislatore il quale, se fosse presente, lo dispenserebbe dall'osservanza della legge.»

¹⁵³ E. HAMEL, *op. cit.*, pp. 338-339.

¹⁵⁴ E. CORECCO, *Valore dell'atto*, cit., pp. 851-852.

¹⁵⁵ E. CORECCO, *op. ult. cit.*, p. 859.

¹⁵⁶ Sulla indispensabilità di una *recta conscientia*, quale «coscienza adeguata a un volere subiettivamente (*hinc et nunc*) giudicato onesto, anche se speculativamente falso, a causa di errore invincibile» per qualunque discorso su uno spazio di libertà per essa nell'ordinamento canonico e su richiami di dottrina e magistero al riguardo, cfr. G. SARACENI, *Notazioni problematiche*, cit., p. 396.

¹⁵⁷ Su questo punto vedasi P. BELLINI, *Res publica sub Deo*, Firenze 1981, pp. 182-184.

¹⁵⁸ Cfr. Y. CONGAR, *Le droit au désaccord*, cit., p. 285.

accentuati, quanto più estesa è la generalità dei destinatari della norma: nel caso nostro, addirittura tutto l'ecumene); se, ancora, considero come da parte ecclesiale non sono ormai mancate corrette fondazioni e giustificazioni concettuali del diritto all'obiezione per ragioni di coscienza¹⁵⁹, mi domando perché mai il «diritto e dovere naturale»¹⁶⁰ di obiezione dovrebbe pensarsi solo attuabile negli ordinamenti statuali e riuscire invece estraneo all'ordinamento ecclesiale.

Di fatti —ecco quanto credo vada affermato decisamente— essa è già sancita dall'ordinamento canonico, se e in quanto vi sia riconosciuta l'epicheia; l'applicazione della *aequitas ex corde* può, nel concreto, essere obiezione di coscienza: da un atto epicheietico —anche questo è stato costato autorevolmente— può scaturire «una realtà giuridica valida, opponibile in foro esterno»¹⁶¹.

Precedenti ed esemplificazioni di obiezione si sono già avuti nel passato: rinvio ai casi di disaccordo, di resistenza citati dal Congar¹⁶², nei confronti di norme di diversa qualità e valore giuridico (penso qui alla resistenza alla *Humanae Vitae* o a norme liturgiche)¹⁶³. Ma penserei potersi dare obiezione di coscienza anche nei confronti di norme codiciali, come sarebbe nella situazione di chi rifiuti di osservare la prescrizione normativa del can. 868 § 2, che impone il battesimo del bambino in pericolo di morte anche contro la volontà dei genitori¹⁶⁴, perché avverte, insuperabile, il dovere di rispettare la libertà di coscienza e l'esercizio del «diritto primario e irrinunciabile» dei genitori, specialmente se non cattolici, di educare il figlio nella propria confessione religiosa (si cfr. *Gravissimum Educationis*, nn. 3 e 6; *Dignitatis Humanae*, n. 5; cann. 793 § 1 e 1136).

Non proseguo in esemplificazioni, contentandomi di aver provato, alla stregua di una impostazione metodologica che crederei corretta, la legittimità dell'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico: perché, se vi si riconosce l'epicheia, non può non riconoscersi in esso anche la possibilità di un rifiuto, in qualche caso concreto, della norma per ragioni di coscienza.

¹⁵⁹ Cfr. nota della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana (3 luglio 1978), cit. da P. MONETA, *op. cit.*, p. 212, n. 15: «La facoltà dell'obiezione di coscienza nasce dalla libertà e dignità della persona umana, si fonda perciò non su una disposizione puramente soggettiva ma sulla stessa natura dell'uomo, ed esige che l'essere umano non sia forzato ad agire contro la propria coscienza e non sia impedito ad agire in conformità ad essa.»

¹⁶⁰ Tale è la qualificazione giuridica dell'obiezione nella citata nota CEI.

