

# Il Diritto penale canonico tra *ius puniendi* e *munus tutandi*<sup>1</sup>. Un apporto metodologico dalla Teologia del Diritto canonico

[lite version for speaking at CUA - Washington, sept. 2014]

## 1. UN PROBLEMA DI PRINCIPIO

L'affermazione di principio del Can. 1311<sup>2</sup> con cui si dichiara il “diritto nativo e proprio” della Chiesa di “sanzionare” i suoi membri “delinquenti” pone *evidenti problemi* nell'esprimere una realtà certamente *originaria* ed *autonoma* della Chiesa<sup>3</sup>, per quanto in modalità molto diversa da come oggi espressa (e comprensibile).

È palese per molti lo stridore della solenne proclamazione dello “*ius Ecclesiae puniendi*” rispetto alla parola chiave del Vangelo e all'imperativo dello stesso Gesù Cristo: *perdono!* Sempre (settanta volte sette – Mt 18,22), comunque (neanche io ti condanno – Gv 8,11), pure agli uccisori (Lc 23,34)! Questa, d'altra parte, è stata la “buona novella” (= il Vangelo) di cui Gesù Cristo si è fatto portatore tra gli uomini.

Non di meno anche le parole d'ordine del Pontificato in corso vanno con sicurezza in quella direzione: *accoglienza e perdono*; non tuttavia per mere questioni di “sensibilità soggettiva” ma per ragioni specificamente “dogmatiche”, come scrive Papa Francesco nella sua “*Evangelii Gaudium*”: la Chiesa «non è una *dogana*, è la *casa paterna* dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa»<sup>4</sup>. E ciò senza interruzione rispetto alla più radicata consapevolezza ecclesiale che nel Can. 2214 del CIC-17 (fonte sostanziale dell'attuale) incorporava molto utilmente una lunga citazione testuale del Concilio di Trento che ricordava ai Vescovi ed a tutti gli Ordinari «*se pastores non percussores esse*»<sup>5</sup>.

Allo stesso tempo davanti alle reazioni ecclesiastiche a determinati comportamenti palesatisi in modo gravissimo negli ultimi decenni, continua a levarsi, anche dall'esterno, lo stesso coro ambiguo di dubbi e richieste circa la necessità d'intervenire autonomamente (e preventivamente) da parte della Chiesa<sup>6</sup> per contrastare al proprio interno specifiche condotte di palese e condivisa gravità anche sociale e non solo ecclesiale.

Come, dunque, possono stare insieme queste cose all'interno della Chiesa? Compassione, accoglienza, perdono, misericordia, per tutti (secondo il Vangelo) ... e “punizione” per i battezzati (secondo il Diritto)?

<sup>1</sup> Termine poco utilizzato corrispondente al gerundio presente di “*tūto, tūtas, tūtāre*” = tutelare.

<sup>2</sup> Can. 1311 «*Nativum et proprium Ecclesiae ius est christifideles delinquentes pœnalibus Sanctionibus cœercere*».

<sup>3</sup> Non derivata, cioè, da altri poteri ed Autorità ad essa estranei né, a maggior ragione, superiori.

<sup>4</sup> FRANCISCUS PP., Exhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, Città del Vaticano, 2013, n. 47 (corsivi non originari).

<sup>5</sup> Can. 2214.

<sup>6</sup> Assenza d'intervento “autonomo” e “preventivo” imputata spesso come vera Colpa giuridica e causa di condanne ad ingentissimi risarcimenti per “danno”.

Da una parte uno *specifico Sacramento* per il perdono e dall'altra una *specifica Normativa* per la punizione. Per di più entrambi espressamente oggetto di Norme giuridiche all'interno della stessa Legge generale ordinaria della Chiesa, i Libri IV e VI del CIC.

È inevitabile, pertanto, chiedersi se un tal problema sia soltanto *formale*, in quanto meramente *linguistico-espressivo*<sup>7</sup>, oppure *sostanziale*<sup>8</sup>.

È poi corretto parlare – come fa ordinariamente la dottrina – di “*ius puniendi*”, oppure occorrerebbe maggiore attenzione al linguaggio effettivo del Legislatore che parla, da almeno un secolo, di “*pœnalibus Sanctionibus cœercitio*”? “Punizione” e “coercizione”, infatti, sono la stessa cosa? Anche nella Chiesa?

Le presenti note si limiteranno ad un approccio dal *punto di vista metodologico* indicando soltanto i maggiori tratti portanti di un efficace percorso di ricerca da svolgersi in altra sede e col ricorso a ben altri strumenti ‘tecnici’, tanto scritturistici che canonistici.

## 2. UNA SISTEMATICA DI SOLUZIONE

### 2.1 La Teologia del Diritto canonico

Un tema pratico e contenutistico come il presente permette di mostrare la piena plausibilità – oltre che la specifica funzionalità e reale utilità – della “Teologia del Diritto canonico” in chiave “metodologica”<sup>9</sup>, secondo una prospettiva che non cerca il “fondamento teologico” del Diritto (canonico), cioè: *perché* esso esista o debba esistere dal punto di vista della fede o di Dio stesso, ma che indaga la *correttezza teologica strutturale* di una necessaria *soluzione istituzionale* (com'è quella giuridica) ad un reale problema che affligge la vita della Comunità cristiana.

Scopo precipuo delle presenti note è offrire la possibilità di confrontare sommariamente dal punto di vista metodologico le due linee epistemologiche maggiormente attive in materia, offrendo una concreta – e credibile – opportunità di “identificazione” e promozione della Disciplina stessa<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Poiché la formula “*ius puniendi*”, suona male.

<sup>8</sup> Nel senso che un vero “*ius puniendi*” non può esistere nella Chiesa.

<sup>9</sup> Cfr. P. GHERRI, *Teologia del Diritto canonico: identità, missione e statuto epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXX (2007), 358-361.

<sup>10</sup> Un inquadramento della quale è proposto in: P. GHERRI, *Teologia del Diritto canonico: note per individuare la nuova Disciplina accademica*, in *Ius canonicum*, XLV (2005), 693-754; P. GHERRI, *Teologia del Diritto canonico: identità, missione e statuto epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXX (2007), 333-380.

## 2.2 Approccio fondativo

In una prospettiva di stampo fondazionale il tema dello *ius puniendi*, con cui tendenzialmente s'identifica il nucleo più profondo del Diritto penale canonico, viene solitamente affrontato alla luce della più che ragionevole domanda sulla sua *legittimità* e *legittimazione* in capo alla Chiesa attuando un processo di *deduzione inversa* che risalga dall'elemento terminale (= il contestato *ius puniendi*) ad una sua sufficiente "legittimazione"... per quanto una vera "fondazione" sia di tutt'altra natura.

