



**Beatrice Serra**

(professore associato di Diritto canonico ed ecclesiastico nell'Università degli Studi di Roma "la Sapienza", Facoltà di Giurisprudenza)

**Νόμος e συνειδησις:**

**dall'*Antigone* di Sofocle all'ordinamento canonico \***

**SOMMARIO:** 1. Perché *Antigone*: la tragedia di Sofocle come paradigma per ricostruire il rapporto tra legge e coscienza nel diritto canonico - 2. La dinamica degli opposti tra dimensione giuridica e dimensione politica. Perenne attualità di tale dinamica. In particolare: a) Il contrasto tra *lex* e *ius*. Il legame tra l'*Antigone* e le vicende della legge positiva come fonte del diritto - 3. (segue) b) Il contrasto tra ragioni di Stato e affetti privati - 4. Il lutto quale esito dell'antinomia tra legge e coscienza nell'Atene del V secolo. Ragioni di tale esito: a) assenza di efficaci elementi di ricomposizione del contrasto tra valori assoluti rappresentati da Antigone e Creonte. Assenza di ogni forma di mediazione del contrasto giuridico tra *lex* e *ius* - 5. (segue) b) L'intrinseca fragilità della scelta di Antigone: il richiamo al dato divino in funzione delle proprie istanze affettive. L'assenza di una concezione della coscienza quale autonoma dimensione interiore del singolo capace di fondare la violazione delle leggi della *polis* - 6. (segue) c) L'ineludibile esecuzione delle norme in contrasto. Antigone e Creonte privi di libertà di scelta davanti alla legge - 7. Dalle "assenze" nel rapporto tra legge e coscienza dell'*Antigone* alle "presenze" che connotano tale rapporto nell'assetto giuridico canonico. In particolare: a) La mediazione tra *ius* e *lex* come dimensione costitutiva della giuridicità ecclesiale - 8. (segue) b) La Sapienza divina quale obiettivo elemento di sintesi del contrasto tra legge e coscienza nella Chiesa - 9. (segue) c) La coscienza cristiana come struttura morale originaria che rispecchia la volontà divina dalla quale trae la forza di resistere alla norma - 10. (segue) d) La libertà umana quale presupposto irrinunciabile del rapporto tra legge e coscienza. Il giudizio della coscienza cristiana come testimone interiore che rende l'uomo responsabile dell'adempimento o inadempimento della norma.

## **1 - Perché *Antigone*: la tragedia di Sofocle come paradigma per ricostruire il rapporto tra legge e coscienza nel diritto canonico**

In armonia con la proposta scientifica sottesa al *panel Diritto, religione e letteratura*, il presente contributo si propone di guardare all'*Antigone* di

---

\* Il contributo, sottoposto a valutazione, riproduce il testo, ampliato, rivisto e corredato di note, della relazione tenuta nel Workshop "Diritto, religione e letteratura" (Catanzaro, 28 giugno 2018) nell'ambito del VIII Convegno Nazionale "Le radici dell'esperienza giuridica" della *Italian Society for Law and Literature*, ed è destinato alla pubblicazione nei relativi Atti.



Sofocle come paradigma per ricostruire, nelle sue linee essenziali, il rapporto tra legge e coscienza nel diritto canonico.

Ma perché? Quale è la ragione di una (ri)lettura della tragedia di Antigone con gli occhiali del giurista - per usare una formula cara ad Arturo Carlo Jemolo<sup>1</sup> - e, nel caso specifico, con gli occhiali del giurista che studia il fenomeno religioso?

La storia di Antigone è, innegabilmente, una storia di straordinaria efficacia, una vicenda singolare e temporalmente situata che ha, però, un contenuto universale e sempre attuale.

Anche se il mondo al quale Sofocle si riferisce, la società ateniese del V secolo, non esiste più, la valenza perenne e paradigmatica della storia di Antigone sta nel fatto che esiste l'oggetto di tale storia: l'uomo, con le sue esigenze di giustizia che attendono una risposta dal diritto.

Specificatamente, la permanente attualità del testo di Sofocle emerge dalla dinamica degli opposti sulla quale è costruita tutta l'opera.

Ciascun personaggio della tragedia è contrapposto a un altro: Antigone a Creonte, Creonte a Emone, Eteocle a Polinice, Ismene ad Antigone. All'interno di tale contrapposizione, poi, ciascun personaggio rappresenta un'istanza universale che trascende il ruolo che Sofocle gli assegna.

Ebbene, è proprio questa dinamica degli opposti che, a mio avviso, presenta profili funzionali alla ricostruzione del rapporto tra legge e coscienza nell'ordinamento canonico.

## **2 - La dinamica degli opposti tra dimensione giuridica e dimensione politica. Perenne attualità di tale dinamica. In particolare: a) Il contrasto tra *lex* e *ius*. Il legame tra l'*Antigone* e le vicende della legge positiva come fonte del diritto**

La scelta di Antigone di seppellire il fratello Polinice "contro l'editto della città"<sup>2</sup> emanato dal re Creonte, che vietava la sepoltura dei cadaveri dei traditori di Tebe, definisce, innegabilmente, una opposizione.

---

<sup>1</sup> La formula gli "Occhiali del giurista" è il titolo della rubrica iniziata nel 1962 da A.C. Jemolo nella *Rivista di diritto civile*. Tutti gli scritti pubblicati in tale rubrica si rinvergono in A.C. JEMOLO, *Gli occhiali del giurista*, Cedam, Padova, 1970, vol. I; vol. II, Cedam, Padova, 1985.

<sup>2</sup> SOFOCLE, *Antigone*, v. 45, in *Tragedie e frammenti di Sofocle*, a cura di G. Paduano, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1982, vol. I, p. 257.

Da questa versione italiana della tragedia sono tratte tutte le citazioni che seguono.



Una opposizione usualmente letta come l'esito di un contrasto tra *lex* e *ius*, tra leggi positive vigenti e "leggi non scritte, immutabili"<sup>3</sup>, attribuendo, difatti, al termine *ius* un contenuto vario, inclusivo di diverse regole di condotta: religiose, morali, naturali, consuetudinarie<sup>4</sup>.

Una opposizione, quella tra *lex* e *ius*, che sorge ogni qual volta il destinatario della *lex* avverte, *in foro conscientiae*, di dovere ubbidire - e, nei fatti, ubbidisce - ad altra norma prescrittiva, cogente e vigente in un ordine non coincidente con quello giuridico-positivo.

Se così è, la dimensione giuridica dell'*Antigone* di Sofocle è palese e indissolubilmente legata alle vicende della legge positiva come fonte del diritto, a quel processo storico - che caratterizza l'esperienza giuridica occidentale - che ha condotto, seppur a fasi alterne, alla coincidenza tra diritto e legge dell'età moderna<sup>5</sup>.

Con riferimento alla parabola della legge, l'*Antigone* si colloca, anzi, all'inizio di tale parabola, poiché fotografa il momento nel quale la legge scritta, voluta dal sovrano, emerge come inedita fonte del diritto nella Tebe del V secolo non senza resistenze e difficoltà<sup>6</sup>. Esemplificativo, al riguardo,

---

<sup>3</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 454, p. 285.

<sup>4</sup> L'interpretazione del contrasto tra l'editto di Creonte, che proibiva a tutti di dare una tomba a Polinice e di piangerlo, e la scelta di Antigone, che presta comunque le onoranze funebri al fratello, come contrasto tra *lex* e *ius*, è una delle più ricorrenti negli studi su questa tragedia. Al riguardo si veda il recentissimo e significativo studio di M. CARTABIA, L. VIOLANTE, *Giustizia e mito. Con Edipo, Antigone e Creonte*, il Mulino, Bologna, 2018, pp. 19-20, nonché il classico contributo di T. ASCARELLI, *Antigone e Porzia*, in *Studi giuridici in memoria di Filippo Vassalli*, Utet, Torino, 1960, pp. 107-117.

Per una panoramica sui diversi significati dati al rapporto tra Creonte e Antigone, nelle analisi interdisciplinari della tragedia, si rinvia a G. STEINER, *Antigones*, traduzione italiana a cura di N. Marini, *Le Antigoni. Un grande mito classico nell'arte e nella letteratura dell'Occidente*, Garzanti, Milano, 2003; *Antigone e la filosofia. Testi di Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann*, un seminario a cura di P. Montani, Donzelli editore, Roma, 2017.

<sup>5</sup> Sul concetto di legge nel pensiero giuridico e filosofico occidentale e sul processo storico che ha portato, nell'età moderna, alla affermazione della legge positiva quale suprema fonte del diritto si veda, per una ricostruzione di sintesi, G. FASSÒ, voce *Legge (teoria gen.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIII, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 783-794; M. VOGLIOTTI, voce *Legalità*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, Annali, 2013, vol. VI, pp. 371-435.

<sup>6</sup> Per considerazioni sull'*Antigone* quale vicenda che narra il momento storico nel quale la legge, posta dal re o dalla volontà della maggioranza, inizia a definirsi come fonte del diritto ad Atene, sostituendo progressivamente il diritto arcaico e ponendo il duplice problema del rischio della legge arbitraria, e del contrasto tra questa legge e l'antica legge degli avi si veda: G. ZAGREBELSKI, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 72-73; ID., *Antigone tra diritto e politica*.



il contrasto tra il formale riconoscimento compiuto dal Coro dell'illimitato potere legislativo del re ("sui morti, come su noi che siamo vivi, tu puoi stabilire le norme che credi")<sup>7</sup> e la realistica constatazione di Creonte: "c'è in questa città della gente che sopporta a mala pena l'editto, mormora di nascosto contro di me [...] non mi obbedisce volentieri"<sup>8</sup>.