¹⁶¹ E. CORECCO, *op. cit.*, p. 858.

¹⁶² Cfr. Y. CONGAR, *op. cit.*, pp. 278 ss.

¹⁶³ Cfr. ancora Y. CONGAR, «La ricezione come realtà ecclesiologica», in *Concilium* (ed. it.), 1972, p. 89 e gli altri esempi richiamati nel mio «Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise», cit., pp. 231-232.

¹⁶⁴ Vero è che questo canone si limita a dichiarare lecito il battesimo del bambino di genitori cattolici e non cattolici in pericolo di morte, «etiam invitis parentibus»; ma il dovere di battezzare mi sembra derivare perentoriamente dal can. 867 § 2: «Si infans in periculo mortis versetur, sine ulla mora baptizetur.»

Dell'epicheia cristiana è stato scritto che «non è un'auto-dispensa, ma una esecuzione più alta della norma attraverso una prestazione non prevista»¹⁶⁵; che l'epicheia, «senza togliere l'obbligo della norma ne urge l'esecuzione in vista del bene comune»; che, infine, essa è «una superiore attuazione che attinge i principi di azione non tanto dal diritto positivo ma o dal diritto naturale, o dalla carità che è 'plenitudo legis'»¹⁶⁶.

Condivido in tutto, osservando che proprio questa situazione realizza ipotesi di obiezione negli ordinamenti giuridici secolari e che questi le hanno ormai riconosciute, disciplinandole —in applicazione del principio della convertibilità dei pubblici doveri— secondo il modello del soddisfacimento in via alternativa di un medesimo dovere. Di fatti, per esemplificare con la obiezione al servizio militare, di fronte al dovere insopprimibile della solidarietà verso tutti i consociati, che, nel caso, si concreta in quello di difesa del Paese, all'obiettore, convinto seguace della non violenza e dell'assolutezza dell'imperativo religioso-morale del 'Non uccidere', è consentito di optare per il servizio civile: rispetto alla modalità generale, cogente nella maggioranza dei casi, di osservanza del precetto, è ammessa dall'ordinamento, in via singolare e in presenza del presupposto, da esso medesimo accertato, di incomprimibili convincimenti di coscienza, la sostituzione con altra specifica modalità di adempimento.

Il giurista secolare insegna —lo si è visto *supra*— che con siffatto sistema, di rinvio della norma dal caso generale a quello particolare, l'ordinamento salva la vigenza della norma e, riconoscendo nel concreto la libertà di coscienza, salva in definitiva se stesso: per l'adesione più convinta di tutti i suoi consociati all'imperativo giuridico della solidarietà e perché —anche questo ho già anticipato— riesce a contemplare simultaneamente e a rendere compatibili situazioni apparentemente contraddittorie: il presente della norma, voluta dalla maggioranza dei consociati, e il futuro della 'profezia', preteso ancora da pochi; a rendere attuali, valori forse non ancora generalmente diffusi.

Con il riconoscimento esplicito dell'obiezione di coscienza, analoghe considerazioni potrà svolgere il canonista per l'ordinamento ecclesiale; e potrà anche osservare che davvero si riescono a salvare in esso le esigenze della giustizia obiettiva, che non ci si acquieta col soddisfacimento del criterio meramente formale della certezza: nel che appunto, è —è già stato annotato da altri¹⁶⁷— il principio, la «regola fondamentale» del diritto ecclesiale.

Per tal ragione, l'epicheietico riconoscimento dell'obiezione di coscienza mai potrà qualificarsi «quasi una diminuzione del diritto»¹⁶⁸: essa dovrà

¹⁶⁵ Cfr. D. COMPOSTA, *La libertà ecclesiale e i diritti umani*, cit., p. 765. Del Medesimo vedasi anche *Libertà ecclesiale: appunti*, cit., p. 344.