In tal modo il percorso logico da effettuare si presenta già espressamente vincolato nello scopo stesso della propria attività: dimostrare che lo *ius Ecclesiae puniendi* è legittimo (cfr. Can. 1311). Concretamente quest'attività si traduce nella creazione di un sillogismo in cui lo *ius Ecclesiae puniendi* sia parte della "premessa maggiore" e la sua legittimità sia la "conclusione": entrambe già "note" sin dall'inizio poiché è questa la struttura intrinseca del sillogismo nella sua originaria (e mai mutata) funzione 'didattica' e non 'cognitiva'. In tal modo, noti gli estremi del percorso, si tratta – soltanto – di tracciare la strada che li connetta in modo generalmente condivisibile per chi ascolta: la "premessa minore" che permetta di predicare/asserire il contenuto della conclusione in rapporto alla premessa maggiore<sup>11</sup>.

La *deduzione* da operare è però "inversa" poiché, in questo caso specifico, la premessa maggiore non contiene un'affermazione "generale" che diverrebbe "particolare" nella conclusione... offrendo così un sillogismo valido, ma una sorta di suo contrario, in cui la premessa maggiore è già un "particolare". Questa peculiarità – essenziale dal punto di vista logico! – tuttavia non viene di solito considerata nella pratica apologetica (spesso retorica anziché scientifica), interessata ad argomentare anziché a "dimostrare".

Tre sono, generalmente, gli ambiti per tale ricerca: quello storico/fattuale, quello teoretico, quello teologico, secondo la gerarchia gnoseologica 'classica' adottata anche nelle varie Scolastiche: *ens, esse, Deus... Historia, Philosophia, Theologia*, in un crescendo della referenza autoritativa che dovrebbe lasciar senza repliche anche l'interlocutore più dubbioso.

- Nell'ambito storico/fattuale ci si muove all'interno di un approccio sostanzialmente retrospettivo che risale dagli Istituti giuridici vigenti a quelli che li hanno preceduti lungo i secoli, confermando così una concreta plausibilità di fatto, tanto degli stessi Istituti che della loro necessità e, pertanto, sostanziale appropriatezza alla storia ecclesiale.
- Nell'ambito teoretico generale (= filosofico) si ricorre alle varie teorizzazioni proprie della c.d. Teologia politica (in quanto Filosofia della legittimazione dello Stato<sup>12</sup>) in una prospettiva pienamente compiutasi nello *Ius publicum ecclesiasticum* che, partendo dalla comune base ontologica degli Stati moderni (= la *societas*

<sup>11</sup> Il tutto, in realtà, in modo molto approssimativo poiché la struttura del sillogismo formale-modale (la chiave di volta della c.d. *Logica minor*, imperante) vorrebbe si trattasse di *sole* proposizioni copulative che esprimano cioè una "predicazione" diretta (soggetto + "è/sono" + predicato).

<sup>12</sup> Cfr. C. DOTOLÒ, *Teologia politica*, in *Lexicon*, 1054.

*iuridice perfecta*), applica – come effettivamente fatto – alla Chiesa gli stessi presupposti e le stesse conseguenze, rafforzati dall’eminenza del fine ecclesiale (*societas necessaria*) rispetto a tutti i fini umani<sup>13</sup>.

- Ultimo filone dimostrativo, ed eccellenza del ragionamento tipicamente ‘ecclesiastico’<sup>14</sup>, è la motivazione espressamente “teologica” (*rectius*: divina) da rinvenirsi, per quanto possibile, a livello biblico in qualche affermazione o almeno gesto dello stesso Signore Gesù, fondatore della Chiesa, suo legislatore e fonte primordiale e definitiva di ogni “potere in cielo e sulla terra” (*Mt 28,18*) affidato alla sua Sposa. In mancanza, poi, dell’apporto espressamente evangelico potrebbe comunque essere utile qualche elemento neo-testamentario (= apostolico)<sup>15</sup> o anche solo magisteriale (= pontificio).

L’utilità di comparare questa prima via metodologica con la seconda che verrà di seguito più ampiamente illustrata, suggerisce di focalizzare l’attenzione specificamente sul terzo ed ultimo filone argomentativo: quello ‘teologico’ che, se in vari casi non risulta di immediata realizzabilità, nel caso presente appare invece piuttosto emblematico, in riferimento al c.d. *potere delle chiavi* che da Cristo stesso conduce sino all’asserita legittimità dello *ius puniendi* ecclesiale<sup>16</sup>. In effetti la “*potestas solvendi et ligandi*”, tanto di Pietro che di tutti gli Apostoli (cfr. *Mt 18,18*), contiene già ogni cosa... per Diritto divino positivo: «tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli e ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» (*Mt 16,19*).

Con ogni evidenza dunque, e reiteratamente, Cristo stesso avrebbe consegnato in modo deliberato, consapevole e volontario, a Pietro ed agli Apostoli tutti un “potere di legare” la cui efficacia, non solo non risulta limitata a nessun elemento specifico (si consideri l’uso del “tutto ciò”), ma si estende addirittura all’eternità, cosicché quanto “legato” nella/dalla Chiesa resti legato anche presso Dio... in eterno!

Non sono ammissibili dubbi o esitazioni in merito: lo *ius Ecclesiae puniendi* sarebbe assolutamente fondato – oltre che legittimato – dalla *potestas solvendi et ligandi* attestata in *Mt 16,19* e *Mt 18,18*. Lo *Ius divinum positivum* garantisce!

Non di meno, tuttavia, un approccio teologicamente consapevole dovrebbe considerare il fatto che le due affermazioni pressoché identiche presenti in Matteo hanno anche un sostanziale parallelo – e pertanto una ulteriore conferma quanto a “fondamenti” – in *Gv 20,23*, dove però, il matteoano “tutto ciò” si traduce e limita ai soli “peccati”... come, in realtà, era già *ex natura rei* in *Mt 18,18*. Peccati, per di più, difficili da individuare nella loro portata generale o individuale: [a] qualunque peccato di qualunque battezzato oppure [b] solo quello di un fratello verso un altro? Il testo di *Mt 18,15* infatti *non è ben definito* poiché l’espressione “*εις σε*” «manca in autorevoli manoscritti, come B S, provenendo probabilmente dal v. 21 (per analogia)»<sup>17</sup>; la differenza però è importante poiché occorre capire se la *correptio* riguarda *ogni* peccato che un battezzato può commettere (in

<sup>13</sup> Le diverse “*Institutiones Iuris publici ecclesiastici*” pubblicate dalla metà dell’Ottocento fino al Concilio Vaticano II (Soglia, Tarquini, Cavagnis, Gasparri, Ottaviani) percorrono sempre questa strada.

<sup>14</sup> Da intendersi in riferimento agli “ecclesiastici” (= chierici cattolici).