Ancora, l'opera di Sofocle è riconnessa alle sorti della legge nella riflessione scientifica della seconda metà del Novecento, quando l'esperienza delle due guerre mondiali, dei totalitarismi e dell'Olocausto palesa i limiti del positivismo giuridico, la fallacia dell'idea che il diritto si identifica con la legge e che la legge sia per sé stessa giusta<sup>9</sup> e riconduce, conseguentemente, l'attenzione su Antigone, eterna icona della disobbedienza alla legge positiva ritenuta ingiusta. Al contempo, è sempre a partire dalla seconda metà del XX secolo che, nell'immaginario collettivo, la tragedia di Antigone assurge a mito, in risposta all'esigenza di individuare ed esaltare la figura di un "debole" che ha il coraggio di opporsi al "forte"<sup>10</sup>.

Infine, sempre in relazione alle vicende della legge, la figura di Antigone è invocata, oggi, in riferimento al costante intensificarsi dei casi di opposizione tra *lex* e *ius* o, anche, dei casi di opposizione tra dettami della legge e dettami della coscienza nella società plurale dello Stato postmoderno. L'attuale frammentarietà del tessuto sociale rende, infatti, precaria, se non impossibile, una base comune di valori condivisi sui quali fondare l'efficacia prescrittiva delle norme e accentua la distanza tra le molteplici istanze particolari e il formalismo razionale della legge<sup>11</sup>.

---

Prolusione al Seminario di Studi Parlamentari "Silvano Tosi" (in [www.centrostudi.parlamentari.it/website/quaderni/send/21-quaderno13-seminario-2002/271q.13-02-inaugurazione-zagrebel'sky](http://www.centrostudi.parlamentari.it/website/quaderni/send/21-quaderno13-seminario-2002/271q.13-02-inaugurazione-zagrebel'sky)), pp. 1-7.

<sup>7</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv. 211-214, p. 269.

<sup>8</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv. 287-295, p. 273.

<sup>9</sup> La crisi del diritto e dei giuristi del Novecento, conseguente all'esperienza dell'uso, da parte dello Stato, della legge e dei corollari del positivismo giuridico quali strumenti per offendere la dignità dell'uomo, si coglie efficacemente nell'opera collettiva di G. BALLADORE PALLIERI, P. CALAMANDREI, G. CAPOGRASSI, F. CARNELUTTI, G. DELITALA, A.C. JEMOLO, A. RAVA, G. RIPERT, *La crisi del diritto*, a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, Cedam, Padova, 1953.

Fondamentale, sul tema della validità della legge ingiusta con particolare riferimento alle leggi naziste, la lettura di G. RADBRUCH, *Ingiustizia legale e diritto sovralegale*, in *Filosofia del diritto*, a cura di P. Di Lucia, Raffaele Cortina Editore, Milano, 2002, pp. 149-163.

<sup>10</sup> Sulla centralità della figura di Antigone nella coscienza del Novecento cfr. M. CARTABIA, L. VIOLANTE, *Giustizia e mito*, cit., pp. 83-90.

<sup>11</sup> Sui contrasti tra legge e coscienza determinati dal pluralismo ideologico, etnico,



### 3 - (segue) b) Il contrasto tra ragion di Stato e affetti privati

Ma vi è di più.

Come quasi sempre accade, il contrasto che regge l'*Antigone* di Sofocle non è, esclusivamente, giuridico ma, anche, politico. Un contrasto politico usualmente letto come contrasto tra ragion di Stato, rappresentata dalla figura, maschile, di Creonte, il re innovatore, e coscienza o interesse individuale, rappresentato dalla figura, femminile e tradizionale, di Antigone<sup>12</sup>.

Ma quale è il progetto politico di Creonte?

Creonte è un re responsabile: ritiene suo dovere difendere la città di Tebe e farla prosperare. A tal fine egli ricorre a una nuova fonte del diritto: la legge, scritta, generale e astratta, come strumento per reggere i rapporti sociali e garantire, per il futuro, l'ordinato svolgersi della vita della città.

A siffatta legge, che esige obbedienza uniforme e incondizionata, Creonte stesso si sottomette, rifiutando un uso familistico delle proprie prerogative, sancendo cioè il primato del dovere pubblico sugli affetti privati: "Chi ha caro un amico più della sua patria lo considero uomo da nulla"<sup>13</sup>.

Coerentemente con il suo progetto politico, Creonte condanna, pertanto, Antigone, che è sua nipote - nonché promessa sposa di suo figlio, Emone - a essere rinchiusa in una grotta per avere prestato le onoranze funebri a Polinice.

Il contenuto dell'editto non rispettato da Antigone non è, del resto, il frutto della volontà irrazionale del re, ma la semplice trasposizione, in un testo scritto e pubblico, di un costume consolidato: quello di non seppellire i traditori della città.

Ribadito il fondamento del suo potere: "a me, per la parentela coi defunti, spetta ora trono e governo"<sup>14</sup>, Creonte enuncia la *ratio* della sua

---

culturale e religioso delle attuali società europee, cosicché la legge è ritenuta ingiusta in quanto incapace di riconoscere le identità rivendicate, si veda per tutti V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, specialmente pp. 171-175.

<sup>12</sup> Per questa lettura del conflitto tra Creonte e Antigone cfr. a titolo indicativo F. OST, *Raconter la loi. Aux source de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris, 2004, trad. it. Mosè, Eschilo, Sofocle. *All'origine dell'immaginario giuridico*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 178-179; R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza negli ordinamenti giuridici contemporanei*, Giappichelli, Torino, 1967, p. 137.

<sup>13</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv.180-181, p. 267.

<sup>14</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 165, p. 265.



decisione, il principio di giustizia distributiva che la sorregge: “per quanto sta in me, non sarà mai che i malvagi siano onorati più dei giusti. Ma a chi vuole il bene di questa città, sempre renderò onore, da vivo e da morto”<sup>15</sup>. Da ciò gli onori funebri a Eteocle, morto in difesa della patria, e il divieto di prestare gli stessi onori a Polinice, che la patria aveva attaccato.

Quale è, invece, l'istanza politica attribuita ad Antigone?

A leggere attentamente l'opera di Sofocle emerge che, nel violare l'editto, Antigone ubbidisce, anzitutto, a un imperativo affettivo, al legame del sangue.

Diversi i passi della tragedia nei quali Antigone esprime il bene profondo che prova per Polinice “il fratello carissimo”<sup>16</sup> e la conseguente illegittimità dell'ordine di Creonte, che “non ha alcun diritto di staccarmi dai miei”<sup>17</sup>.

È soprattutto mentre è condotta a morte che Antigone esplicita la direttrice emotiva, squisitamente personale, lungo la quale si muove: “Un marito morto [...] posso averne un altro, e se ho perso un figlio, posso averne un altro da un altro uomo. Ma mio padre e mia madre sono morti, un altro fratello non avrei mai potuto averlo”<sup>18</sup>.

L'unicità o insostituibilità del corpo di Polinice, il privilegio affettivo di cui il morto gode presso Antigone, che lo preferisce a un futuro sereno con il promesso sposo Emone è, dunque, la ragione primaria della scelta dell'eroina di Sofocle.

È su questa ragione soggettiva che si innesta, poi, il richiamo oggettivo alla tradizione antica e non scritta della città. Una tradizione radicata nei legami familiari e, quindi, anche nel culto dei morti, che sostanzia l'atteggiamento di Antigone<sup>19</sup>.

---

Va sottolineato, al riguardo, che, pur non aderendo agli schemi familistici, Creonte fonda il proprio potere sul diritto di ereditare la corona che gli spetta in quanto congiunto di Edipo e dei defunti due principi di Tebe, Eteocle e Polinice.

<sup>15</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv. 205-210, p. 267.

<sup>16</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 75, p. 259.

<sup>17</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 47, p. 257, ma anche v. 505, p. 287.

<sup>18</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv. 907-910, p. 315.

<sup>19</sup> Il legame indissolubile tra tradizioni funerarie e conservazione dell'identità del gruppo familiare appare più chiaro se si considera che nella cultura ateniese del V secolo i defunti non sepolti erano destinati a vagare senza pace in una terra di mezzo tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti. La sepoltura era l'ultimo e doveroso atto di amore terreno che i familiari potevano compiere per i loro morti.

Sulla pietà per i defunti quale norma così radicata nella Grecia antica da essere ritenuta universale e di origine divina si veda F. CANCELLI, *Le leggi divine di Antigone ed il diritto*



L'istanza di Antigone, pertanto, è, inizialmente, una istanza squisitamente privata che, tuttavia, entra nella sfera pubblica poiché confliggente con le leggi scritte di Tebe e ritenuta da Creonte inaccettabile, in quanto sovversiva per l'ordine della *polis* e il mantenimento della pace.

Ne consegue che, con la sua scelta, Antigone contrappone, di fatto, al progetto politico di Creonte un'organizzazione della vita sociale fondata sul clan, sui legami parentali: "la mia natura è condividere affetti"<sup>20</sup>.

La scelta del re di Tebe, di prescindere dalle tradizioni di incerta matrice religiosa della città e dettare un decreto funzionale all'ordine politico e sociale appena ristabilito trova, così, il suo contraltare nell'atteggiamento di Antigone, che a quelle tradizioni, invece, si aggrappa con rigida risolutezza.