¹⁶⁶ D. COMPOSTA, *op. e loc. ult. cit.*

¹⁶⁷ Cfr. E. CORECCO, *op. ult. cit.*, p. 849.

¹⁶⁸ E. HAMEL, *op. cit.*, p. 333.

infatti dirsi prevista e voluta dalle regole generali del diritto canonico e assicurare con la migliore applicazione possibile della singola norma e l'obbedienza *formale* del precetto, la partecipazione sentita, comunionale, dei fedeli all'ordinamento ecclesiale.

L'obiezione di coscienza, diritto riconosciuto e da riconoscersi pienamente nell'ordinamento ecclesiale¹⁶⁹, può anzi esservi, talora, un preciso dovere del fedele, perché —preferisco esprimermi con le ferme parole del Rahner— si deve «avere il coraggio (perché la funzione di un determinato membro della Chiesa datagli dallo Spirito può essere proprio questa) di pronunciare nella Chiesa un 'no'. ... E' necessario questo coraggio, anche quando, consci della propria limitatezza di giudizio, ci si deve dire che probabilmente, da parte della storia ulteriore della Chiesa, non si riceverà ragione completa...»¹⁷⁰.

16. E' a tutt'oggi netta, invece, la chiusura del magistero e della prevalente dottrina canonistica verso questo istituto. Paolo VI ha ricordato che la nuova codificazione, quantunque strumento pastorale informato a giustizia, non poteva non prevedere la rigorosa applicazione della norma e che «In eadem enim Ecclesia oportet 'omnia ... honeste et secundum ordinem fiant' (1 Cor. 14,40). Quapropter non est locus *objectioni ex conscientia*, quae oboedientiam ecclesialem dissolvat»¹⁷¹. Nella dottrina, perentoria è la conclusione del Bertrams: «In foro externo non admittitur sic dicta 'objectio conscientiae'»¹⁷².

Ma già da altri si è avanzato l'interrogativo se non si sia avuta sino ad oggi «forse una percezione un po' unilaterale dell'obiezione di coscienza, disconoscendo le condizioni della sua genesi all'interno dell'obbedienza cristiana»¹⁷³. A questo interrogativo io affiancherei l'altro —che è stato occasione e ragione di questa ricerca— se non vi sia anche un inesatto apprezzamento dei valori giuridici e sostanziali di questo istituto.

Che in tale concezione parziale sia ad es. incorso Paolo VI stesso trapasce all'evidenza dall'aver il pontefice pensato il fedele-obietto come solo capace di dissolvere la comunione ecclesiale; quale negatore radicale dell'ordine giuridico e spirituale della Chiesa.

Tale l'obietto di coscienza non è necessariamente; anche per lo *ius canonicum*, come è negli ordinamenti giuridici statuali, l'attuazione

¹⁶⁹ Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 284, si spinge ad affermare l'esistenza di un diritto al disaccordo anche in materia di fede. Egli mostra infatti di accettare l'opinione di W. RIESS, *Glaube als Konsens. Über die Pluralität und Einheit im Glauben*, München 1980, p. 171, che «Das relative Recht des Glaubensdissenses ist aber auch ein wirkliches Recht, insofern Glaubensdissens eine Form von Glauben — und damit Gewissenscheidung darstellt.»

¹⁷⁰ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷¹ PAOLO VI, *Ad Tribunalis S.R.R. Decanum* (4 febbraio 1977), cit., p. 150.

¹⁷² W. BERTRAMS, *De aspectu ecclesiologicalo*, cit., p. 524.

