Joaquín Llobell

La tutela giudiziale dei diritti nella Chiesa. Il processo può essere cristiano? *

1. Introduzione
2. L'istintivo rifiuto del processo perché considerato la ritualizzazione del conflitto e, quindi, incompatibile con l'insegnamento di Cristo: «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5, 39). Cenni sul versetto di Gv 18, 23: «Gesù rispose: "Se ho parlato male, dimostrami dov'è il male; ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?"»
3. (Segue) «È già per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?» (1 Cor 6, 7). «Duo sunt genera christianorum» (C. 12, q. 1, can. 7): «infirmi et perfecti». L'obbligo della correzione fraterna (Mt 18, 15-18)
4. (Segue) La rilevanza dell'insegnamento di San Josemaría Escrivá per capire la necessità del processo canonico per la Chiesa «in via»
5. (Segue) Il diritto all'equo processo: esigenza del diritto naturale reiteratamente proclamata dai Pontefici del secolo XX e, quindi, strumento di salvezza

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. L'istintivo rifiuto del processo perché considerato la ritualizzazione del conflitto e, quindi, incompatibile con l'insegnamento di Cristo: «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5, 39). Cenni sul versetto di Gv 18, 23: «Gesù rispose: "Se ho parlato male, dimostrami dov'è il male; ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?"». – 3. (Segue) «È già per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?» (1 Cor 6, 7). «Duo sunt genera christianorum» (C. 12, q. 1, can. 7): «infirmi et perfecti». L'obbligo della correzione fraterna (Mt 18, 15-18). – 4. (Segue) La rilevanza dell'insegnamento di San Josemaría Escrivá per capire la necessità del processo canonico per la Chiesa «in via». – 5. (Segue) Il diritto all'equo processo: esigenza del diritto naturale reiteratamente proclamata dai Pontefici del secolo XX e, quindi, strumento di salvezza.

* Lezione inaugurale dell'Anno accademico 2004-05 presso la Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 11 ottobre 2004. Il testo contiene espressioni che riflettono la sede in cui la lezione è stata presentata. In *Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, Città del Vaticano, 2005, pp. 507-522.

1. Introduzione

Un noto professore della Facoltà di Filosofia della nostra Università sostiene che nel suo Paese, gli Stati Uniti d'America, gli avvocati (termine con cui vengono genericamente chiamate tutte le persone che si occupano dell'applicazione del diritto in ambito giudiziale) non godono di un particolare prestigio sociale né sono molto amati. A dimostrazione della sua affermazione, il nostro esperto dell'Aquinate, da una parte, cita i noti «saggi» di John Grisham e, dall'altra, assicura che alla domanda «*Come sapere se, sull'autostrada, una macchina ha investito un avvocato o un serpente?*», nel suo Paese la risposta abituale, detta nel tono di voce di chi riferisce qualcosa di evidente, è: «*… ma è chiaro: se si vede la frenata per tentare di non colpirlo sicuramente era un serpente …!*».

Mutatis mutandis, un'analoga sensazione potremmo avere noi canonisti quando constatiamo che, nel piano degli studi della nostra Università, coloro i quali dovranno reggere una porzione del popolo di Dio (che è una delle principali finalità proprie dei cinque anni degli studi ecclesiastici minimi richiesti per i candidati al sacerdozio), ricevono, in totale, due ore settimanali di lezioni di diritto canonico, durante un solo anno; cioè lo stesso tempo previsto per materie quali la lingua greca…

Lo sconforto fra i docenti del diritto della Chiesa potrebbe richiedere l'intervento terapeutico di uno psicologo quando l'insegnante si occupa della materia, apparentemente, più formalistica e meno conveniente per la formazione di un pastore fra tutte quelle che compongono la licenza in diritto canonico: il diritto processuale. Infatti, è facilmente accettabile l'utilità ecclesiale dello studio dell'organizzazione ecclesiastica (la Curia Romana, le diocesi, le parrocchie, i seminari, ecc.), delle norme che regolano i diritti e i doveri dei sacerdoti, dei laici o dei fedeli consacrati e dei loro diversi raggruppamenti, degli elementi giuridici dei sacramenti e dell'insegnamento della fede, ecc. Invece, non di rado, la prima impressione che si ha nel riflettere sul diritto processuale canonico è che sia incompatibile con la legge suprema del cristianesimo, la carità, e, inoltre, che utilizzi concetti e termini mai sentiti e, quindi, incomprensibili. Infatti, il processo muove dal presupposto del contraddittorio formale (cioè

dall'istituzionalizzazione del «non perdono») fra la parte attrice e quella convenuta, che si manifesta nel libello di domanda presentato al tribunale competente dinanzi al quale, e in previsione del suo decreto di *litis contestatio*, il convenuto può assumere, fra le altre, la posizione di contumace o quella di riconveniente, può presentare diverse eccezioni quali l'*exceptio iudicati*, o quella della violazione del principio *ne bis in idem*, o chiedere un litisconsorzio necessario (attivo o passivo)…