<sup>15</sup> Senza disdegnare anche apporti veterotestamentari di vario genere, purché in qualche modo ‘utili’... almeno per assonanza.

<sup>16</sup> «*No podemos olvidar la Ley divino-positiva contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que sustenta los principios fundamentales del derecho a castigar de la Iglesia*». J. BERNAL, “Decrecho penal canónico”, in *DGDC*, III, 172.

<sup>17</sup> F. POGGI - M. ZAPPELLA (edd.), *Nuovo Testamento interlineare. Greco, Latino, Italiano*, nuova ed. riv. e agg., Cinisello Balsamo (MI), 2014, 165.

assoluto) oppure *solo* quello contro la persona “offesa” (relativo). La “Vulgata”, tanto “Clementina” (del 1592) che “Nova” (del 1979), incorpora “*in te*” (= “εις σε”) costituendo ad ogni buon conto la versione “ufficiale” del testo biblico: quella utilizzata dal Magistero; in essa così il peccato oggetto di *correptio* è solo quello relativo e non l’assoluto!

Allo stesso modo non si può trascurare neppure l’estrema differenza che intercorre tra il “legare” (= δεω) usato da Matteo in entrambe le formulazioni ed il “ritenere” (= κρατεω) usato da Giovanni. Ben diverso, in effetti, è il “legare” in conseguenza di un peccato e il “lasciar legato” in conseguenza del peccato stesso: azione proattiva la prima (= si lega ciò che era sciolto) azione non-attiva la seconda (= non si scioglie ciò che è già legato).

Secondo la Tradizione, si tratta di un *unico ed identico* “evento teologico” (così che sia impossibile divaricare e contrapporre le due posizioni) come confermato dal celebre passo agostiniano secondo cui proprio in *Mt 16,19* «*Petri excellentia praedicatur [...] quod omnibus traditum est*», poiché «*has enim claves non homo unus, sed unitas accepit Ecclesiae*»<sup>18</sup>.

Sulla “materia”, poi, di tale attività i dubbi teologici non esistono: si tratta dei peccati! Allo stesso modo che il “solvere” (o il non farlo) risulta assolutamente prevalente – e sostitutivo – del “ligare”<sup>19</sup>. Non di meno rimane indeterminato – o comunque non univoco – il reale significato delle “chiavi” come strumento adatto a “legare”... ad eccezione, infatti, del carcere in cui “legare” e “chiudere a chiave” sono di fatto sostanzialmente equifunzionali, la “chiusura a chiave” conserva significati più adatti ad indicare la “messa in sicurezza”, la “protezione”, la “custodia”.

Il che ‘diluisce’ notevolmente la posizione fondativa precedente...

Quanto, poi, alla “natura” – e subordinata funzione – delle proposizioni di Gesù nei due brani in questione va osservata l’evidente assenza degli elementi “potestativi” generalmente adottati in sede dottrinale.

- In *Mt 18,18* si tratta di una “dichiarazione”: “αμην” (= in verità) che appare esplicitativa di quanto indicato in precedenza circa i tre ‘gradi’ della correzione del fratello peccatore. La differenza con *Mt 16,19* è evidente: per le “chiavi” si parla di vera e propria “consegna”... e il significato delle chiavi non è equivocabile rispetto all’ambito potestativo.
- In *Gv 20,23* Gesù “trasmette/infonde” lo Spirito Santo: il Paraclito – che è Dio col Padre ed il Figlio – che doveva prendere il posto stesso di Gesù tra i discepoli (cfr. *Gv* ■). Non si tratta né di “potere” né di “potestà”... tanto meno giuridici, ma di una presenza (e realtà) assolutamente “teologica”.
- Nella stessa prospettiva dev’essere letto anche *Mt 28,18*, in cui “πασα εξουσια” (*omnis potestas*) non è l’oggetto del conferimento agli Apostoli ma il fondamento ed il rafforzamento del mandato loro affidato per la missione evangelizzatrice: un mandato assolutamente vincolante ed autoritativo *ratione mandantis*.

<sup>18</sup> A. AUGUSTINUS, *Sermo CCLXXXV, in natali Apostolorum Petri et Pauli*, in J.P. MIGNE (cur.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, XXXVIII, Paris, \_\_, col. 1349, c. II.

<sup>19</sup> Al punto che, sotto il profilo teologico, sarebbe più corretto parlare di “*potestas solvendi et non solvendi*”.

## 2.3 Approccio metodologico

In tutt'altra prospettiva l'approccio metodologico, anziché cercare il “perché” (= legittimazione/fondazione) dei comportamenti istituzionali o giuridici *già posti in atto* dalla Chiesa, s'interroga sul “come” della ‘risposta’ ecclesiale alle circostanze interne ed esterne che coinvolgono la sua *identità e missione* in ogni “qui/ora”.  
Peccati e Delitti compresi.

### 2.3.1 Criteri e prospettive

Ciò che occorre mettere a fuoco non è uno specifico Istituto o principio giuridico (nel caso attuale lo *ius puniendi*) ma i criteri fondamentali di soluzione della problematica concreta che rende difficile o addirittura mette a rischio la *sopravvivenza* o, più radicalmente, l'*identità* stessa della Comunità cristiana.

Non si tratta di chiedersi (per il Legislatore ma anche per la Comunità come tale) se si possieda o no il “diritto”, la “facoltà” o cos'altro per intervenire avverso condotte disgregative e compromissorie della vita ed identità ecclesiale, ma di comprendere *che cosa* stia accadendo, *quali* ne siano le origini/cause, *quali* le conseguenze individuali e comunitarie e, da ultimo, *se sia* moralmente e fisicamente possibile per la Comunità cristiana come tale assumere provvedimenti efficaci in merito... e *qual* genere di provvedimenti, almeno compatibili con la sua identità evangelica.

Detto in termini più pratici: si tratta di partire dalla domanda sulla *consistenza* ed *identità* di quanto effettivamente presente nella vita ecclesiale (= la condotta inadeguata, in questo caso) cercando, attraverso l'applicazione di quattro criteri/principi generali di origine e consistenza teologica quali l'*immanenza*, l'*ermeneutica*, la *contestualità* e l'*integrazione*<sup>20</sup>, di verificarne la reale incidenza sull'identità della Chiesa stessa, per poi indicarne possibili vie – eventualmente anche giuridiche – di soluzione.

Venendo, pertanto, allo *ius Ecclesiae puniendi*, proposto dalla dottrina quale principio giuridico canonico e – pretesamente – legittimato *de Iure divino positivo ac de pontificio Magisterio*, la prima domanda da porsi riguarda la sua *compatibilità di principio* col “Vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio” (cfr. *Mc* 1,1) giunto alla Chiesa e da essa sancito normativamente nella quadruplice presentazione “secondo”<sup>21</sup> gli Evangelisti canonici.