¹⁷³ Cfr. P. DE LOCHT, «La libertà dell'obbedienza nella chiesa», in *Concilium* (ed. it.), 1980, pp. 1537-1538.

piena di libertà di coscienza, mediante il riconoscimento dell'obiezione, può pensarsi più piena realizzazione dell'ordinamento medesimo. A provare siffatta compatibilità stanno le considerazioni, già prospettate, sui valori positivi dell'obiezione. Alle stesse aggiungerei ora che il canonista, al pari di ogni studioso di teoria generale del diritto, sa bene che «un ordinamento giuridico perfettamente omogeneo, unitario, ordinato, non esiste che nelle astrazioni dei giuristi formalisti, ma non appartiene al mondo reale dell'esperienza giuridica»; che si danno sempre «microordinamenti», portatori di un diritto negativo, che pur coesistendo con le strutture del diritto positivo, «realizzano una diversità di comportamenti»; che «fondamentale dicotomia» di ogni sistema normativo è il comprendere regole ed eccezioni¹⁷⁴.

Al rinvio, da regola ad eccezione, in che si sostanzia —come sopra si è visto— la disciplina normativa dell'obiezione, crederei non potersi sottrarre neppure l'ordinamento canonico, che sa essere ordinamento giuridico 'elastico' per eccellenza.

Occorre soprattutto riflettere su come la giuridicità ecclesiale debba essere il luogo privilegiato per l'affermazione della libertà del fedele. Il diritto non è infatti «der Gegenpol zur Freiheit, sondern ihre Voraussetzung und ihr Gehalt»¹⁷⁵; «praecipuum munus» del diritto canonico, lo ha insegnato Paolo VI, non è «ut comprimatur vel obnoscatur, sed ut stimulet, promoveatur, protegat veraeque libertatis spatium tueatur»¹⁷⁶.

Il principio della *obbligazione politica*¹⁷⁷, non legale soltanto, del consociato all'ordinamento è, finalmente, l'unico praticabile all'interno di un diritto di «adesione spontanea»¹⁷⁸, come quello della Chiesa, che, meno ancora degli ordinamenti secolari, può consentire ad una partecipazione del fedele meno piena, meno autentica —da «uomo dimezzato»¹⁷⁹, è stato anche detto—, disconoscendone le ragioni della retta coscienza.

¹⁷⁴ Cfr. V. FROSINI, *op. cit.*, pp. 643 e 647, secondo il quale «Deve escludersi il proposito di attribuire ad un ordinamento un carattere rigoroso di regolarità, di un ordine sistematico che viene contraddetto dalla sua flessibilità, ambiguità e adattabilità al terreno accidentato del reale, su cui l'ordinamento si colloca e si muove».

¹⁷⁵ J. RATZINGER, «Freiheit und Bindung in der Kirche», in *I diritti fondamentali del cristiano*, cit., p. 44.

¹⁷⁶ PAOLO VI, «Ad eos, qui Conventui Internationali interfuerunt, in urbe Roma favente Pontificia Universitate Gregoriana habito, exeunte saeculo ex quo Facultas Iuris Canonici eodem in Athenaeo constituta est (19 febbraio 1977)», in *A.A.S.*, 1977, p. 212.

¹⁷⁷ Cfr. V. FROSINI, *op. cit.*, p. 653.

¹⁷⁸ J. M. SETIÉN, «Persona umana e tutela dei suoi diritti nell'ordinamento canonico», in *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Opera collettiva a cura di V. FAGIOLG. CONCETTI, Firenze 1969, p. 120.

¹⁷⁹ Per F. ONIDA, *Contributo ad un inquadramento giuridico del fenomeno delle obiezioni di coscienza*, cit., p. 224, ad «una considerazione generale aprioristica» l'obiezione appare infatti la «risposta dell'uomo che non ammette di essere dimezzato e perciò impone con testimonianza di grave sacrificio personale, la propria coerenza morale nella ubbidienza a più alti comandamenti rispetto a quelli imposti dall'ordinamento giuridico statale».

17. L'accettazione dell'obiezione di coscienza, intesa come possibile atto epicheietico, all'interno dell'ordinamento ecclesiale, smentirebbe anche, in modo definitivo, la amara constatazione del Klein che il normativismo canonico è «eindimensional», che guardava alla «Freiheit des Menschen innerhalb einer umfassenden weitreichenden normativen Bindung»¹⁸⁰.