Poi, quando finalmente il tribunale giunge a pronunciare la sua «sentenza definitiva», gli interessati scoprono con sconforto che tale provvedimento non è in realtà «definitivo» giacché, invece, potrà essere impugnato con diversi ricorsi, quali la *querela nullitatis*, l'appello, la *restitutio in integrum* o la *nova causae propositio*, senza contare che, per snellire il processo, il codice del 1983 non ha accolto altri istituti impugnativi presenti nella legislazione precedente, quali la *retractatio* e l'*oppositio tertii* (presente invece nel nuovo codice orientale del 1990). A rendere più astrusa la nostra materia per coloro che non sono preparati, è necessario riconoscere che il processo canonico ha origine nel diritto romano e da esso riceve molti istituti ancora vigenti e, quindi, continua ad utilizzare numerosi termini latini, fra l'altro perché diversi di tali termini e istituti non esistono in talune culture giuridiche. Ne deriva la sofferenza e lo scoraggiamento di non pochi studenti e di coloro ai quali dobbiamo tentare di far capire i motivi e le modalità della procedura giudiziale affinché possano applicarla rettamente, poiché un'alta percentuale degli studenti che hanno appena ottenuto il grado della Licenza al rientro nelle loro diocesi sono immediatamente nominati giudici, difensori del vincolo, ecc. L'analisi dei dati sull'attività dei tribunali nei due ambiti giudiziali di maggiore attualità ecclesiale – quello delle cause dichiarative di nullità del matrimonio e (da alcuni anni) quello penale – induce a concludere che, frequentemente purtroppo, noi processualisti abbiamo fallito nel nostro impegno docente.

Comunque, anziché continuare con sterili lamenti, è più saggio tentare di approfittare di questa rara occasione in cui un uditorio molto qualificato, composto prevalentemente da non giuristi, è tenuto ad ascoltare il sintetico, ma accorato, tentativo *pro domo mea* di convincervi della piena

ecclesialità del processo giudiziario canonico. Accennerò molto brevemente a taluni dei motivi assiologici che, nel XXI secolo, portano la Chiesa a continuare ad affermare l'utilità del processo canonico, sia riguardo alla dichiarazione di nullità o validità del matrimonio, sia in materia penale, sia a necessaria garanzia del rispetto dei diritti dei fedeli da parte dell'autorità con l'applicazione del cosiddetto «processo contenzioso-amministrativo» (cfr. can. 1400). La considerazione di tali motivi forse ci aiuterà a capire che gli elementi essenziali del processo sono sì «formali», com'è formale stipulare un contratto di lavoro, ma non hanno nulla di «formalista», come non è formalista il diritto di ricevere il giusto salario in seguito alla realizzazione dell'attività sulla quale chi l'ha compiuta si era previamente accordato con il datore di lavoro.

2.L'istintivo rifiuto del processo perché considerato la ritualizzazione del conflitto e, quindi, incompatibile con l'insegnamento di Cristo: «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5, 39). Cenni sul versetto di Gv 18, 23: «Gesù rispose: "Se ho parlato male, dimostrami dov'è il male; ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?"»

Le riflessioni assiologiche sull'impostazione del processo sono di notevole impatto sull'intero ordinamento di qualsivoglia società a causa del classico convincimento, incisivamente riproposto in ambito canonistico da Lo Castro [1], secondo cui il diritto vive nel processo e anzi da questo nasce, sicché la dimensione processuale è condizione di pensabilità dello stesso diritto (è indifferente se statale o ecclesiale) [2].