All'opzione di governo *laica* di Creonte, che emancipa l'organizzazione giuridica della *polis* dalla tradizione religiosa, si contrappone l'opzione, parimenti *laica*, di Antigone che, indifferente alle sorti della città e alla conservazione del legame sociale fondato sulla legge, rivendica la libertà di agire secondo la propria coscienza, ove risuona la legge ancestrale dei legami familiari<sup>21</sup>.

Le due posizioni, quella di Creonte e quella di Antigone, appaiono ugualmente fondate e ugualmente ferme.

Creonte non può cedere davanti alla disubbidienza della legge da parte di una donna, pena la totale perdita di credibilità e legittimità del proprio potere: "se ha il potere di farlo impunemente, non più io sono uomo, lo è lei"<sup>22</sup>.

Antigone non può cedere davanti al comando di Creonte, pena la perdita di credibilità e legittimità del dovere familiare ed etico-religioso non codificato cui essa adempie nonostante la condizione di sottomissione connessa al suo essere donna: "non potevo per paura di un uomo, rispondere di questa violazione alla divinità"<sup>23</sup>.

---

*naturale*, Texmat, Roma, 2000, pp. 95-106.

<sup>20</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 526, cit., p. 289.

<sup>21</sup>La qualificazione della libertà di coscienza di Antigone quale istanza laica trova giustificazione nel legame storico tra la definizione della natura laica dello Stato e l'affermazione della libertà religiosa e di coscienza. Da una parte, infatti, lo Stato moderno diviene laico quando la legittimazione politica non è più fondata sulla religione; dall'altra parte è grazie a questa separazione tra religione e potere politico che i singoli possono rivendicare davanti allo Stato la libertà di coscienza e di religione.

<sup>22</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 482, p. 287.

<sup>23</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 458, p. 285.



La radicalità delle due posizioni porta a un contrasto inconciliabile che dilania, dall'interno, la città di Tebe e conduce alla tragedia: Antigone si impicca nella grotta ove è stata rinchiusa; Emone si trafigge con la spada davanti al cadavere della promessa sposa dopo avere sputato sul viso del padre; Erinice, moglie di Creonte e madre di Emone, si suicida in seguito alla notizia della morte del figlio; Creonte resta un sovrano solo e disperato, travolto dalle sue colpe.

**4 - Il lutto quale esito dell'antinomia tra legge e coscienza nell'Atene del V secolo. Ragioni di tale esito: a) assenza di efficaci elementi di ricomposizione del contrasto tra valori assoluti rappresentati da Antigone e Creonte. Assenza di ogni forma di mediazione del contrasto giuridico tra *lex* e *ius***

Una prima conclusione può trarsi: nell'*Antigone* di Sofocle il rapporto tra legge positiva e coscienza è quasi un "non rapporto", un dirompente e inconciliabile contrasto che precipita Tebe nel lutto.

Ma perché?

Se analizziamo meglio l'opera di Sofocle, emergono almeno tre caratteristiche che, da una parte, spiegano perché il contrasto tra legge e coscienza nella Tebe del V secolo non può che risolversi in tragedia; e, dall'altra parte, aiutano a comprendere come, invece, si configura il rapporto tra legge e coscienza nell'ordinamento canonico.

Vediamo la prima caratteristica.

Nella dinamica degli opposti, rappresentata, anzitutto, dal conflitto tra Creonte e Antigone, *manca* ogni elemento di reale mediazione.

A fronte dello scontro tra posizioni e valori assoluti, mancano sia parametri alla luce dei quali gerarchizzare i valori e/o ricomporre il conflitto tra atteggiamenti radicali, sia soggetti che hanno o si assumono la responsabilità di decidere sul conflitto stesso.

A differenza di altre tragedie greche<sup>24</sup>, nell'*Antigone* non interviene un Dio a risolvere il dissidio e gli uomini appaiono smarriti di fronte alle scelte che la vita impone loro<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Per un quadro riassuntivo della funzione attiva delle divinità nelle tragedie greche dal quale emerge, per differenza, l'assenza di un risolutore intervento divino nell'*Antigone* si veda F. CANCELLI, *Le leggi divine*, cit., pp. 107-104.

<sup>25</sup> Giova evidenziare che questo smarrimento, e il conseguente atteggiamento di neutralità o immobilismo di fronte al conflitto tra istanze assolute, è uno dei profili di attualità della tragedia.





Parimenti, nell'interazione tra Creonte e Antigone manca un vero confronto e dialogo, manca la volontà di guardare alla posizione dell'altro.

Per il vero, Sofocle affida il compito di indurre il re di Tebe e Antigone a considerare tutti gli aspetti della realtà a precisi personaggi: Ismene, Emone, Tiresia, il Coro.

Ismene ricorda, ad Antigone, la loro condizione di debolezza "devi anche considerare che siamo nate donne [...] dipendiamo dai potenti"<sup>26</sup>; a Creonte il rapporto di amore che lega Emone ad Antigone "ucciderai la fidanzata di tuo figlio?"<sup>27</sup>.

Emone suggerisce al padre di revocare l'editto in nome della pluralità delle verità: "non credere che soltanto quello che tu dici è giusto, e nient'altro [...] non è vergogna imparare molte cose, ed essere flessibili [...] nessuna città appartiene a un uomo solo"<sup>28</sup>.

Tiresia e il Coro invitano Creonte a desistere dalla sua ostinazione a favore di scelte moderate e dialoganti, posto che "essere saggi è condizione prima della felicità"<sup>29</sup>.

Ma tutti questi tentativi, volti a porre le premesse per il raggiungimento di un equilibrio tra le due ragioni, falliscono, non riescono a evitare il lutto.

Se poi guardiamo, specificatamente, all'opposizione giuridica tra *lex* e *ius* presente nell'*Antigone*, un dato è evidente: nella tragedia di Sofocle

---

Nel governo delle odierne società ogni questione che tocca, direttamente, la dimensione morale ed etica è, infatti, tendenzialmente gestita o rinviando *sine die* una definizione legislativa della questione o emanando leggi facoltizzanti, moralmente neutre, che prevedono spazi di autodeterminazione dei destinatari delle norme, nel tentativo di incanalare le tensioni all'interno del prisma della laicità e della dialettica neutrale dei sistemi democratici. Può essere ritenuta esemplificativa di questa realtà l'Ordinanza n. 207 /2018 con la quale la Corte costituzionale, chiamata a decidere della legittimità dell'articolo 580 c.p., ha affermato che la vigente normativa sul fine vita non tutela adeguatamente determinate situazioni costituzionalmente meritevoli di protezione. Da ciò la decisione di rinviare la trattazione della questione all'udienza pubblica del 24 settembre 2019 per consentire al Parlamento di intervenire con un'appropriata disciplina: cfr. in [www.cortecostituzionale.it](http://www.cortecostituzionale.it).

In generale, sull'atteggiamento del legislatore a fronte delle questioni eticamente sensibili in un contesto ordinamentale e sociale democratico, liberale e pluralista, si veda la ricostruzione di **D. PARIS**, *L'obiezione di coscienza. Studio sull'ammissibilità di un'eccezione dal servizio militare alla bioetica*, prefazione di V. Onida, postfazione di R. Balduzzi, Passigli Editori, Bagno a Ripoli (Firenze), 2011, specialmente pp. 315-323.

<sup>26</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv. 58-60, p. 259.

<sup>27</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 569, cit., p. 293.

<sup>28</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv. 700-710, 735, pp. 302-303.

<sup>29</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 1345, p. 339.



*manca* quell'opera di mediazione che è propria del giurista, manca la capacità di costruire un rapporto tra reali esigenze di giustizia e leggi positive o, anche, tra tradizione ed esigenze del presente, attraverso un'opera di interpretazione e applicazione che adegui la norma scritta al caso concreto.

Sfugge, ad esempio, a tutti i personaggi della tragedia, l'occasione di tenere ferme le leggi della città e, al contempo, non condannare Antigone per la loro violazione attraverso una diversa qualificazione dei fatti.

Il che risulta plausibile se si considera quanto segue. Alla morte del re Edipo i suoi due figli maschi gemelli, Eteocle e Polinice, avevano risolto il problema della successione concordando di governare la città per un anno a turno. Giunto al momento di lasciare il trono, però, Eteocle aveva violato il patto e cacciato Polinice da Tebe, esponendo così la città e i suoi abitanti alla reazione del fratello.

A ben guardare, pertanto, le definizioni di Polinice quale traditore di Tebe, cui non spettava l'onore della sepoltura, e la definizione di Eteocle quale eroe della città, potevano essere ribaltate o, almeno, stemperate nei loro esiti, evidenziando le motivazioni del presunto traditore: Polinice aveva attaccato Tebe non per odio verso la città, ma perché privato, ingiustamente, del suo diritto di governarla. Sarebbe stato quindi possibile concedere a Polinice una sepoltura, magari fuori dal territorio di Tebe.

**5 - (segue) b) L'intrinseca fragilità della scelta di Antigone: il richiamo al dato divino in funzione delle proprie istanze affettive. L'assenza di una concezione della coscienza quale autonoma dimensione interiore del singolo capace di fondare la violazione delle leggi della polis**

La seconda caratteristica della rappresentazione di Sofocle che conduce alla tragedia è la seguente: la scelta di Antigone, apparentemente solidissima, è in realtà una scelta intrinsecamente fragile.