La sua proponibilità nel diritto ecclesiale, anche nei riguardi di decisioni amministrative dell'autorità, direi poi conseguire, all'insegnamento tradizionale della canonistica, solo che sappiano coerentemente trarsi le necessarie conclusioni dai principi-cardine, costituzionali, dell'ordinamento medesimo. Lo ha fatto, con la consueta lucidità, il Saraceni, che ha potuto così sostenere —e condivido— che «sarebbe da ritenere l'invalidità radicale, per violazione di un principio-base, così intrinsecamente finalistico» —l'essere la Chiesa «una società fondata sull'amore e dall'amore governata»—, di «un qualsiasi provvedimento che, in ipotesi, per il possibile divario tra l'astratto della previsione e la concretezza del caso, puntualmente, allo stesso disegno, disattendesse»¹⁸¹. A chi poi troppo temesse, da un punto di vista sociologico, la messa in crisi, per tal via, dell'autorità nella Chiesa, direi doversi riflettere anche sulla constatazione —non è mia, è dello Herranz¹⁸²— che, proprio nella società ecclesiale, «molte» delle possibili crisi di obbedienza hanno «ordinariamente origine in vere crisi di autorità».

Non può tuttavia tacersi la maggiore resistenza che la norma canonica presenta, rispetto a quella statuale, al rifiuto, sia pure per ragioni di coscienza, del consociato-fedele. Occorre pensare che essa è sempre (o tale dovrebbe sempre risultare) espressione, quando non diretta, almeno riflessa, della costituzione formale e materiale divina, su cui poggia l'intero ordine ecclesiale; che essa, oltre ad essere espressione *rationabilis* del legislatore ecclesiastico, è anche il segno tangibile e il portato storico della fede di tutto il popolo di Dio. Di fatti, in piena coerenza con l'insegnamento che la norma ecclesiale è sempre anche *ordinatio fidei*, è stato a ragione fatto osservare che la giuridicità del diritto della Chiesa «più di ogni altra ha forza vincolante perché profondamente radicata nella normatività stessa del c.d. diritto divino»¹⁸³.

Osserverei peraltro al riguardo che è anche insegnamento istituzionale nella dottrina canonica che l'«obbligo integrale» di osservanza della norma scaturisce per i *subditi canonum* soltanto dal diritto divino positivo e naturale, e soltanto dopo l'«esplicita e formale proclamazione di esso da parte degli organi competenti della Chiesa (il Pontefice ed il Concilio con il

¹⁸⁰ J. KLEIN, *op. cit.*, p. 164.

¹⁸¹ G. SARACENI, *Per una visione giuridica della pastorale*, cit., p. 275.

¹⁸² J. HERRANZ, «Autorità, libertà e legge nella comunità ecclesiale», in *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, cit., p. 99.

¹⁸³ E. CORECCO, *Valore dell'atto*, cit., p. 850.

Pontefice)»¹⁸⁴. Quanto alla residua legislazione umana, conoscere l'ordinamento medesimo la consuetudine *contra legem*, ammissibile precisamente perché —sia consentito rifarmi a conclusioni cui sono pervenuto riflettendo altra volta sul tema— essa null'altro è che la estrinsecazione e la concretizzazione storica particolare del *sensus fidei* di tutto il popolo di Dio, infallibile anche *in agendo*¹⁸⁵.

Può concludersi, ormai: possibile valore, dunque, anche spirituale, 'religioso', del riconoscimento epicheietico dell'obiezione, in quanto concreta attuazione del principio della libertà di una coscienza rettamente ispirata. Quest'ultima, del resto, libertà del «nucleo più segreto e ... sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria»; nel quale l'uomo conosce la vera legge, quella «che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo»; nella fedeltà al quale «i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale» (GS., n. 16).