- Esiste nei Vangeli un mandato *espressamente punitivo* affidato da Cristo alla Chiesa?
- Esistono – *e contrario* – affermazioni di principio (o anche solo fatti dogmaticamente rilevanti) che possano portare ad escluderlo con maggiore o minore probabilità o certezza?

<sup>20</sup> Cfr. P. GHERRI, *Teologia*, 367-369.

<sup>21</sup> Formula *teologica* e non semplicemente espressiva assolutamente indispensabile per mantenere indubitabile l'*unicità* ed *unità* del Vangelo che “è” uno solo ed “è” quello di Gesù Cristo ed “è” Gesù Cristo.

Il dimostrabilissimo esito negativo della ricerca pone in evidenza che la domanda è, quanto meno, sbagliata... se non completamente priva di alcun senso.

Ciò impone d'impostare in tutt'altro modo la ricerca, suggerendo innanzi tutto l'utilizzo di un *approccio induttivo*<sup>22</sup> che parta dai testi evangelici e, attraversando l'intero Nuovo Testamento, metta in evidenza quali siano stati gli eventuali elementi 'critici' nella vita della Chiesa apostolica e le soluzioni (o linee di soluzione) in essa adottate.

- In questa prospettiva si è già visto come la questione "punibilità" non sia compatibile con la "potestà" evangelicamente fondata (cfr. *Gv 20,23*): la seconda, infatti, dal punto di vista evangelico, non può contenere né esprimere la prima... anche se ciò avviene ordinariamente nel campo giuridico civile in cui proprio la punizione è una delle concretizzazioni e manifestazioni 'tipiche' della potestà... «tra voi, però non è così» (*Mc 10,43*).

- La stessa questione dello *sciogliere* e del non-farlo in riferimento ai peccati non può essere affrontata in modo isolato rispetto al resto del messaggio evangelico, né essere compresa autonomamente. Il contesto in cui Matteo la riporta al Cap. 18 pare abbastanza chiaro in merito: la colpa di cui non si chieda la "remissione" rimane tale. Mentre, al contrario, quella di cui la remissione è chiesta anche sette volte al giorno dev'essere rimessa: «Se il tuo fratello commetterà una colpa, rimproveralo; ma se si pentirà, perdonagli. E se commetterà una colpa sette volte al giorno contro di te e sette volte ritornerà a te dicendo: "Sono pentito", tu gli perdonerai» (*Lc 17,3b-4*)<sup>23</sup>.

## 2.3.2 Analisi e sue conseguenze

### 2.3.2.1 Gesù

Il primo 'elemento' cui dedicare attenzione è senza dubbio l'insegnamento – orale e fattuale – di Gesù stesso: un insegnamento esplicito, per quanto spesso indiretto come nel caso delle parabole, un insegnamento che – su questo tema – gode specifiche 'garanzie' di autenticità, almeno nel proprio nucleo portante... un'autenticità che emerge dalla strutturale differenza tra quanto rinvenuto e trasmesso dagli Apostoli sulla sua bocca e quanto *umanamente ammissibile*. *Mt 18,21-22* ne costituisce la prova più esplicita ed inequivocabile: «Allora Pietro gli si avvicinò e gli disse: "Signore, se il mio fratello commette colpe contro di me, quante volte dovrò perdonargli? Fino a sette volte?". E Gesù gli rispose: "Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette"». Umanamente inammissibile.

Quelli di Gesù, però, non sono atteggiamenti e comportamenti superficiali e qualunquistici, in fondo a-morali, in cui ogni cosa ed il suo contrario sono indifferenti; per Gesù, infatti, l'idea di *peccato* è molto chiara né si

<sup>22</sup> Mentre quello illustrato in precedenza era deduttivo, per quanto non correttamente.

<sup>23</sup> Contesto e struttura fanno comprendere anche il brano lucano nella linea del peccato 'relativo' (= "εις σε") già indicata per *Mt 18,15*.

trova nel suo comportarsi ed insegnare alcuna ambiguità in proposito: basti pensare alla Samaritana coi suoi cinque mariti (Gv 4,18) o al paralitico della piscina di Betzà cui rivolse il monito «Non peccare più, perché non ti accada qualcosa di peggio» (Gv 5,14). Il peccato verso il prossimo ostacola addirittura il rapporto cultuale con Dio (cfr. Mt 5,23-24) a causa dello sfasamento strutturale tra osservanza del primo e del secondo “Comandamento” (cfr. Mt 22,37-40).

Il *perdono*, o meglio: la *salvezza* dal peccato (cioè la *non-condanna* – anche da parte di Dio stesso) è il vero cuore del Vangelo di Gesù; un cuore che la riflessione giovannea evidenzia ed incrementa proprio in prospettiva costitutiva e non solo operativa (come maggiormente visibile nei Vangeli sinottici). L’epilogo del dialogo con Nicodemo è definitivo in merito:

«Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell’unigenito Figlio di Dio» (Gv 3,16-18).

Al tempo stesso *perdono* e *non-condanna* non danno spazio a nessun disimpegno né irrilevanza riguardo al peccato; il contesto di Mt 18 è chiarissimo: il fratello che commette colpa deve essere richiamato a tre ‘livelli’ incrementali (tu per tu, due o tre testimoni, l’assemblea/*ekklesia*) dopo di che va trattato come un pagano o un pubblicano, una persona che non ha conosciuto Cristo e la sua salvezza... uno, cioè, da rievangelizzare.

Non di meno Gesù è chiarissimo anche sull’esistenza e rigore di un *giudizio finale* sulle opere di ciascuno (cfr. Mt 16,27. 25,31-46) e sulla precarietà della condizione di ciascuno in vista di esso: molti sono chiamati, pochi eletti (Mt 22,14). Il rimanere o l’essere gettati fuori – nelle tenebre – dove «sarà pianto e stridore di denti» (Lc 13,27; Mt 8,12. 13,42. 13,50. 22,13. 24,51. 25,30) non è un puro espediente letterario: esiste una vera e propria esclusione definitiva dalla salvezza di Dio! Una esclusione alla quale Dio stesso cerca di sottrarre il maggior numero possibile di uomini chiamandoli a conversione, in Cristo (cfr. Lc 13,6-9. 15,1-32).

Anche le parole sullo “scandalo” arrecato ai ‘piccoli’ sono fortissime: «Chi [...] scandalizzerà uno solo di questi piccoli che credono in me, gli conviene che gli venga appesa al collo una macina da mulino e sia gettato nel profondo del mare» (Mt 18,6) e continua: «Guai al mondo per gli scandali! È inevitabile che vengano scandali, ma guai all’uomo a causa del quale viene lo scandalo!» (Mt 18,7).