1 Cfr. G. LO CASTRO, *Presentazione* a E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano, 1994, pp. VIII-IX.

2 Sull'argomento, più ampiamente e da diverse impostazioni, cfr. i nostri *Il «petitum» e la «causa petendi» nel contenzioso-amministrativo canonico. Profili sostanziali ricostruttivi alla luce della cost. ap. «Pastor bonus»*, in *Ius Ecclesiae*, 3 (1991), pp. 119-150; *Note epistemologiche sul processo canonico*, in R. BERTOLINO - S. GHERRO - G. LO CASTRO (a cura di), *Diritto «per valori» e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino, 1996, pp. 274-291; *Pubblico e privato: elementi di comunione nel processo canonico*, in

Sergio Cotta, uno dei grandi filosofi del diritto della seconda metà del ’900, diceva: «Spesso (...) [il] processo è considerato come un analogo ritualizzato del conflitto e quindi della guerra, dato che anche il processo termina con un vincitore e un vinto. Nonostante le apparenze rituali, l’analogia però è fallace. Nel processo vi è sì contrasto di interessi (...) ma (...) sono presentati in termini di diritto e non di forza. E soprattutto la parte “vincitrice” è tale perché la sua pretesa è risultata obiettivamente (per quanto è possibile nei giudizi umani) conforme alla [giustizia] … » **3**.

Se in ambito statale, il processo subisce l’incomprensione segnalata da Cotta e dalla caustica summenzionata storiella americana (che sarebbe una versione aggiornata della manzoniana critica al Dottor Azzeccagarbugli), non possiamo meravigliarci che nella Chiesa vi sia una riluttanza ancora maggiore nei confronti del processo.

Detta resistenza potrebbe muovere da una frettolosa e superficiale considerazione dell’incompatibilità fra la rivendicazione dei diritti mediante il processo giudiziario che li tutela, e diversi brani della sacra scrittura, in particolare neotestamentari. Tale sbrigativa considerazione è sorprendentemente frequente da parte di autorevoli canonisti, come il compianto Eugenio Corecco (già Presidente dell’Associazione internazionale

La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna, Città del Vaticano, 1997, pp. 47-84; *Il sistema giudiziario canonico di tutela dei diritti. Riflessioni sull’attuazione dei principi 6º e 7º approvati dal Sinodo del 1967*, in J. CANOSA (a cura di), *I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano, 2000, pp. 501-546; *Fondamenti teologici del diritto processuale canonico. Sul ruolo del processo per la comprensione dell’essenziale dimensione giuridica della Chiesa*, in C.J. ERRÁZURIZ M. - L. NAVARRO (a cura di), *Il concetto di diritto canonico. Storia e prospettive*, Milano, 2000, pp. 267-300; *Il diritto al contraddittorio nella giurisprudenza canonica. Postille alle decisioni della Rota Romana (1991-2001)*, in S. GHERRO (a cura di), *Il principio del contraddittorio tra l’ordinamento della Chiesa e gli ordinamenti statali*, Padova, 2003, pp. 21-140; *Contemperamento tra gli interessi lesi e i diritti dell’imputato: il diritto all’equo processo*, in *Ius Ecclesiae*, 16 (2004), pp. 363-386.

3 S. COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, 1989, pp. 148-149.

dei canonisti) ed altri che sono stati titolari delle massime funzioni giuridiche ecclesiali (ad es., il Presidente della Commissione codificatrice al momento della promulgazione del CIC 1983).

Le seguenti parole del Signore nel «discorso della montagna» pongono caratteristici problemi all'ecclesialità della rivendicazione dei propri diritti e, quindi, del sistema predisposto per tale fine, cioè del processo: «Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello...» (Mt 5, 38-40). Questo ed altri testi **4** significano, per tali autori, che «la rivendicazione dei propri diritti può costituire una esigenza di giustizia, ma non è un essenziale elemento della condotta cristiana» **5**, cioè che la Chiesa *in terra* potrebbe prescindere dal processo e dai tribunali, malgrado l'esperienza bimillenaria contraria. Ma una tale interpretazione, laddove nega che il sistema di tutela dei diritti sia un elemento costitutivo della vita cristiana, considerera la questione parzialmente e, quindi, ha bisogno di qualche chiarimento, analogamente