Nel corso della narrazione Antigone appare, sempre, fermamente convinta della giustizia della sua posizione. Lo è all'inizio della tragedia, quando comunica a Ismene la decisione di seppellire il fratello in onore agli dei e contro l'editto della città; lo è dinanzi a Creonte, quando, senza paura, ammette di avere violato l'editto che "non era di Zeus"<sup>30</sup>; lo è infine quando,

---

<sup>30</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 450, p. 285.



condotta nella grotta, ribadisce che gli onori dati a Polinice “erano onori dovuti, per chi sappia comprendere le cose”<sup>31</sup>.

Le argomentazioni di Antigone sono persuasive: se all’inizio della narrazione la sua posizione, fondata su doveri intuitivi e non dimostrabili, è emarginata, alla fine della tragedia Antigone è sostenuta da un esplicito consenso sociale, efficacemente rappresentato da Tiresia e dal Coro.

Ciò nonostante, l'eroina di Sofocle non regge, fino in fondo, le conseguenze della sua scelta e si uccide.

Perché? Perché Antigone, che ha sempre dichiarato di adempiere solo la volontà divina e che, alla fine, trova conforto nella approvazione sociale, sente il bisogno di legittimare la disobbedienza alla legge della città con la morte, quasi che tale disobbedienza fosse priva di un fondamento razionale?

La risposta a tale interrogativo risiede, a mio avviso, nel fatto che la prima o vera causa efficiente della scelta di Antigone non è la difesa della legge non scritta ma, piuttosto, l'affetto per Polinice, il legame del sangue.

Ne consegue che il richiamo fatto da Antigone al rispetto della antica norma consuetudinaria panellenica, che imponeva di seppellire tutti i cadaveri, anche quelli dei nemici, appare *strumentale* all’istanza affettiva o si fonde con essa.

La norma divina cessa così di avere autonoma consistenza e forza, e sembra quasi uno strumento di affermazione delle esigenze affettive di Antigone che si dilatano, fino a investire la vita della comunità.

Sotto questo profilo, la figura di Antigone riecheggia una concezione della dimensione religiosa presente nell’epoca contemporanea, nella quale la religione è spesso percepita come un bene di consumo, una dimensione che deve corrispondere ai bisogni soggettivi e individuali<sup>32</sup>. Ancora il rapporto di strumentalità che ricorre tra Antigone e la legge divina ricorda

---

<sup>31</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 900, p. 313.

<sup>32</sup>Il soggettivismo della pretesa di Antigone può ricordare il soggettivismo che nei sistemi democratici maturi accompagna, sovente, la rivendicazione di nuovi diritti nei confronti dello Stato senza e oltre la considerazione degli effetti sociali che tale rivendicazione comporta. In questo senso si veda M. CARTABIA, L. VIOLANTE, *Giustizia e mito*, cit., pp. 117-121.

Specificatamente, per la concezione moderna della religione quale dimensione soggettiva e privata cfr. M. ROSATI, *La sfida del futuro: istituzioni e comunità religiose in sinergia*, in *Salute e spiritualità nelle strutture sanitarie*, a cura di F. Murreli (in [www.volontariato.lazio.it](http://www.volontariato.lazio.it)), pp. 24-25.



il rapporto di strumentalità tra religione e potere politico che ricorre, ciclicamente, nell'esperienza politica occidentale<sup>33</sup>.

Di certo, a fronte delle conseguenze derivanti dalla violazione delle leggi della città, quando Antigone si trova "non tra i vivi né tra i morti"<sup>34</sup> l'ambiguo richiamo alla legge divina non scritta non la sottrae al suicidio quale giustificazione ultima della sua disubbidienza.

Detto altrimenti, sembra che nella triangolazione tra leggi della città, leggi degli dei e impulsi emotivi, Antigone smarrisca il senso della rivendicazione del suo agire secondo i dettami della propria coscienza. Emerge, così, il secondo *elemento mancante* nella tragedia di Sofocle: l'assenza di un'idea di coscienza come "consapevolezza della propria unità insieme morale e intellettuale"<sup>35</sup>, come luogo dove l'uomo incontra il divino e trova i criteri di discernimento tra bene e male alla luce dei quali valutare criticamente la realtà e se stessi.

Il suicidio di Antigone può, dunque, trovare spiegazione in due caratteristiche, sovente attribuite al pensiero antico e in particolare a quello greco classico: 1) l'identificazione della dimensione etica dell'uomo con le leggi, umane e divine, della città; 2) l'assenza di un'idea matura di coscienza come struttura morale originaria che rende l'uomo legittimamente capace di possedere e fare valere una visione autonoma da quella intrinseca al diritto oggettivo della *polis*<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Sulle dinamiche tra potere temporale e potere spirituale in Occidente si veda per un efficace quadro di sintesi: **P. PRODI**, *Tra legge e coscienza. Trasformazioni dell'obbedienza dal Medioevo all'età moderna*, in *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, a cura di M. Borsari, D. Francesconi, Banca Popolare dell'Emilia-Romagna, Modena, 2006, pp. 159-179.

<sup>34</sup> **SOFOCLE**, *Antigone*, cit., v. 850, p. 311.

<sup>35</sup> **G. REALE**, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1980, vol. V, p. 64.

<sup>36</sup> Su questa interpretazione del rapporto tra legge e coscienza nella cultura greca classica si veda **F. RUFFINI**, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, ristampa a cura di F. Margiotta Broglio, il Mulino, Bologna, 1974, pp. 29-33; **V. TURCHI**, *Ragioni 'laiche' e 'religiose' dell'obiezione*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, vol. CCXVI, 1996, pp. 389-420.

Di rilievo sul punto anche lo studio di **M. JASONNI**, *La lealtà indivisa. Autonomia soggettiva e sacralità della legge alle origini e nelle tradizioni dell'Occidente*, 2<sup>a</sup> ed., Milano, Giuffrè, 2004, che, guardando alla storia occidentale, evidenzia una linea di continuità tra classicità e cristianità nel modo di concepire il rapporto tra legge e coscienza e una discontinuità tra la visione antico-cristiana e quella moderna del medesimo rapporto.

Ancora per annotazioni critiche sulla concezione moderna della obiezione di coscienza, fondata esclusivamente su una visione soggettiva, cosicché l'opposizione alla legge non avviene in nome di una verità atemporale e oggettiva ma in nome della affermazione del proprio interesse si veda **F. D'AGOSTINO**, *Obiezione di coscienza e verità tra diritto moderno*



## 6 - (segue) c) L'ineludibile esecuzione delle norme in contrasto. Antigone e Creonte privi di libertà di scelta davanti alla legge

Infine, la terza caratteristica del testo di Sofocle che spiega la tragedia è l'assenza di libertà e, pertanto, di responsabilità, che connota l'azione di Creonte e Antigone, entrambi travolti dalla fatalità degli eventi e subordinati all'ineludibile osservanza o della legge positiva o della legge consuetudinaria.

Emanato l'editto, a fronte dell'intransigenza di Antigone che "ha ben saputo commettere una colpa trasgredendo le leggi stabilite, e dopo averlo fatto ne ha commessa un'altra godendo e vantandosi della sua azione"<sup>37</sup>, il re di Tebe sembra avere davanti a sé una sola strada: "difendiamo dunque l'ordine costituito"<sup>38</sup>.

Parimenti, a fronte della decisione di Creonte di lasciare Polinice "senza pianto, senza tomba"<sup>39</sup>, Antigone appare in balia dei propri affetti e dell'„onore che si deve agli dei"<sup>40</sup>.

Dato il contrasto tra leggi della città e *nomoi* degli dei, Creonte e Antigone non hanno, come si è detto, né margini di personale autonomia rispetto alle norme vincolanti in conflitto, né strumenti teorici o tecnici di ricomposizione della antinomia.

Soprattutto, ciò che manca ai due protagonisti è l'idea che sia possibile conciliare le ragioni unilaterali che essi fanno valere, l'idea cioè che sia possibile e, dunque, doveroso cercare una sintesi, un orizzonte di coesistenza fra i due poli opposti.

Ne consegue che, dinanzi al contrasto tra leggi della città e leggi divine, Antigone e Creonte possono rispondere in un solo modo: eseguendo le norme cui si riferiscono e rispetto alle quali sono privi di un proprio mondo ideale e di una propria responsabilità.

Anche questo profilo della tragedia è sovrapponibile al nostro presente, è lo specchio del permanente problema della responsabilità dell'uomo rispetto all'adempimento della norma.

A ben guardare, infatti, il rapporto con la norma (umana o divina) di Antigone e Creonte non è, poi, molto distante dalla tendenza, ricorrente nei sistemi democratici, a sottrarsi ad autonome valutazioni morali facendo

---

e postmoderno, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1989, pp. 3-13.

<sup>37</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 454, p. 285.

<sup>38</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., vv. 675-676, p. 301.

<sup>39</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 28, p. 257.

<sup>40</sup> SOFOCLE, *Antigone*, cit., v. 74, p. 259.



coincidere legge morale e legge positiva, posto che la fiducia nella legge parlamentare, considerata quale atto espressione della “ragione pratica collettiva”<sup>41</sup>, induce sovente a identificare “what is good in accordance with what the law allows us and what is bad in accordance with what the law forbids us”<sup>42</sup>.

Il che trova indiretta conferma in un altro dato: se è vero che è tipico degli ordinamenti giuridici democratici riconoscere l’obiezione di coscienza in casi specifici<sup>43</sup>, è anche vero che questo riconoscimento avviene tramite una norma che valuta l’istanza della coscienza e la considera meritevole di prevalere sul bene tutelato dalla prescrizione generale cui si obietta. Anche in questo caso, pertanto, la definizione di ciò che è bene o del bene prevalente dipende dal legislatore.