Il giusto comportamento sollecitato e promosso da Gesù in riferimento al peccato non è affatto la *condanna/punizione* (di un altro) ma la *conversione* (propria).



### 2.3.2.2 L'attività apostolica in generale

L'attività apostolica, presentataci al di fuori dei Vangeli, offre ulteriori elementi per esplicitare e chiarire i *criteri concreti* individuati ed applicati nella Chiesa delle origini [a] per *rimanere fedele* alla propria *identità* (coincidente col mandato stesso del Signore Gesù) e, al contempo, [b] *far fronte a condotte inadeguate* sia di singoli che di intere comunità; condotte inadeguate da comprendere più nella linea dello “scandalo” (σκανδαλον) nei confronti della Comunità di fede che non del “peccato” considerato in capo al suo autore.

“*Scandalon*” d'altra parte è l'*inciampo*, la pietra dissestata lungo la strada, il mattone sconnesso nel pavimento, che ostacola il quieto cammino, inducendo la caduta dei più deboli (nella fede): la questione degli “idolotiti” affrontata da Paolo nella prima Lettera ai Corinzi è emblematica, non meno della “spiegazione” adottata per l'intervento contro l'incestuoso di Corinto (v. *infra*).

«Ed ecco, per la tua conoscenza, va in rovina il debole, un fratello per il quale Cristo è morto! Peccando così contro i fratelli e ferendo la loro coscienza debole, voi peccate contro Cristo. Per questo, se un cibo *scandalizza* il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare *scandalo* al mio fratello» (1Cor 8,11-13).

«E voi vi gonfiate di orgoglio, piuttosto che esserne afflitti [...] Non è bello che voi vi vantiate. Non sapete che un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta? Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova, poiché siete azzimi» (1Cor 5,2a.6-7a).

È questa, d'altra parte, la prospettiva originaria sottesa agli interventi apostolici: evitare che all'interno delle Comunità cristiane non tanto “accadano” (*ut in singulis*) ma *prendano piede* (*ut in pluribus*) condotte deviate – ma soprattutto devianti – tali da trascinare fuori della corretta fede le stesse Comunità. Un problema che rileva non principalmente per le singole condotte personali ma per i “fondamenti” teorici e dottrinali che le sostengono e che rischiano di diffondersi inquinando la fede delle Comunità. Non la Morale ma il “dogma” è in pericolo e con esso l'identità stessa della Chiesa: non si tratta di questioni “disciplinari/penali” (individuali) ma “teologiche” (generali) nelle quali non è in gioco una – eventuale – *potestas Ecclesiae* ma la *veritas Evangelii*. Il quadro neotestamentario è chiaro in merito: tanto Paolo che Giovanni hanno lottato strenuamente<sup>24</sup> contro evidentissime influenze e devianze (soprattutto gnostiche) che minacciavano sin dalle origini l'annuncio del *kerigma* evangelico nel mondo ellenistico giungendo a significative infiltrazioni nelle Comunità cristiane con devianze verso comportamenti licenziosi ed immorali di cui anche gli scritti giovannei (Lettere ed Apocalisse) danno chiara testimonianza (v. *infra*).

A questa componente problematica ‘primaria’ (di carattere dogmatico) se ne affianca una seconda in riferimento alla condotta di specifiche figure ecclesiali: il “lupi rapaci” di cui parla Paolo in At 20,29 e specifici individui cui si riferisce Giovanni in 3Gv 9. Per quanto non sia dato di conoscere come concretamente ci si sia poi comportati verso tali soggetti, è intuibile che qualche provvedimento possa essere stato adottato nei loro confronti; provvedimenti connessi al “ruolo ecclesiale” più che alla “persona” in sé, manifestando così un'attenzione prettamente tutoria della Comunità ecclesiale piuttosto che ‘punitiva’ di qualche singolo.

<sup>24</sup> Cfr. R. PENNA, *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Roma, 2013, 305-315 (Capitolo ventiduesimo intitolato: *Il caso degli “idolotiti” in Ap 2,14.20: un test sulla sorte del cristianesimo dall’Apostolo Paolo al veggente Giovanni*).

### 2.3.2.3 Gli interventi apostolici

- a) Il primo fatto cui dare attenzione è senza dubbio quello riguardante Anania e Saffira, al Cap. 5 degli Atti degli Apostoli: fatto che ha attirato l'interesse dei "penalisti" canonici *prima facie* per le evidenti conseguenze di una condotta inadeguata all'interno della Comunità cristiana, condotta che ha visto implicato lo stesso Apostolo Pietro. A tal proposito, tuttavia, non è superfluo osservare che non si parla affatto di un giudizio né di una condanna (che sarebbe "a morte"! ) da parte di Pietro ma di *interpretazione* e *profezia* di quanto il giudizio stesso di Dio stava già realizzando quale risposta concreta ad un evidente "peccato contro lo Spirito Santo" (cfr. *Mt* 12,31-32), vero referente, custode e Signore della Chiesa, secondo la Teologia lucana. Una questione espressamente spirituale e teologica completamente spoglia di qualsiasi elemento 'potestativo' ecclesiale o apostolico (= *potestas ligandi et solvendi, et similia*). Tant'è che «all'udire queste parole, Anania cadde a terra e spirò. [...] Ella all'istante cadde ai piedi di Pietro e spirò» (*At* 5,5.10), senza alcun intervento 'apostolico' di alcun genere: meri fatti!
- b) Una serie importante di episodi non sempre espliciti coinvolgono, spesso indirettamente, l'Apostolo Paolo in rapporto alle sue Comunità.

- Il primo riferimento obbligato – anche perché l'unico formalmente disponibile – è *1Cor* 5,3-5:

«Ebbene, io, assente con il corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato, come se fossi presente, colui che ha compiuto tale azione. Nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati voi e il mio spirito insieme alla potenza del Signore nostro Gesù, questo individuo venga consegnato a Satana a rovina della carne, affinché lo spirito possa essere salvato nel giorno del Signore».

Un intervento di assoluta ed inequivocabile chiarezza circa l'attività da realizzare e la sua *finalità*, di estrema nebulosità – invece – circa le sue modalità concrete e lo stesso 'presupposto' dogmatico fondativo. Un intervento, tuttavia, che permette di mettere a fuoco alcuni elementi effettivamente costitutivi per la prassi ecclesiale successiva.