4 In senso simile, senza alcuna pretesa di completezza, cfr. Mt 5, 26-27; Mt 5, 38-45; Mt 6, 14-15; Mt 18, 21-22.

5 R.J. CASTILLO LARA, *La difesa dei diritti nell'ordinamento canonico*, in *Il diritto alla difesa nell'ordinamento canonico. Atti del XIX Congresso canonistico. Gallipoli, settembre 1987*, Città del Vaticano, 1988, p. XVII. Cfr. – quantunque siano molto diversi sia i motivi per cui questi autori vorrebbero che nella Chiesa non ci fossero processi sia le risposte da loro date a questa questione –, E. CORECCO, *La sentenza nell'ordinamento canonico*, in *La sentenza in Europa. Metodo, tecnica e stile*, Padova, 1988, pp. 258-290 (versione francese in E. CORECCO, *Théologie et Droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du Droit canon*, Fribourg Suisse, 1990, pp. 309-338); ID., *L'amministrazione della giustizia nel sistema canonico e in quello statuale*, in *Amministrazione della giustizia e rapporti umani. Atti del Congresso di Sassari, 14-16 novembre 1986*, Rimini, 1988, pp. 133-140; Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 110 (1985), pp. 489-504; ID., *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 8 (1995), pp. 281-285; ID., *Ius canonicum et caritas*, in *Periodica*, 83 (1994), pp. 9-17; M.F. POMPEDDA, *Il processo canonico di nullità di matrimonio: legalismo o legge di carità?*, in *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), pp. 423-447.

alla parzialità insita in un'interpretazione letterale assoluta dei testi in cui Gesù chiede di cavarsi gli occhi e di tagliarsi la mano (Mt 5, 29-30), di odiare il padre, la madre e i figli (Lc 14, 26), ecc., per il Regno dei cieli.

Inoltre, una tale interpretazione dei testi neotestamentari non tiene sufficientemente conto né della storia della Chiesa né della lettura che di tali testi hanno fatto la patristica e il magistero. Infatti, le summenzionate parole di Cristo su cui tali autori contemporanei fondano la loro impostazione assiologica di opposizione all'ecclesialità del processo appaiono in evidente contrasto con quelle altre in cui il vangelo di Giovanni ci tramanda la rivendicazione fatta da Cristo stesso di un suo diritto ingiustamente danneggiato, rivendicazione che sembrerebbe contraddire precisamente l'insegnamento relativo al comportamento da tenersi nei confronti dello schiaffo ingiusto (cfr. Gv 18, 22-23). Detto contrasto fra l'insegnamento nel «discorso della montagna» e la risposta di Gesù durante il processo religioso a casa di Anna non poteva sfuggire all'attenzione dei Padri ed è stato oggetto della riflessione classica sull'ecclesialità del processo canonico. Ad es., S. Agostino, con la sua caratteristica incisività, esponeva l'obiezione: «perché Cristo non agì come egli stesso aveva comandato? Infatti, a colui che lo aveva percosso non doveva rispondere in tale modo, ma doveva offrire l'altra guancia». Proseguendo, e dando per scontato che la risposta di Gesù non poteva comportare alcuna imperfezione, il vescovo di Ippona sosteneva – senza particolari spiegazioni, e appellandosi alla divinità di Gesù – che la risposta di Cristo era nel contempo massimamente «vera, mansueta e giusta» **6**.

6 S. AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 113, 4, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 36, Turnholti, 1954, p. 639.

3.(Segue) «È già per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?» (1 Cor 6, 7). «Duo sunt genera christianorum» (C. 12, q. 1, can. 7): «infirmi et perfecti». L'obbligo della correzione fraterna (Mt 18, 15-18)

Vi è un noto testo paolino che – ponendo lo stesso problema ermeneutico, riguardante l'intrinseca ecclesialità del processo – è stato interpretato dalla tradizione patristica in modo omogeneo al versetto del vangelo di Giovanni sulla contestazione di Gesù allo schiaffo ricevuto durante il suo processo religioso. Infatti, nella prima *Lettera ai Corinzi*, i discepoli di detta comunità vengono rimproverati per la loro "litigiosità processuale" (cfr. 1 Cor 6, 1-7). S. Tommaso d'Aquino impostò il commento di questo brano annotando: «*Apostolus hic reprehendit Corinthios in eis quaedam alia peccata circa iudicia*» [7]. Una tale impostazione è simile alla trattazione dei peccati o dei delitti commessi nella celebrazione dei sacramenti o nell'esercizio degli uffici ecclesiastici [8], senza che perciò queste attività, in se stesse considerate, smarriscano minimamente la loro essenziale valenza cristiana. Ciò che san Paolo rimproverò ai Corinzi, secondo S. Tommaso, sono i peccati commessi in occasione dell'esercizio della tutela dei diritti e la violazione dei criteri di competenza dichiarati dall'Apostolo, ma già presenti nella tradizione giuridica delle prime comunità cristiane; cioè che i fedeli «*eligant voluntarie infidelium iudicium*» [9]. Quindi, il divieto paolino riguardava, da una parte, la scelta dei giudici infedeli, potendo i cristiani ottenere lo stesso risultato (l'efficace tutela dei diritti) rivolgendosi ai giudici cristiani. Questo sarebbe