#### **7 - Dalle “assenze” nel rapporto tra legge e coscienza dell’*Antigone* alle “presenze” che connotano tale rapporto nell’assetto giuridico canonico. In particolare: a) La mediazione tra *ius* e *lex* come dimensione costitutiva della giuridicità ecclesiale**

Ora, se nell’*Antigone* il rapporto tra legge e coscienza è connotato da tre assenze: 1) assenza di ogni forma di mediazione tra *ius* e *lex*; 2) assenza di una concezione della coscienza quale autonoma dimensione interiore del singolo capace di fondare la violazione della norma; 3) assenza di una reale libertà dell’uomo rispetto alla legge (umana e divina) con conseguente mancanza di responsabilità, queste tre assenze si traducono in presenze nella dimensione giuridica della Chiesa.

Al riguardo è bene ribadire, in via preliminare, un dato che dovrebbe essere ormai acquisito in dottrina: il problema dell’antinomia tra legge e coscienza può porsi anche in un ordinamento fideistico quale è l’ordinamento canonico.

E ciò alla luce di almeno tre coordinate teoriche:

a) ogni norma prescrittiva si relaziona, necessariamente, alla coscienza del soggetto cui è destinata quale suo limite oggettivo ed esterno; ogni norma prescrittiva, cioè, a prescindere dall’ordinamento da cui

---

<sup>41</sup> M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, il Mulino, Bologna, 1994, p. 344.

<sup>42</sup> A.B. YEHOSHUA, *Literature as a Moral Laboratory*, Premio Internazionale “Antonio Feltrinelli” per la Narrativa, Roma, 10 novembre (in [www.lincci.it/files/documenti/testo\\_Yehoshua\\_2017.pdf](http://www.lincci.it/files/documenti/testo_Yehoshua_2017.pdf)), p. 4.

<sup>43</sup> Si veda al riguardo D. PARIS, *L’obiezione di coscienza*, cit., specialmente pp. 21-32.



proviene, interroga la coscienza dell'uomo che, valutato il precetto, aderisce a esso o se ne discosta; la coscienza cioè "pone l'uomo di fronte alla legge"<sup>44</sup>;

b) nell'ordinamento canonico l'appello della norma alla coscienza è particolarmente intenso, posto che, in tale ordinamento - caratterizzato da uno stretto coordinamento tra foro interno e foro esterno - non è concepibile né una norma di diritto contraria a un precetto morale, né un adempimento della norma scisso da un'adesione in coscienza<sup>45</sup>;

c) poiché nella coscienza non risuonano solo i dettami di fede, la libertà di coscienza non si esaurisce nella libertà religiosa e il rapporto tra legge e coscienza travalica il tema della libertà di fede.

Con specifico riferimento all'ordinamento canonico, pertanto, mentre - *ex* cann. 748, § 2, CIC e 586 CCEO - l'atto di adesione alla fede cattolica è assolutamente libero<sup>46</sup>, il fatto che chi compie tale atto ha, poi, il dovere di credere alla verità oggettiva garantita dal magistero della Chiesa<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 57, in *www.vatican.va*.

<sup>45</sup>La relazione di intima connessione fra foro interno e foro esterno, fra comandi morali e comandi giuridici che caratterizza la dimensione giuridica della Chiesa è lucidamente sancita nei *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, n. 2 (in *Communicationes*, 1, 1969, p. 79).

Quanto ai diversi profili di tale connessione si veda, per un primo orientamento, P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1980, pp. 94-99; P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Giappichelli, Torino, 1996, pp. 150-161.

<sup>46</sup> Segnatamente, in continuità con la tradizione giuridica canonica, il can. 748, § 2 CIC sancisce che nessuno può costringere gli altri ad abbracciare la fede cattolica contro la propria coscienza. Il can. 586 CCEO, oltre a ribadire il divieto di costrizione all'atto di fede, esorta i fedeli a difendere il diritto di libertà religiosa della Chiesa nei confronti dello Stato.

Dal combinato disposto dei due canoni emerge, pertanto, il nucleo costitutivo del concetto cristiano di libertà religiosa, dato da due elementi: la libertà assoluta dell'atto di fede e la libertà, del singolo dei gruppi, di vivere il proprio credo senza subire impedimenti o coercizioni da parte dello Stato o della società civile. La "stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio rivelata sia tramite la stessa ragione" (CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis Humane*, n. 2) è poi il fondamento comune di tali due elementi.

Su questi aspetti si veda per un efficace quadro di sintesi: J. MANTECON, voce *Libertad religiosa*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor, (Navarra), vol. V, 2012, pp. 161-168; I. BRIONES, voce *Libertad de conciencia*, *ibidem*, pp. 135-138.

<sup>47</sup> Il rapporto che sussiste tra la libertà radicale dell'atto di fede e l'obbligo dei battezzati di accogliere la verità-cosicché per chi aderisce liberamente e volontariamente alla Chiesa l'atto di fede diventa oggetto specifico di un dovere- si coglie, sotto il profilo dogmatico, dalla lettura dell'intero can. 748 CIC.

L'affermazione della libertà dell'atto di fede sancita nel can. 748, § 2 è, infatti, preceduta



- cosicché non c'è spazio, *in Ecclesia*, per la libertà religiosa quale libertà neutra che "non prende partito né per la fede, né per la miscredenza"<sup>48</sup> - non esclude, per sé, possibili antinomie tra coscienza e norme canoniche.

Questo premesso, se nell'*Antigone* il contrasto tra legge e coscienza, tra legge e diritto, appare radicale, in quanto privo di ogni elemento di mediazione, l'ordine della Chiesa, considerato nella sua dimensione storico-dogmatica e nel suo quotidiano determinarsi è, invece, tutto costruito sulla mediazione tra *lex* e *ius*.

A livello fenomenologico, questo aspetto dell'ordinamento canonico si manifesta attraverso il suo articolarsi intorno a un insieme di istituti che relativizzano, per più profili, l'assolutezza della legge positiva.

Così nell'ordine ecclesiale il paradigma della vincolatività e generalità delle leggi è stemperato dalla possibilità di provvedimenti singolari (dispensa e privilegio) che esonerano dall'osservanza di una norma o attribuiscono una situazione soggettiva di potere, in virtù della

---

dall'enunciazione, nel § 1 dello stesso canone, dell'obbligo di tutti gli uomini di cercare la verità data dalla fede cattolica e di abbracciarla in forza della legge divina. Trattasi di un obbligo morale, che scaturisce dalla portata universale del disegno di salvezza di Dio per l'umanità e dall'esclusione di ogni possibilità di indeterminazione etica una volta scoperta la verità rivelata. Al contempo, l'adempimento di tale obbligo morale esige che l'uomo sia libero psicologicamente e immune da coercizioni esterne. Una volta entrati nella Chiesa, però, al dovere morale di cercare e accogliere la verità si affianca il dovere giuridico di ogni battezzato di proteggere il *depositum fidei* conservando, anche nel modo di agire, la comunione con la Chiesa nella professione della unica fede cristiana e cattolica (cfr. cann. 205, 209, § 1 CIC; 8, 10, 12 CCEO).

Sul fatto che la necessaria libertà dell'atto di fede non significa libertà dalla verità, ma libero autodeterminarsi dell'uomo secondo l'obbligo morale di accogliere la verità nella quale l'uomo ritrova sé stesso, si veda nell'ambito del magistero **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, Istruzione *Donum Veritatis. Sulla vocazione ecclesiale del teologo*, in *A.A.S.*, 82, 1990, pp. 1550-1570.

Sull'intrinseca coerenza tra il dovere giuridico, esigibile e sanzionabile, di ogni fedele di conservare la comunione nella fede e la libertà psicologica e l'immunità da coercizioni esterne quali condizioni dall'atto iniziale di fede cfr. in dottrina **M.C.J. ERRAZURIZ**, *Esiste un diritto di libertà religiosa del fedele all'interno della Chiesa?*, in *Fidelium iura*, 3, 1993, pp. 79-99.

Per un'analisi compiuta dei contenuti della libertà religiosa *in Ecclesia* si veda altresì **P. COLELLA**, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Jovene, Napoli, 1999; **F. FINOCCHIARO**, voce *Libertà*, VI) *Libertà religiosa - Dir.can.*, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1988, vol. XIX, pp. 1-11; **L. SPINELLI**, *La Chiesa e la libertà religiosa*, in *La Chiesa dopo il Concilio, Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico* (Roma, 14-19 gennaio 1970), I, *Relazioni*, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 291-319, e bibliografia *ivi* citata.

<sup>48</sup> **F. RUFFINI**, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 7.





quale il titolare della stessa può compiere atti che contraddicono o vanno oltre il diritto comune (cfr. cann. 76-93; 1531-1539 CCEO)<sup>49</sup>.

Ancora, rispetto alle conseguenze della violazione della legge, il diritto canonico dà rilievo alla *ignorantia iuris* e considera gli atti *contra legem* illeciti, ma non necessariamente nulli (cfr. cann. 10, 15 CIC; 1495, 1496 CCEO). Parimenti, i tradizionali istituti della *dissimulatio* e del *tolerari potest* ammettono che l'autorità, per evitare un male peggiore, possa non reagire ai comportamenti illegali dei fedeli<sup>50</sup>.