Il contesto del fatto, a causa del ricorrere di "orgoglio" e "vanto" (cfr. *1Cor* 5, 2.6), non pare semplicemente fattuale<sup>25</sup> ma probabilmente riconducibile alla *deriva gnostica* sempre attiva nel cristianesimo ellenistico: chi è già salvato per la "conoscenza" (= gnosi) di Cristo non può essere più toccato dal male così che qualunque condotta esteriore risulta insignificante. Così è per le carni sacrificate agli idoli (cfr. *1Cor* 8, 1-13, dominati dalla "scienza" e dal "sapere") e per il "tutto mi è lecito" (cfr. *1Cor* 6,12-13); le stesse problematiche affrontate anche da Giovanni (cfr. *Ap* 2,20-24). In gioco non sarebbe pertanto l'immoralità individuale ma il *kerigma* di salvezza nella sua corretta comprensione ed attuazione (v. *supra*).

<sup>25</sup> Un peccato isolato, come la maggior parte dei peccati contro la Morale sessuale.

Per parte propria, la conseguenza della condotta riprovata dall’Apostolo – la “consegna a Satana” – ha una chiarissima funzione “medicinale”, essendo finalizzata alla salvezza (finale) e non alla rovina del peccatore. Si tratta sicuramente della partecipazione alla vita della Comunità e, più ancora, ai suoi momenti comuni: la “mensa” (del Signore, cioè l’Eucaristia), per quanto non sia oggi chiara l’eventuale referenza alla Scomunica<sup>26</sup>. Il doppio verbo “togliere” (εκκαθαρατε, εξαρατε, *1Cor* 5,7.13b), per di più, è chiaro nell’indicare la soggettività cui Paolo si rivolge: la Comunità e non “quel perverso”. È la Comunità che deve “agire”, non l’individuo che deve “subire”! Chi “toglie” *tutela* se stesso, non *punisce* qualcun altro. La “consegna a Satana”, per parte propria, ricorrerà ancora formalmente in *1Tm* 1,20 per Imeneo e Alessandro, senza che l’utilizzo tardivo della formula (o anche di un vero “Istituto”) aggiunga alcunché alla sua comprensione.

Totalmente disputata, ancor oggi, rimane la modalità operativa ed il suo significato soprattutto in chiave ‘potestativa’:

«Sembrirebbe che la Comunità debba radunarsi e pronunciare un verdetto pubblico di condanna. Ma in tal modo l’assemblea agirà in veste di semplice esecutrice della sentenza di Paolo? Oppure agirà in nome proprio e con propria autorità, godendo del pieno consenso dell’Apostolo? E quale parte avranno i capi della Comunità di Corinto nell’erogazione della condanna?»<sup>27</sup>.

La questione, in realtà, vista la ‘titolarità’ della decisione (“nel nome del Signore nostro Gesù Cristo” – *1Cor* 5,4) ed i suoi ‘autori’ (“voi, il mio spirito e la potenza del Signore nostro Gesù” – *ibidem*) non pare ricoprire specifico rilievo in tema di “autorità apostolica”... non ponendone neppure la necessità. L’Apostolo, non di meno, quando intende far riferimento autoritativo al proprio *status*/ministero – e proprio all’interno della stessa *1Cor* – utilizza altre formule: «dico io, non il Signore» (*1Cor* 7,12a) «non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio, come uno che ha ottenuto misericordia dal Signore e merita fiducia» (*1Cor* 7,25); pur tardiva, *1Tm* 5,14 usa un esplicito “voglio” (βουλομαι) attraverso cui l’Apostolo ‘trasmette’ al suo collaboratore (e successore) una esplicita disposizione operativa.

- Dal punto di vista sostanziale *1Cor* 11,17-22 offre anche un altro esempio di intervento ‘tutorio’ da parte dell’Apostolo. Si tratta della celebrazione della “Cena del Signore” che non avviene “per il meglio” (εις το κρεισσον): le disparità sociali, infatti, che stratificano e dividono la Comunità al proprio interno rischiano di «gettare il disprezzo sulla Chiesa di Dio», oltre che trasformare in “condanna” il Sacramento della salvezza (cfr. *1Cor* 11,34).

Anche qui: nessuna “punizione” ma un deciso richiamo alla *Traditio* («ho ricevuto quello che vi ho trasmesso» *1Cor* 11,23) ed alla responsabilità personale («ciascuno esamini se stesso» per evitare di “mangiare e bere la propria condanna” *1Cor* 11,28-29).

<sup>26</sup> Che non esclude dalla Chiesa ma impedisce di partecipare alla sua vita spirituale e istituzionale.

<sup>27</sup> P. ROSSANO, *Prima Corinzi: testo e commento*, in *La Bibbia*, 952.

Non di meno «è necessario che sorgano fazioni tra voi, perché in mezzo a voi si manifestino quelli che hanno superato la prova» (1Cor 11,19), indicando così come proprio la tensione strutturale tra fede (professata) e vita (vissuta) finisca per operare una vera e propria “selezione” all’interno della Comunità stessa: una selezione essenzialmente spirituale – ma anche materiale – che aiuti tutti e ciascuno a verificare l’adeguatezza della propria adesione a Cristo ed al suo Vangelo di salvezza.

- In questa linea si sviluppa quanto l’Apostolo ordina (= παραγγελλομεν) ai cristiani di Tessalonica proprio al fine di una corretta vita ecclesiale, prima di tutto dal punto di vista della vera fede<sup>28</sup>.

«Fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, vi ordiniamo di tenervi lontani da ogni fratello che conduce una vita disordinata, non secondo l’insegnamento che vi è stato trasmesso da noi. [...] Se qualcuno non obbedisce a quanto diciamo in questa lettera, prendete nota di lui e interrompete i rapporti, perché si vergogni; non trattatelo però come un nemico, ma ammonitelo come un fratello» (2Ts 3,6.14-15).

L’indicazione operativa è chiara: *interrompere i rapporti!* Così come chiara ne è la finalità: perché *si vergogni*. Come già in 1Cor 5 – pur in un contesto molto meno problematico e formale – l’indicazione è per la Comunità e non per il singolo; nessuna “punizione”, poi, ma la sola “vergogna” che stimoli alla conversione. Anche la precisazione che segue è significativa della condotta ecclesiale: non si tratta di “nemici” (da combattere) ma di “fratelli” da ammonire... e ri-accogliere penitenti.

- Da ultimo è necessario verificare la portata dell’unica espressione paolina riferita alla “punizione”: «siamo pronti a punire qualsiasi disobbedienza, non appena la vostra obbedienza sarà perfetta» (2Cor 10,6); citazione espressamente utilizzata anche da Paolo VI in quella che viene indicata come “fonte” del Can. 1311 (v. *supra*). Osserva P. Rossano:

«Non sarà inutile notare che l’immagine dev’essere presa *cum grano salis* e interpretata secondo le leggi dello stile apocalittico, senza pregiudicare gli elementi del dialogo e della libera decisione personale, essenziali in ogni opera di evangelizzazione»<sup>29</sup>.