7 S. TOMMASO D'AQUINO, *Super I Epistolam ad Corinthios lectura*, 6, lect. 1, 264, ed. Marietti, Taurini - Romae, 1953, p. 285.

8 Cfr. CIC, lib. 6, pars altera, tit. 3; cost. ap. *Pastor bonus*, art. 52; m.p. *«Sacramentorum sanctitatis tutela» quo Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur*, 30 aprile 2001, in *AAS*, 93 (2001), pp. 737-739 e in *Ius Ecclesiae*, 16 (2004), pp. 313-321.

9 S. TOMMASO D'AQUINO, *Super I Epistolam ad Corinthios*, cit., 6, lect. 1, 267, p. 285.

l'oggetto primario su cui si soffermano i più autorevoli esegeti nel commento dei versetti paolini **10**.

Al riguardo è opportuno ricordare quanto fosse evoluto il sistema processuale canonico e diffuso l'esercizio della potestà giudiziaria da parte dei vescovi nei primi secoli del cristianesimo, poiché, appena riconosciuta la libertà della Chiesa, gli imperatori romani conferirono rilevanza statale alle sentenze dei vescovi, ai quali era riconosciuta giurisdizione persino sui non cristiani e su materie civilistiche. Si tratta dell'«*episcopalis audientia*», sancita da Costantino nel 318, appena cinque anni dopo l'Editto di Milano, e poi sviluppata da Arcadio, Onorio, Teodosio e Giustiniano **11**. S. Agostino, ad es., si lamentava di dover dedicare molte energie al *munus* giudiziale, parte essenziale della sua *potestas episcopalis* **12**. L'importanza ecclesiale dell'attività processuale e l'impossibilità del vescovo di occuparsi di un così

10 I versetti citati sono sintetizzati come «*litigation before heathen courts*», quantunque, specialmente in ambito protestante, si accetti l'obbligo di rinunciare ai propri diritti (cfr. H. CONZELMAN, *1 Corinthians*, Philadelphia, 1975, pp. 103-107; W.A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, London, 1983, pp. 103-105, 129; W.F. ORR - J.A. WALTHER, *I Corinthians*, New York, 1976, pp. 195-197; A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St Paul to the Corinthians*, in *The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, Edinburgh, ed. 1994, pp. 108-120; W. SCHRAGE, *The Ethics of the New Testament*, Edinburgh, 1988, pp. 192-193).

11 Cfr. *Codex Theodosianus*, 1, 27, 1; C. 1, 4, 7 e 8; *Novellae*, 123, 21; R.Mª. CIMMA, *L'«episcopalis audientia» nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino, 1989; F.J. CUENA, *La «Episcopalis Audientia»*, Valladolid, 1985; G. VISMARA, *«Episcopalis Audientia». L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Milano, 1937; ID., *La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX)*, Milano, 1995.

12 Cfr. S. AGOSTINO, *De opere monachorum*, 29.37, in *Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum*, vol. 41, sect. 5, pars 3, Pragae - Vindobonae - Lipsiae, 1900, pp. 586-589; ID., *Enarrationes in Psalmos*, 118, s. 24, n. 3, in *Opere di Sant'Agostino*, parte 3, vol. 27, Roma, 1976, pp. 1324-1327; ID., *Sermo 302*, 17, in *ibidem*, vol. 33, pp. 506-507; CH. MUNIER, *Audientia episcopalis*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 1/4, Basel - Stuttgart, 1990, coll. 511-515.

assorbente ufficio sta all'origine dei tribunali ecclesiastici, come avvenne con i tribunali stabiliti da Mosè, per suggerimento del suocero Ietro, all'inizio della storia del Popolo ebreo (cfr. *Esodo* 18, 13-26).