Con specifico riferimento all'opera di mediazione del giurista, mentre nel *ius Ecclesiae* l'opinione comune e costante della dottrina è esplicitamente riconosciuta quale fonte del diritto (cfr. can. 19 CIC; 1501 CCEO), nella attuazione della legge canonica ogni operatore giuridico è tenuto sia a valutare l'adeguatezza della norma a disciplinare, secondo giustizia, il caso concreto, sia a sostituire la norma ingiusta con una nuova regola, frutto di una lettura del caso alla luce dell'*aequitas canonica*, principio ermeneutico e applicativo del dato positivo<sup>51</sup>.

L'equità canonica, anzi, è forse l'istituto che più di ogni altro evidenzia la mediazione quale dimensione intrinseca della giuridicità ecclesiale.

---

<sup>49</sup> Sul privilegio e la dispensa quali istituti di politica legislativa che esplicitano l'attenzione del diritto della Chiesa per le esigenze salvifiche e di giustizia di ogni situazione particolare si veda l'attenta ricostruzione di **C. MINELLI ZAGRA**, *Le fonti dello "ius singolare" nell'ordinamento canonico: l'esperienza delle codificazioni*, Cedam, Padova, 2000.

<sup>50</sup> L'istituto della *dissimulatio* si configura quando il Superiore, davanti alla violazione di una legge la cui osservanza ritiene moralmente impossibile e che, tuttavia, non può essere oggetto di dispensa, senza tollerare o approvare l'atto *contra legem*, finge di non conoscerlo.

La tolleranza si ha, invece, quando il Superiore, di fronte alla violazione della legge, pur senza approvarla, rinuncia deliberatamente ad applicare qualsiasi sanzione per evitare mali maggiori. Una enunciazione dogmatica della *tolerantia* può rinvenirsi nel can. 5 CIC ove si attribuisce all'Ordinario il potere di tollerare le consuetudini centenarie e immemorabili contrari al Codice se l'Ordinario ritiene che tali consuetudini non possono essere rimosse a causa di circostanze di luoghi e di persone.

Per una ricostruzione storico-dogmatica dei due istituti si veda **G. OLIVIERO**, *Dissimulatio e tolerantia nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1953, nonché, per un quadro di sintesi **H. PREE**, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, in *Ius Ecclesiae*, 12, 2000, pp. 410-414.

<sup>51</sup> Sull'*aequitas canonica* quale istituto cui è ricondotto sia il potere dell'operatore giuridico di valutare l'idoneità della norma a disciplinare il caso reale, sia il potere dello stesso operatore di formulare autonomamente la *regula iuris* per il caso di specie, si veda per tutti **P. FEDELE**, voce *Equità canonica*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1996, vol. XV, specialmente p. 149.



Considerata come strumento d'interpretazione e applicazione della norma positiva - con funzione correttiva, integrativa o suppletiva della norma stessa - *l'aequitas canonica* entra nella dialettica norma scritta-giustizia quale terzo polo che, senza annullare nessuno degli elementi della dialettica medesima, ponendosi in relazione concettuale con essi, la rende sostenibile, *mediando*, appunto tra tali elementi.

Considerata quale limite della libertà di scelta in cui si concreta il potere discrezionale, *l'aequitas canonica* riconduce le modalità di esercizio e gli esiti dell'esercizio di tale libertà alla *caritas*, prima delle virtù teologali, e al diritto naturale, proiezione della regola morale sul piano dei rapporti societari. *L'aequitas canonica*, cioè, opera come una "virtù istituzionalizzata", come un criterio attraverso il quale la carità e la morale naturale entrano nel mondo del diritto, divenendo qualcosa di diverso da una disposizione interiore ma non cessando di rapportarsi a una disposizione interiore<sup>52</sup>.

Detto altrimenti: *l'aequitas canonica* è, al contempo, causa efficiente ed esito della dimensione di mediazione propria della giuridicità ecclesiale.

Una conclusione può allora trarsi: nell'ordinamento canonico i titolari del potere di governo che, in coscienza, ritengono quanto stabilito da una norma positiva non rispondente alle esigenze di giustizia insite nella situazione esistenziale del fedele, hanno strumenti giuridici per ricomporre il conflitto tra legge e realtà della persona, conciliando i diversi elementi in contrasto.

Ma non solo. *In Ecclesia* pure i soggetti non investiti di potestà di governo godono di margini di autonomia e responsabilità rispetto alla legge. Esemplificativo, in questo senso, l'istituto dell'*epicheia*, in ragione del quale ogni fedele si auto-esonera dall'adempimento di un obbligo di legge, poiché valuta tale adempimento impossibile nelle circostanze concrete in cui si trova. In seguito a un giudizio prudente, cioè, il fedele, senza contrapporsi alla formulazione della norma, si ritiene non incluso fra i soggetti cui la norma è rivolta a causa della generalità del comando giuridico e della specialità della sua situazione, compreso il contrasto fra doveri o fra doveri e diritti dei quali il fedele è titolare che scaturirebbe dall'osservanza del comando giuridico<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Per queste caratteristiche dell'*aequitas canonica* mi permetto di rinviare a **B. SERRA**, *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Jovene, Napoli, 2007, specialmente pp. 83-93, 188-264.

<sup>53</sup> Su questo nucleo contenutistico essenziale dell'*epicheia* si veda per un primo orientamento **R. COPPOLA**, voce *Epiqueya*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit., vol. III, pp. 635-637; **E. HAMEL**, voce *Epicheia*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Roma, 1981, pp. 357-365, e bibliografia *ivi* citata.



L'istituto della *epicheia* pertanto - anche se, secondo l'interpretazione prevalente, opera esclusivamente in foro interno ed è privo di effetti giuridici diretti<sup>54</sup> - evidenzia la funzionalità della *traditio canonica* alla intangibilità e libertà della coscienza e può essere indicato, insieme agli altri strumenti di flessibilità della giuridicità ecclesiale, come lo strumento di riconoscimento *coram Ecclesia* delle esigenze della coscienza<sup>55</sup>.

---

Per una analisi dell'istituto in prospettiva storico-filosofica si rinvia a **F. D'AGOSTINO**, *La tradizione della epieikeia nel medioevo latino. Un contributo alla storia della idea di equità*, Giuffrè, Milano, 1976; **A. RODRIGUEZ LUÑO**, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, in *Acta Philosophica*, 6, 1997, pp. 197-236.

<sup>54</sup> L'ambito di efficacia e il soggetto che opera sono i due elementi che, a partire dalla elaborazione di Francisco Suárez, caratterizzano l'*epicheia* distinguendola dal concetto, strettamente affine, di *aequitas canonica*.

Segnatamente l'*epicheia* è una virtù esercitando la quale ogni destinatario della legge giudica della cessazione della legge stessa in ragione di circostanze specifiche non considerate dal legislatore. L'esito di tale giudizio, che avviene esclusivamente nel foro interno, non ha rilievo diretto e immediato nel foro esterno, non incide cioè sulla obbligazione oggettiva della legge ma solo sulla imputabilità della sua violazione in foro interno. Al più l'atto epicheietico può avere rilievo in foro esterno nei giudizi penali come elemento attenuante.

L'equità, invece, è uno strumento giuridico, proprio solo del giudice o di chi ha il potere di applicare la legge, il cui impiego produce effetti nel foro esterno e il cui ricorso da parte dei titolari del potere di governo è configurato dalla vigente codificazione canonica come l'oggetto di un diritto del fedele (cfr. cann. 221, § 2 CIC; 24, § 2 CCEO), confermando la natura dell'equità quale strumento che converte la regola morale in regola giuridica.

Sulla differenza tra equità ed *epicheia* e per il relativo dibattito dottrinale cfr. **F.J. URRUTIA**, voce *Equità canonica*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di C. Corral, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 447-450; **G.M. COLOMBO**, *Sapiens Aequitas. L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, pp. 113-118.

Per una ricostruzione dell'equità canonica quale oggetto di un diritto del fedele mi permetto di rinviare a **B. SERRA**, *Sull'equità canonica quale oggetto di una pretesa giuridicamente esigibile*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 36, 2017, pp. 1-18.

<sup>55</sup> Sull'*epicheia* e le altre forme di elasticità del diritto canonico quali elementi che rendono tangibile la possibilità, teorica e dogmatica, di riconoscere anche nell'ordinamento della Chiesa l'obiezione di coscienza si veda in particolare **R. BERTOLINO**, *La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, in **ID.**, *Il diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 85-143, specialmente pp. 128-135; **V. TURCHI**, *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1991, pp. 139-183.

Per una rilettura dell'*epicheia*, volta ad attribuire a questo istituto una efficacia giuridica diretta, in ragione sia dello stretto coordinamento tra foro interno e foro esterno proprio del diritto canonico, sia della capacità di ogni fedele di correggere il diritto positivo in favore della giustizia, si veda altresì **E. CORECCO**, *Valore dell'atto contra legem*, in *La norma*



## 8 - (segue) b) La Sapienza divina quale obiettivo elemento di sintesi del contrasto tra legge e coscienza nella Chiesa

Ora, se è vero che le caratteristiche, appena delineate, del sistema giuridico canonico consentono di affermare che tale sistema prevede e risolve ipotesi di rigetto della norma positiva da parte della coscienza, è anche vero che, in tale prospettiva, l'operatività della coscienza dipende dai meccanismi di flessibilità del sistema che incidono sulla applicazione della norma.

Va altresì considerato che, mentre le leggi *mere ecclesiasticae* sono derogabili, l'obiezione a una legge dogmatica in materia di fede o di morale non può mai trovare accoglienza *in Ecclesia*, ove "all'errore non si possono obiettivamente riconoscere gli stessi diritti che alla verità"<sup>56</sup>.