Lo “stile apocalittico”, dunque, e non la Teologia paolina del ministero apostolico come tale introduce la “punizione”; una punizione, tra l’altro, che interverrà quando l’“obbedienza sarà perfetta”... al contrario di quanto accade di solito: si punisce quando l’obbedienza è venuta a mancare!

La cosa è tanto più interessante per il successivo riferimento proprio alla «nostra autorità, che il Signore ci ha dato per vostra edificazione e non per vostra rovina» (2Cor 10,9). In cosa – dunque – dovrebbe consistere una punizione inferta a chi sia perfetto nell’obbedienza (*sic!*) da parte di chi abbia autorità (anche divina) per l’edificazione?

<sup>28</sup> La problematica cui Paolo si riferisce riguardava l’attesa della imminente parusia: un’attesa ‘spirituale’ che poneva però alcuni cristiani in uno stato di irresponsabile disimpegno... alle soglie ormai del “ritorno del Signore”.

<sup>29</sup> P. ROSSANO, *Seconda Corinzi: testo e commento*, in *La Bibbia*, 1007.

### c) Giovanni

L'Evangelista e veggente apocalittico, come visto, si trova in situazioni non radicalmente diverse da quelle evidenziate da Paolo manifestando la necessità d'intervenire all'interno della vita delle Comunità proprio in ragione delle stesse problematiche di "tutela" della corretta fede e dei corretti comportamenti ecclesiali, più che individuali.

Si tratta, inizialmente, degli "anticristi" (1Gv 2,18-19; 2Gv 1,7) per passare poi ai 'reprobi' delle Lettere alle Chiese dell'Apocalisse (v. *supra*). La stessa questione istituzionale è problematica per l'Apostolo, come dimostra la brevissima terza Lettera in cui si contesta, indirettamente, un comportamento scorretto da parte di un responsabile della Comunità cristiana (Diotrefe); è nei propositi dell'Apostolo "ricordargli" (υπομνησω) le azioni che compie, anche contro di lui, con parole malvagie (cfr. 3Gv 10).

#### 2.3.3 La necessaria tutela

Il percorso *assolutamente sommario ed espressamente metodologico* sin qui articolato attraverso l'intero Nuovo Testamento ha mostrato con sicurezza come la quasi totalità dei riferimenti a situazioni di 'crisi' all'interno della Comunità cristiana delle origini non possa essere immediatamente ricondotta agli elementi normalmente individuati in dottrina come "penali": lo *ius puniendi, in primis*.

Si tratta, invece, di comportamenti *deterrenti e dissuasivi* adottati dagli stessi Apostoli – spesso attraverso la Comunità stessa o ad essa suggeriti – nei confronti di chi stava deviando dalla retta via soprattutto dottrinale o di chi utilizzava la vita ecclesiale per fini personali e non in modo corretto (successo, guadagno, potere...).

Il tema dello "scandalo" risulta dominante e *risolutivo* in merito, ponendo in luce come ciò che viene 'colpito' dall'intervento apostolico/ecclesiale non è tanto il 'peccatore' in sé (ciò che, invece, rileva ed è centrale nelle prospettive penalistiche) ma il *disorientamento* e la *confusione* in materia di fede che deriverebbero ai più deboli dalla *tolleranza* – effettiva – di comportamenti difforni dall'autentica Tradizione evangelica. Confusione e disorientamento dei fedeli che ricadrebbero sulla Chiesa (e/o i suoi ministri) in termini di sfiducia, inaffidabilità, non-credibilità.

In tal modo ciò che emerge come primario e decisivo a livello neotestamentario (e teologico) è la *necessità* e volontà di *tutelare* l'identità del messaggio evangelico (= il *depositum*), l'identità dei suoi portatori (= il legittimo ministero), l'identità delle comunità cristiane (= la *Traditio*).

- Una prospettiva che non trova rispondenza – né può adeguatamente concretizzarsi o risolversi – in un "diritto" come quello indicato a fondamento *nativo* del Can. 1311: dal punto di vista teologico – e quindi *costituzionale* – la Chiesa non ha il "diritto" (giuridicamente inteso) ma la "necessità" (ontologica) di *tutelare la propria identità!* Come qualunque soggetto. Una necessità di tutela che si realizza non tanto nell'intervento

sulla vita e/o la persona del deviante, ma nella “opposizione” e “resistenza” (realizzata come non-ammissione e delegittimazione) che la Comunità ‘opponere’ a tale soggetto (“sia per te come un pagano o un pubblicano”).

- In quest’ottica cade anche la prospettiva della “punizione” come normalmente intesa, poiché la “resistenza” opposta dalla Comunità all’*accesso* ed *attività* di un soggetto è cosa ben diversa dal “privare” il soggetto stesso di qualcosa... per quanto, a conti fatti, il risultato possa apparire del tutto identico. Non di meno: la resistenza è passiva, mentre la punizione è attiva... allo stesso modo che per resistere non occorre alcuna “potestà” ma basta la sufficiente motivazione; un intervento punitivo, invece, chiede adeguati mezzi e strumenti materiali e morali<sup>30</sup>.

Non potendosi pertanto trattare di un “diritto” – anche perché questo nella sua struttura più intima e radicale suppone sempre qualcuno a cui ‘opporlo’, mentre la Chiesa in fatto di identità non ha referenti ‘esterni’<sup>31</sup> – e dovendo al contempo riconoscere che l’attività in questione è di natura “tutoria”, non pare fuori contesto né improprio dal punto di vista espressamente giuridico proporre il “*munus*” quale categoria/concetto di riferimento primario del Diritto penale canonico. *Munus tutandi* anziché *ius puniendi*: un’attività onerosa (quanto ad utilizzo e spendita di risorse) che la Chiesa (attraverso i propri Ministri) deve svolgere a beneficio di chi in essa è più debole nella fede e nella vita cristiana<sup>32</sup>.

### 3. PUNIRE E COERCERE

Gli ultimi spunti critici di queste note riguardano espressamente la terminologia utilizzata – e da (non) utilizzare – in ambito penale canonico; una terminologia che chiede una radicale rivisitazione semantica e concettuale per evitare che elementi, fattori ed istanze che nulla hanno a che vedere col Vangelo rimangano, invece, i referenti chiave di un ambito così delicato e prezioso della vita della Chiesa<sup>33</sup>.

In quest’ottica *punire* e *coercere*, sono i termini principali cui dedicare specifica attenzione, soprattutto nella loro alternativa – escludente –, anche tenuto conto che il Legislatore canonico, impostando la materia, ha utilizzato in entrambi i Codici latini il verbo “coercere” anziché “punire” (cfr. Cann. 2214 CIC-17; 1311 CIC-83).

“Punire” è diverso da “coercere”; “punizione” è diverso da “coercizione”.