Riprendendo il brano della citata *Lettera ai Corinzi*, S. Tommaso d'Aquino, a proposito delle parole «è per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia?», cita S. Agostino, il quale sosteneva la liceità del «*iudicium habere contra aliquem*» **13**. Per armonizzare l'apparente antinomia, S. Tommaso accoglieva una distinzione che mostra alcune conseguenze (persino sull'assiologia processuale) dell'antica impostazione ecclesiologica (non pienamente rispettosa dell'insegnamento di Cristo) attribuita a san Girolamo e recepita da Graziano, secondo cui «*duo sunt genera christianorum*». Vale la pena rileggere un brano di questo importante canone del Decreto: «Esistono due generi di cristiani. Da una parte, vi è un primo genere di cristiani, al quale appartengono, fra gli altri, i chierici. Costoro non hanno alcuna proprietà dovendo possedere tutto in comune. Dall'altra parte, troviamo il genere dei laici, cioè del popolo. A questi cristiani, invece, è permesso avere beni temporali, sposarsi, lavorare, fare processi giudiziali...» **14**. Si badi bene che detto "permesso" è impostato come una sorta di *relaxatio legis christianae perfectionis*, la quale implicherebbe che il lavoro, il matrimonio, la proprietà privata, la tutela dei diritti, ecc. non siano intrinsecamente e oggettivamente realtà «buone», proprie della vita cristiana *in terra* e, quindi, cammino di santificazione. Infatti la glossa agostiniana distingueva

13 «*Nam et hic posset putari iudicium habere adversus alterum non esse peccatum*»: S. AGOSTINO, *Enchiridion ad Laurentium liber unus* (*De fide, spe et caritate liber unus*), 21, 78, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 46, Turnholti, 1969, p. 92 (cit. in S. TOMMASO D'AQUINO, *Super I Epistolam ad Corinthios*, cit., 6, lect. 2, 279, p. 287).

14 «*Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum (...), ut sunt clerici. Illi enim (...) nullam inter se proprietatem habentes, debent habere omnia communia. Aliud vero est genus Christianorum, ut sunt laici. "Laos" enim est populus. His licet temporalia possidere (...). His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere...*» (C. 12, q. 1, can. 7).

fra cristiani «*infirmi*» e «*perfecti*»: «*infirmis permittitur in iudicio sua repetere, non autem perfectis (...) quod aliquid est perfectis illicitum, aliquid autem omnibus*». Il motivo per cui i «*perfecti*» non potevano essere parte attrice in un processo era molto semplice: «*perfecti quidem proprium non habent (...); et ideo non licet eis in iudicio repetere quasi propria, cum eis non liceat habere proprium*». Questi «*perfecti*» potevano invece essere parte attrice per tutelare beni «*quae sunt communia*». La rivendicazione di tali beni da parte dei «*perfecti*» non solo era lecita ma era considerata meritoria **15**.

Questa distinzione fra gli «*infirmi*» e i «*perfecti*» ha una doppia natura nell'interpretazione agostiniana, grazianea e tommasiana. In primo luogo riguarda il foro esterno di coloro – i «*perfecti*» – che, pubblicamente e giuridicamente, hanno rinunciato ai propri beni mediante la professione dei consigli evangelici di povertà ed obbedienza nella vita consacrata **16**. È interessante segnalare che il testo sul quale la tradizione patristica, accolta da S. Tommaso d'Aquino, fonda la loro interpretazione è la risposta di Gesù al giovane ricco: «Se vuoi essere perfetto va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (Mt 19, 21).

Tuttavia, in secondo luogo, questa classica dottrina ha impostato la soluzione del contrasto fra giustizia e carità nel processo giudiziario riportando il problema all'ambito del foro interno piuttosto che al foro esterno. Infatti, detta tradizione affermava che è meglio la rivendicazione fatta con animo sereno, cercando la giustizia e il bene di colui che ha violato il diritto, piuttosto che subire l'ingiustizia con ira. In definitiva, Cristo insegna che la salvezza eterna si ottiene solo con la purezza del cuore; vale a dire, quando le opere buone, come cercare la giustizia, si

15 «*Non enim hoc faciendo peccant, sed magis merentur*» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Super I Epistolam ad Corinthios*, cit., 6, lect. 2, 279, p. 287).