Ciò posto, occorre approfondire il livello dell'analisi, esplicitando il fondamento ulteriore della coesistenza tra legge e coscienza nell'esperienza ecclesiale.

Si è detto che, nell'*Antigone*, non interviene un Dio a ricomporre il contrasto tra norme antinomiche.

La Chiesa, invece, è una realtà costituita da Cristo, da un Dio che si incarna nella storia, che interviene nella vita degli uomini<sup>57</sup>.

Ma non solo.

Nella concezione teologica cristiana il rapporto tra Dio e gli uomini è, anzitutto, un rapporto tra Creatore e creatura.

Dio, origine e fonte di tutte le cose, ha creato l'uomo a sua immagine e lo ha reso partecipe del suo disegno di salvezza, che si svolge sia sul piano naturale, sia sul piano soprannaturale. Dio creatore da una parte conserva

---

*en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico* (Pamplona, 10-15 de octubre de 1976), vol. I, Pamplona, 1979, pp. 850-859.

<sup>56</sup> **PIO XII**, *Allocuzione alla Rota* del 6 ottobre 1946, in *A.A.S.*, 38, 1946, p. 394.

Per un'analisi del diverso grado di vincolatività delle leggi canoniche in ragione del contenuto e dei soggetti che le pongono in essere si veda **P. PICOZZA**, *Considerazioni sul concetto di dovere e sulla sua presenza nelle leggi emanate dalla Chiesa*, in *Lex et iustitia nell'utrumque ius. Radici antiche e prospettive attuali*. Atti del VII Colloquio internazionale romanistico-canonistico (Roma, 12-14 maggio 1988), Libreria Editrice Vaticana - Libreria Editrice Lateranense, Roma, 1989, pp. 382-388.

<sup>57</sup> Cfr. GV 1, 14; Fil 2, 5-8; Eb 10, 5-7; 1 Tm 3, 16; Ef. 1, 4-5; 1 GV 4, 2; **TOMMASO D'AQUINO**, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a 1, c, in *La Somma Teologica*, Testo latino della edizione leonina, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, Salani, Firenze, 1968, vol. VI, pp. 204-207; **CONCILIO VATICANO II**, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 3, 8; **CONCILIO VATICANO II**, Dich. *Dignitatis Humane*, n. 3; **CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA**, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, nn. 456-483, pp. 128-134.



e regge la creazione, dall'altra parte dà agli uomini il potere e la responsabilità di completare l'opera della creazione<sup>58</sup>.

Ebbene, la dottrina "di capitale importanza"<sup>59</sup>, della creazione consente di cogliere il significato della coscienza e della legge nella Chiesa.

Se l'uomo è fatto a immagine di Dio ed è la creatura alla quale Dio partecipa la propria Sapienza, la coscienza è la dimensione spirituale data all'uomo per cogliere la volontà divina, è "il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria"<sup>60</sup>.

La coscienza, cioè, fa parte dell'essere dell'uomo così come creato da Dio ed è lo strumento attraverso il quale l'uomo coglie la legge del proprio essere mediante la ragione, che indica all'uomo la giusta direzione dell'agire, permettendogli di discernere il bene dal male<sup>61</sup>.

Parimenti, se Dio è l'origine di tutte le cose, anche la legge positiva, posta dalla legittima autorità, rientra nel piano divino, è un elemento essenziale della condizione umana.

Il che se nella visione cristiana è vero per ogni autorità e società<sup>62</sup>, è ancor più vero nella Chiesa, ove la legge positiva gode di una duplice presunzione di vincolatività: per il suo contenuto, che conclude o specifica

---

<sup>58</sup> Cfr. Gn 1,1, Sap. 11, 24-26, 1 Cor 3, 9, 1 Ts 3, 2; **CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA**, nn. 279-324, cit., pp. 87-98.

<sup>59</sup> **CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA**, n. 282, cit., p. 87.

<sup>60</sup> **CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA**, cit., n. 1776, p. 454.

<sup>61</sup> Sul modo con il quale la coscienza permette all'uomo di partecipare alla legge eterna, di conoscere il piano di Dio e farlo proprio si veda nell'ambito del magistero pontificio **GIOVANNI PAOLO II**, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, cit., nn. 42, 102.

Per una ricostruzione dottrinale si veda **R. GARCIA DE MARO**, *Legge, coscienza e libertà*, Edizioni Ares, Milano, 1990, specialmente pp. 125-139; nonché, per una visione di sintesi del concetto cristiano di coscienza, **A. VALSECCHI**, voce *Coscienza*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, cit., pp.166-182, e bibliografia ivi citata.

<sup>62</sup> Cfr. Rm. 13, 1-7; **CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA**, n. 1959, cit., p. 489.

Sulla concezione della realtà temporale che scaturisce dalla dottrina della creazione si vedano le riflessioni di **C. TRESMONTANT**, *Le idee fondamentali della metafisica cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1963, specialmente pp. 43-53.



l'ordine divino<sup>63</sup>, e per i soggetti che la pongono, giacché il potere del legislatore ecclesiastico scaturisce dalla volontà fondazionale di Cristo<sup>64</sup>.

Il disegno di Dio, dunque, è origine sia della coscienza sia della legge, è il loro comune fondamento e fine. Ne consegue che legge e coscienza sono due aspetti autonomi di un'unica realtà all'interno della quale si trovano in una situazione di parità, senza prevalenze o reciproche riduzioni<sup>65</sup>.

Ne consegue, parimenti, che l'uomo non appartiene a un unico sistema di norme ma è, strutturalmente, in perenne tensione tra gli imperativi iscritti nella propria coscienza e i comandi oggettivi posti dalla norma giuridica.

Dato questo orizzonte concettuale, si comprende allora perché, nell'esperienza ecclesiale i contrasti empirici tra legge e coscienza non si risolvono, necessariamente, in contrasti tra assoluti inconciliabili; si comprende, cioè, che l'elemento che rende plausibile la ricerca di una mediazione tra norme antinomiche è la fede nella presenza di una radice divina comune alla legge e alla coscienza.

A ben guardare, peraltro, la polarità tra legge e coscienza, postulata dal dualismo cristiano, trova implicita conferma nel progresso dinamico di ogni ordine giuridico positivo.

La tensione tra la legge e la sua obiezione, infatti, è il meccanismo che regge l'evoluzione degli ordinamenti giuridici statali, nei quali la legge è modificata in quanto oggetto di una contestazione critica - che può essere di natura anche morale - che ne ha evidenziato i limiti. Tuttavia, mentre nella prospettiva cristiana la tensione tra legge e coscienza ha un oggettivo elemento di sintesi nel disegno della Sapienza divina, nei sistemi statali democratici la suddetta tensione si stempera attraverso soluzioni normative frutto di accordi temporanei tra posizioni che si riconoscono reciprocamente come relative.

---

<sup>63</sup> Su tale rapporto tra legge divina e legge umana è fondamentale l'insegnamento di **TOMMASO D'AQUINO**, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a.2, in *La Somma Teologica*, cit., pp. 258-260.

Quanto al diritto divino quale nucleo costitutivo della giuridicità canonica si veda nell'immenso panorama bibliografico e per una riflessione corale: *Il Ius divinum nella Vita della Chiesa*. XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico (Venezia 17-21 settembre 2008), a cura di J.I. Arrieta, Marcianum Press, Venezia, 2010.

<sup>64</sup> Cfr. **CONCILIO VATICANO II**, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, cap. III; **CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA**, nn. 874-896, cit., pp. 239-245.

<sup>65</sup> In questo senso cfr. in particolare **G. LO CASTRO**, *Legge e Coscienza*, in **ID.**, *Il mistero del diritto*. III. *L'uomo, il diritto, la giustizia*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 69-81.



**9 - (segue) c) La coscienza cristiana come struttura morale originaria che rispecchia la volontà divina dalla quale trae la forza di resistere alla norma**

Si è detto che, nell'*Antigone*, manca una concezione della coscienza quale struttura morale originaria che fonda il rigetto delle leggi della *polis* da parte del singolo. Si è detto, parimenti, che questa assenza conduce Antigone al suicidio, atto necessario di legittimazione ultima della sua disubbidienza alla legge.

Nella concezione cristiana, invece, la coscienza possiede una forza propria, intrinseca e strutturale per resistere alla norma.

E ciò perché:

a) donata all'uomo per conoscere la volontà divina, la coscienza ha in Dio la sua radice ultima e il suo referente primario. Ne consegue che la coscienza è la dimensione nella quale risiedono la dignità e la grandezza specifiche dell'uomo;

b) quale destinataria dei comandi della legge positiva e, al contempo, luogo nel quale si manifesta la volontà divina, la coscienza possiede i parametri per verificare la corrispondenza tra tale volontà e l'obbligo che deriva dalla legge.

L'esito del giudizio della coscienza ha, poi, un'intangibile e oggettiva forza vincolante, prevalente su quella della norma giuridica, posto che

“cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati: etiam a conscientiae ligamen erit maius quam ligamen praecepti praelati, et conscientia ligabit, etiam praecepto praelati in contrarium existente”<sup>66</sup>.

La coscienza dell'uomo, quindi, è sovrana nella determinazione della volontà e dell'azione, viene prima della legge della *polis*.

Ciò chiarito, per il vero la priorità del comando divino sul comando del legislatore umano è invocata anche da Antigone per spiegare la sua scelta di seppellire il fratello Polinice.

Ma la somiglianza tra la disubbidienza al comando giuridico determinata dalla coscienza cristiana e la disubbidienza all'editto della città dell'eroina di Sofocle è solo apparente. La differenza tra le due forme di disubbidienza risiede nel rapporto con la volontà divina.