<sup>30</sup> Che la Chiesa pre-teodosiana non ha mai posseduto... ed anche questo va seriamente considerato a livello ‘fondazionale’!

<sup>31</sup> La già menzionata questione del rapporto inter-ordinamentale rimane radicalmente fuori da questa problematica.

<sup>32</sup> Cfr. S. VALENTINI, *Precisazioni sul munus publicum*, in AA.VV., *Scritti in onore di Massimo Severo Giannini*, III, Milano, 1988, 973.

<sup>33</sup> Sulla problematica dei rapporti tra termini e concetti e – soprattutto – la necessità di eliminare completamente i termini concettualmente inadeguati si veda: P. GHERRI, *Linguaggi, concetti e Diritto*, in P. GHERRI (ed.), *Linguaggi e concetti nel Diritto*. Atti della VII Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2013, \_\_.

Non di meno: la coercizione indica una *modalità operativa* mentre la punizione costituisce uno strumento; la coercizione è un *modus operandi*, la punizione è una *res...* per raggiungere uno scopo!

Come già visto, ciò che la Chiesa riconosce a se stessa è la possibilità, corrispondente alla – triste – necessità, di *coercere* (= far pressione) i fedeli per mantenerli aderenti al Vangelo, per *contenerli e trattenerli* all'interno di un minimo di vita cristiana *condivisa e indivisibile*. La punizione, per contro, non offre gli stessi esiti... soprattutto se evitabile da parte di chi abbandonando la Chiesa ne resterebbe immune.

La Chiesa, infatti è comunità di salvezza nel duplice significato di “accesso” alla salvezza e “permanenza” in essa: due dimensioni che comportano anche modalità differenti di gestione: innesco e mantenimento, sollecitazione e preservazione. Allo stesso tempo rimane ben chiaro che ciascuno è assolutamente libero anche di recedere dallo “stato di salvezza”: tornare nella condizione del “pagano e pubblicano”, del peccatore che deve convertirsi... con anche le conseguenze che questo può generare rispetto alla precedente ‘fase’ di corretta vita cristiana ed appartenenza alla comunità di salvezza.

Di fatto i “beni” che la Chiesa possiede e dispensa (Parola e Sacramenti – cfr. Can. 213) sono beni spirituali la cui fruizione può essere perduta da parte dei singoli (attraverso il proprio peccato) oppure a loro parzialmente negata (attraverso espressi interventi della Comunità credente: la Chiesa) proprio in conseguenza di tale ‘originaria’ perdita individuale. Non per nulla perché esista il Delitto canonico occorre che esista anche il peccato, cioè la piena imputabilità del Delitto stesso (cfr. Can. 1321).

In quest’ottica, se la *punizione* – in quanto “afflittiva” – risulta ad ogni buon effetto *anti-evangelica* (v. *supra*), la coercizione invece no... tanto più quando essa si manifesti e realizzi in chiave prettamente negativa, com’è nell’*esclusione*, nel *divieto di accesso o di esercizio* (verso Sacramenti, Uffici, Ministeri, attività...): esattamente ciò in cui consistono – alla fin fine – Sospensione, Interdetto e Scomunica (cfr. Cann. 1331-1333). Sono queste, d’altra parte, le *Sanzioni canoniche* “tipiche”: quelle che la Chiesa utilizza nella maggior parte dei casi al fine di “sollecitare” i fedeli che si pongano in condizioni di vita troppo difformi dal Vangelo e dalla santità della vita cristiana. Sanzioni “medicinali” che – proprio come un “embargo”, parziale o totale – denunciino senza possibile ambiguità l’antievangelicità di qualche specifica condotta, così da difendere la Comunità credente dal “contagio”, segnalando al contempo al fedele in questione la sua ormai “estraneità” alla vita evangelica: ciò che s’indica tecnicamente come Contumacia... l’essere “come il pagano o il pubblicano”, il “malato” per cui Cristo è venuto come medico, la “pecorella smarrita” che mette in moto il pastore, il “figlio/fratello perduto e morto” di cui, però, si continua ad attendere il ritorno. Proprio la natura medicinale e redentiva delle Sanzioni canoniche, non di meno, le rende anche “evangeliche” in quanto stimolanti a quella conversione che costituisce l’anima stessa della Buona Novella di Gesù Cristo.

Che il peccato – ed anche il Delitto – possa e debba essere “rimesso” al “convertito” in quanto persona non significa, però, né comporta sempre e comunque la sua irrilevanza nella concretezza della vita ecclesiale,

soprattutto quando proprio questa – e la sua credibilità in rapporto all’annuncio del Vangelo – siano state gravemente ferite... quando si siano recati danni ingenti e permanenti (moralì ed economici), quando ci siano state vere e proprie “vittime” la cui vita sia rimasta sconvolta da tali condotte.

*Accoglienza, perdono, salvezza e dignità* della persona, a norma di Vangelo, non coincidono infatti con le “funzioni” o i “ruoli” eventualmente esercitati in precedenza all’interno della Comunità cristiana... Si aprono in tal modo gli ambiti [a] delle “penitenze” in senso lato e non tecnico (cfr. Can. 1340) attraverso cui prendersi cura in modo più specifico ed intenso della propria santificazione e [b] delle “inadeguatezze” rispetto all’esercizio di specifiche attività ecclesiali di maggior importanza, visibilità, protagonismo e responsabilità<sup>34</sup>. Ciò che costituisce ad oggi l’ambito – teoretico e *non teologico* – delle Pene espiatorie (cfr. Cann. 1336-1338), secondo un linguaggio di tutta inadeguatezza.

Proprio in quest’ultima prospettiva non si può trascurare che la maggior parte del c.d. Diritto penale canonico viene posta in opera in relazione non a tutti i fedeli come tali ma specificamente per religiosi/consacrati e chierici... Ciò proprio per dare alla Comunità cristiana maggiori possibilità di protezione e tutela nei confronti di chi, almeno formalmente, agisce o dovrebbe agire *in nome e per conto della Chiesa* o come ‘eccellenza’ della vita evangelica!

È corretto, d’altra parte, che chi è stato istituzionalmente ‘assunto’ e ‘posto’ in ruoli/condizioni di specifica importanza nella vita della Comunità, facendone veri referenti della vita cristiana, in caso di problemi di una certa importanza (soprattutto quanto alla ricaduta sulla fede generale della comunità o di qualche suo specifico membro) venga dalla Chiesa stessa ostacolato ed impedito di proseguire in una funzione ormai non più reale, che diventerebbe, anzi, una contro-testimonianza.

---

<sup>34</sup> Si considerino in questa prospettiva anche le c.d. Irregolarità sia al conferimento dell’Ordinazione che al suo esercizio (cfr. Cann. \_\_).