16 Cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 43-46; decr. *«Perfectae caritatis» de accommodata renovatione vitae religiosae*; cann. 573-576; GIOVANNI PAOLO II, es. ap. post-sinodale *«Vita consecrata» circa la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*, 25 marzo 1996, in *AAS*, 88 (1996), pp. 377-486.

realizzano con rettitudine d'intenzione **17**. Ciò che è essenzialmente cristiano è tale rettitudine, presupposta la rettitudine oggettiva dell'azione. Infatti, la sintesi dell'insegnamento patristico compiuta da S. Tommaso insiste sulla valenza interna della «perfezione», laddove indica che il testo paolino ai Corinzi (e gli altri testi neotestamentari) obbliga «*omnes*» – qualora siano parte attrice in un processo per la rivendicazione di beni propri (gli «*infirmi*») o comuni (i «*perfecti*») – ad agire per giusta causa (evitando la cupidigia e l'avarizia) e in modo corretto (evitando un atteggiamento di scontro, ogni frode processuale e gli scandali), giacché il comandamento del Signore non vieta sempre, nel foro esterno, d'intraprendere un processo, ma chiede di agire sempre, nel foro interno, con animo giusto. Anzi, sempre nel foro interno, la carità potrà esigere di avviare un processo per rivendicare beni privati allo scopo di contribuire mediante una sentenza di condanna alla salvezza di chi ha commesso un'ingiustizia **18**.

17 «*Magna illa praecepta patientiae non ostensione corporis, sed cordis praeparatione facienda* » (S. AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 113, 4, cit.). Cfr. Mt 15, 1-20; S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 2-2, q. 72, art. 3, c.

18 «*Sed iudicium adversus aliquem est illicitum omnibus: Primo quidem quantum ad causam ex qua aliquis iudicium habet, puta ex cupiditate et avaritia. (...) Secundo quantum ad modum iudicii, quia scilicet cum contentione et detrimento pacis iudicium prosequuntur (...). Tertio ex perversitate iudicii, puta cum aliquis iniuste et fraudulenter in iudicio procedit (...). Quarto propter scandalum quod sequitur. (...) Ex charitate vero, sua in iudicio repetere licitum est (...) scilicet ne rapientes non sua, semetipsos perdant. (...) Augustinus dicit in libro "De sermone Domini in monte", haec praecepta Domini non sunt semper observanda in executione operis, sed semper sunt habenda in praeparatione animi, ut scilicet simus parati hoc facere vel sustinere potius, quam aliquid agere contra charitatem fraternam. (...) Omnia mihi licent, quae scilicet divina lege non prohibentur. Et potest hoc (...) referri, (...) quidem ad id quod dixerat de iudiciis, quia scilicet unicuique licet omnia sua iudicio repetere, cum non sit lege divina prohibitum*» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Super I Epistolam ad Corinthios*, cit., 6, lect. 2, 279-291, pp. 288-289). La citazione di S. Agostino corrisponde a *De sermone Domini in monte*, 1, 19, 59, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 35, Turnholti, 1967, p. 69: «*Et qui voluerit tecum iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte illi et vestimentum (Mt 5, 40), ad praeparationem cordis non ad ostentationem operis praeceptum recte*

Inoltre, non possiamo non ricordare l'obbligo imposto da Cristo al singolo fedele di cercare la correzione del fratello che ha commesso una colpa (Mt 18, 15-18), brano cui la dottrina è solita richiamarsi per sostenere l'ecclesialità del processo canonico. La tradizione patristica concorda nell'affermare sia l'obbligo della contestazione dell'ingiustizia, secondo le diverse fasi segnalate dal vangelo, sia la rettitudine con cui tale contestazione deve essere compiuta [19].

4.(Segue) La rilevanza dell'insegnamento di San Josemaría Escrivá per capire la necessità del processo canonico per la Chiesa «in via»

A questo punto, la multisecolare impostazione ecclesiale (teologica e canonica), riproposta anche attualmente, secondo cui «*duo sunt genera christianorum*» e, fra questi, soltanto gli «imperfetti» potrebbero rivolgersi al giudice per tutelare i propri diritti, poiché il processo non fa parte delle realtà necessarie alla Chiesa *in via*, non appare più sostenibile. Infatti, essa presuppone la negazione istituzionale dell'uguaglianza fra tutti i fedeli e della chiamata universale alla santità, e fra altri motivi, per l'incomprensione del fatto che, almeno per i laici, il *locus theologicus* della loro santificazione e specifica attività pastorale è nella gestione dei beni di questa terra, nell'amore coniugale (per gli sposati) e nei diversi lavori

intellegitur».