In Antigone l'adesione alla norma divina coesiste con motivazioni affettive, più prossime alla sorgente psichica della scelta perché più

---

<sup>66</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae, De veritate*, q. 17, a.5 co, edizione a cura di M.R. Spiazzi, Marietti editore, Taurini-Romae, 1964, vol. I, pp. 335-336.



immediate. La forza per rispettare l'antica consuetudine della sepoltura dei defunti deriva dall'amore per il fratello, cosicché il *nomos* divino è funzionale alla salvaguardia del legame affettivo. Dal che la debolezza intrinseca della posizione di Antigone, il cui metro di misura è, in ultima analisi, sé stessa e la propria affettività.

Nella concezione cristiana, invece, la coscienza non è autoreferenziale, non può ridursi ai bisogni soggettivi dell'uomo. E ciò perché la coscienza "obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini: non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia ibi videtur; sed hac ratione, quia a Deo praeceptum est"<sup>67</sup>.

La coscienza, pertanto, non crea la legge morale ma si limita a rispecchiare il disegno divino che fonda la legge morale. Detto altrimenti, la dignità intangibile della coscienza non si risolve in una signoria del volere del singolo, poiché al di sopra della coscienza vi è l'ordine divino nella sua oggettività e verità dal quale la coscienza trae la propria forza<sup>68</sup>.

Data questa rappresentazione della coscienza, si comprende la solidità della opposizione del cristiano al comando che contrasta la legge di Dio.

Tale opposizione non è una negazione della autorità del legislatore o della necessaria funzione ordinante della legge ma, piuttosto, uno strumento attraverso il quale legislatore e legge sono ricondotti alla verità alla cui realizzazione, nella visione cristiana, è subordinato il potere dell'uno e la forza vincolante dell'altra<sup>69</sup>.

Il che è vero anche all'interno della Chiesa.

Fermi i molteplici strumenti di applicazione flessibile della norma giuridica canonica quali canali di realizzazione del fatto di coscienza, anche il precetto dell'autorità ecclesiastica può essere ritenuto dal fedele contrastante, in astratto o in concreto, con il disegno divino e, quindi, disobbedito per ragioni di coscienza.

Tuttavia, questo atto di disobbedienza si inserisce in un contesto peculiare, posto che nella dottrina cattolica: a) se è vero che l'uomo ha il

---

<sup>67</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 39, q. 3, a. 3, ad. 3, edizione a cura di P. Mandonnet, Parisis, Sumptibus P. Lethielleux, 1929, pp. 1001-1005.

<sup>68</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, cit., nn. 54-64.

Per lucide riflessioni sulla impossibilità di ammettere nella Chiesa una visione della coscienza come autocoscienza dell'io si veda J. RATZINGER, *La Chiesa: una comunità sempre in cammino*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991, specialmente pp. 113-129.

<sup>69</sup> Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, nn. 2242-2243, cit., p. 553; GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Evangelium Vitae*, 25 marzo 1995, nn. 72-74 (in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).





diritto di agire in coscienza, è anche vero che la coscienza non è una facoltà infallibile, può essere nell'ignoranza e dare un giudizio erroneo, anche colpevolmente<sup>70</sup>; b) a causa della fallibilità dell'uomo è necessario che la coscienza sia rettamente formata sotto la guida dell'insegnamento certo della gerarchia<sup>71</sup>; c) la pluralità di modi di vivere l'appartenenza al Popolo di Dio non può mai intaccare l'unità del *corpus* dogmatico e morale della Chiesa o condurre a un magistero della coscienza contrapposto al Magistero dei Pastori<sup>72</sup>. Il *sensus fidelium*, la partecipazione attiva di tutti i battezzati alla conoscenza della fede, cosicché

“La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo [...] non può sbagliarsi nel credere [...] e manifesta questa proprietà [...] quando dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi”<sup>73</sup>,

non elide, infatti, la funzione magisteriale della gerarchia ma è a essa necessaria e complementare<sup>74</sup>.

Ne consegue che il conflitto tra il giudizio pratico della coscienza e il comando della gerarchia, deve essere

“il risultato di una seria riflessione, di preghiere e di tutti i mezzi disponibili per giungere a un giudizio corretto sul tema in questione”<sup>75</sup> e che “*l'onus probandi* per stabilire la validità del caso in cui ci si oppone [...] come avviene in tutti i casi di eccezione, spetta alla coscienza”<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. ap. *Gaudium et Spes*, n. 1; CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, nn. 1790-1794, cit., pp. 457-458, n. 1960, pp. 489-490; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, cit., nn. 62-64.

<sup>71</sup> Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, nn. 1783-1785, cit., p. 456.

Si veda altresì PAOLO VI, Esortazione apostolica *Paterna cum benevolentia*, n. 23, in A.A.S., 67, 1975, pp. 10-11.

<sup>72</sup> Sul ruolo del Magistero nella Chiesa, unico interprete autentico della Parola di Dio, scritta o trasmessa per volontà di Cristo si veda in particolare CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis. Sulla vocazione ecclesiale del teologo*, cit., nn. 13-20; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, cit., n.64.

<sup>73</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 12.

<sup>74</sup> In questo senso e per una analisi della posizione della autorità ecclesiastica rispetto alle forme di partecipazione di tutti i fedeli alla vita della Chiesa cfr. P. VALDRINI, *Opinione pubblica, sensus fidelium e diritto canonico*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1997, pp. 89-102; G. COMOTTI, *Obbedienza della fede e libertà religiosa: manifestazione del pensiero e diritto al dissenso nell'ordinamento canonico*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2008, pp. 233-255.

<sup>75</sup> J.M. NEWMAN, *Lettera al duca di Norfolk*, Edizioni Paoline, Torino, 1999, p. 231.

<sup>76</sup> J.M. NEWMAN, *Lettera al duca*, cit., p. 231.



Ne deriva altresì che, in linea di principio, il richiamo alla coscienza non esonera dalle conseguenze derivanti in foro esterno dalla violazione di un comando giuridico canonico, caratterizzato, come si è detto, da una duplice presunzione di vincolatività, fondata su un duplice rapporto di corrispondenza al dato divino.

**10 - (segue) d) La libertà umana quale presupposto irrinunciabile del rapporto tra legge e coscienza. Il giudizio della coscienza cristiana come testimone interiore che rende l'uomo responsabile dell'adempimento o inadempimento della norma**

Ciò chiarito, un'ultima osservazione si impone.

Si è detto che Antigone e Creonte appaiono privi di libertà di scelta rispetto alle norme in contrasto: entrambi eseguono, rispettivamente, il *nomos* divino e l'editto della città mossi da un determinismo interiore che li rende non responsabili della propria azione: Antigone è dominata dalle necessità interne del suo mondo affettivo; Creonte dall'orgoglio unito alla paura di vedere delegittimato il proprio potere.

Sotto questo profilo, il senso di doverosità dei due personaggi dell'opera di Sofocle sembra non distante dalla doverosa obbedienza al giudizio della coscienza sotteso all'esperienza giuridica della Chiesa.

Anche in questo caso, però, si tratta di una similitudine solo apparente, o parziale.

Per il vero, nella visione cristiana l'uomo è personalmente responsabile dell'adempimento o inadempimento di ogni norma. E ciò perché, secondo la dottrina della creazione, Dio ha creato l'uomo libero e dotato di ragione, capace di disporre di sé stesso e di autodeterminarsi rispetto alla norma, anche alla norma divina<sup>77</sup>. Difatti, la legge naturale, partecipata all'uomo nel momento della creazione è affidata alla libertà dell'uomo per essere realizzata nella legge umana<sup>78</sup>. Parimenti, la legge di redenzione, rivelata e compiuta dal Verbo incarnato, deve essere liberamente accettata dal fedele e presuppone una libertà di scelta<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 17; CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, nn. 1730-1748, cit., pp. 446-450.

<sup>78</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, qq. 93-95, in *La Somma teologica*, cit., pp. 203-267.

<sup>79</sup> Cfr. Gal 5, 13; CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 17; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 21 in *A.A.S.*, 71, 1979, pp. 316-320; ID., Lettera enciclica *Veritatis splendor*, cit., nn. 17-18, 34-35, 38-40, 45.



Detto altrimenti: la libertà e conseguente responsabilità dell'uomo è uno degli elementi costitutivi del progetto divino che l'uomo, in quanto libero, può fare proprio o rifiutare.

Il rapporto che sussiste tra volontà divina e libertà e responsabilità dell'uomo si realizza poi tramite la coscienza.

Se, infatti, è vero che quando la coscienza compara il comando giuridico alla volontà di Dio e formula un giudizio pratico - di accoglienza o rigetto di tale comando - questo giudizio vincola moralmente, è anche vero che l'uomo è sempre libero di agire contro il comando della propria coscienza. In questa ipotesi, nella quale l'uomo si allontana, volontariamente, dal progetto divino, il giudizio della coscienza resta, tuttavia, nell'intimo della persona, a testimonianza del male commesso e permette all'uomo di assumersi la responsabilità delle proprie scelte<sup>80</sup>.

Nella concezione cristiana, pertanto, la disobbedienza alla norma (umana o divina) in nome della coscienza esige, sempre, una netta responsabilizzazione della persona nella cui libertà l'atto di disobbedienza trova la sua radice ultima.

---

<sup>80</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, cit., nn. 58, 61; CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, nn. 1781-1782, cit., pp. 455-456.