«Gewissensfreiheit», allora, per davvero «Kern aller Freiheit»¹⁸⁶; una *libertas conscientiae* che realmente si riferisce alla sostanza dell'uomo, ente spirituale-corporale e che «habet valorem absolutum ex eius ordinatione directa ad Deum neque medium est ad finem aliorum»¹⁸⁷; che assicura la «inalienabilità» della persona umana¹⁸⁸ e nella quale si realizzano simultaneamente la «Verbindlichkeit der verstandenen Wahrheit» e la «Möglichkeit der Selbstverwirklichung» dell'uomo¹⁸⁹.

Dal punto di vista della fede, la libertà di coscienza trova fondamento nella lucida consapevolezza del nostro possesso incompiuto della verità; della «continua adeguazione inadeguata» della verità cristiana stessa «al mistero di Cristo nella storia»¹⁹⁰. Dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiale essa risponde all'«appello di democratizzazione della chiesa», reclamato dalla «legge storica dell'intimo intreccio fra chiesa e società umana»¹⁹¹; è l'«apertura ai segni dei tempi» di una Chiesa, che «preferisce di nuovo la medicina della misericordia a quella della severità»¹⁹²; è risposta ecclesiologicamente impareggiabile, perché mediante il giudizio della coscienza il fedele rafforza la sua partecipazione alla comunione eccle-

¹⁸⁴ Cfr. P. GISMONDI, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Milano 1973, pp. 75-76.

¹⁸⁵ Cfr. R. BERTOLINO, *Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise*, cit., in particolare p. 231.

¹⁸⁶ J. RATZINGER, *Freiheit und Bindung in der Kirche*, cit., p. 52.

¹⁸⁷ W. BERTRAMS, *De relatione inter episcopatum et primum*, cit., pp. 14-15.

¹⁸⁸ W. HUBER, *op. cit.*, pp. 536-537.

¹⁸⁹ H. MÜLLER, *Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung?*, cit., p. 459.

¹⁹⁰ P. G. CAMAIANI, «La libertà nella Chiesa», in *Humanitas*, 1969, p. 261.

¹⁹¹ R. PESCH, «Fondamenti neotestamentari per una forma democratica di vita ecclesiale», in *Concilium* (ed. it.), 1971, p. 461.

¹⁹² S. BERLINGO', «Rapporti di esistenza tra carità e diritto», in *Monitor Ecclesiasticus*, 1973, p. 133.

siale¹⁹³; è, infine, radicata solidamente nella realtà umana e nella storia della salvezza escatologica, perché, come è stato detto con felice intuizione, «la libertà della coscienza cristiana, dove si ascolta la voce di Dio, non è astratto solipsismo», ma, quale «libertà di manifestazione e di azione esterne» si traduce sempre «nella Chiesa e attraverso la Chiesa»¹⁹⁴.

La libertà di coscienza, pertanto, come valore pieno, religioso e umano, «al vertice di ogni vita spirituale autentica»¹⁹⁵; dal punto di vista sociale, consente al fedele, «valorizzato e sensibilizzato», un impegno maggiore, dinamico, nella costruzione della *communio* ecclesiale¹⁹⁶; dal punto di vista personale, consente all'uomo di volgersi alla profonda interiorità del suo cuore, «là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori, là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino» (*GS.*, n. 14) e gli assicura il raggiungimento della salvezza: poiché è certamente vero che non si salva chi, incorporato alla Chiesa, vi stia col 'corpo' soltanto, non con il 'cuore' animato dalla carità (*LG.*, n. 14), che il credente sa essere la più alta osservanza, il più intenso adempimento della legge cristiana.

¹⁹³ G. LESAGE, *op. cit.*, pp. 1144-45.

¹⁹⁴ G. SARACENI, *Notazioni problematiche*, cit., p. 402.

¹⁹⁵ G. SARACENI, *Per un tentativo di concezione essenziale della libertà giuridica nella Chiesa*, cit., p. 122.

¹⁹⁶ C. RIVA, *op. cit.*, p. 28.