19 «*Debemus enim amando corripere, non nocendi aviditate, sed studio corrigendi. Si neglexeris, peior eo factus es. Ille iniuriam faciendo, gravi seipsum vulnere percussit; tu vulnus fratris contemnis: peior es tacendo, quam ille conviciando*» (S. AGOSTINO, *Sermo 82*, 4, 7: PL 38, 507). «*Quia enim ille qui iniusta fecit, non facile veniret ad excusationem, verecundatus, hunc qui passus est ad illum trahit; et non simpliciter, sed ut corrigat quod factum est*» (S. Giovanni Crisostomo; il concetto, non testuale, è riscontrabile in *In Matthaeum homiliae*, 16, 9: PG 57, 251). «*Nam si solus nosti quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere, non es corrector, sed proditor. Peccavit ergo in te frater tuus; sed si tu solus nosti, tunc vere in te solum peccavit: nam si multis audientibus tibi fecit iniuriam, et in illos peccavit, quos testes suae iniquitatis effecit*» (S. AGOSTINO, *Sermo 82*, 7, 10: PL 38, 511). Citati in S. TOMMASO D'AQUINO, *Catena Aurea in Matthaeum*, 18, 4, ed. Marietti, Taurini - Romae, 1953, pp. 272-274.

richiesti dalla natura sociale umana **20**, fra cui dobbiamo includere anche quello dei giuristi, i quali – una volta superato, e da tempo, il sistema dell'autodifesa che comportava la vittoria del più forte e quindi della prepotenza – tentano d'impostare secondo giustizia i rapporti interpersonali e di ripristinare la giustizia quando viene infranta.

Ormai è ben noto il ruolo essenziale che San Josemaría Escrivá, uno dei principali precursori del Concilio Vaticano II, ha avuto nel cercare di modificare la diffusa e grave situazione ecclesiologica preconciliare, insistendo con la sua predicazione e il suo esempio proprio sul valore santificatore e pastorale delle realtà umane nobili (cfr., ad es., cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 9-17, 39-42; decr. *Apostolicam actuositatem*, *passim*), fra le quali dobbiamo includere il sistema processuale di tutela dei diritti. Inoltre, è di stretta giustizia, in particolare in questa sede, riconoscere l'influsso del fondatore della nostra Università (il Servo di Dio Álvaro del Portillo) affinché il carisma ricevuto dal fondatore dell'Opus Dei potesse arricchire l'intera Chiesa e l'umanità attraverso l'accoglienza del suo insegnamento da parte del Vaticano II. Su tali questioni rinvio a diversi documenti pontifici e ad una qualificata e incontrovertibile dottrina scientifica **21**.

20 Cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 30-42; GIOVANNI PAOLO II, es. ap. post-sinodale *«Christifideles laici» sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, 30 dicembre 1988, nn. 15-17, in *AAS*, 81 (1989), pp. 393-521.

21 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la Santa Messa per la Beatificazione dei Servi di Dio Josemaría Escrivá e Giuseppina Bakhita*, 17 maggio 1992, in *AAS*, 85 (1993), pp. 241-246; ID., *Allocuzione ai pellegrini giunti a Roma per la Beatificazione di Josemaría Escrivá*, 18 maggio 1992, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 15/1 (1992), pp. 1479-1483; ID., *Discorso ai partecipanti al «Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá, fondatore dell'Opus Dei»*, 14 ottobre 1993, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 16/2 (1993), pp. 1013-1016; ID., *Omelia durante la dedicazione della chiesa parrocchiale del Beato Josemaría Escrivá*, 10 marzo 1996, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 19/1, (1996), pp. 538-542; ID., *Discorso ai partecipanti all'incontro sulla «Novo millennio ineunte» promosso dalla Prelatura dell'Opus Dei*, 17 marzo 2001, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 24/1 (2001), pp. 537-539; ID., *Discorso ai partecipanti al Congresso promosso per il centenario della*

Nel capitolo primo dell'enciclica *Veritatis splendor*, trent'anni dopo la *Lumen gentium*, Giovanni Paolo II ha approfondito il concetto della chiamata universale alla santità prendendo spunto precisamente dal brano evangelico del giovane ricco (Mt 19, 16-26) **22**, che, come testé segnalato, è stato alla base della dottrina secondo cui «*duo sunt genera christianorum*». Considerato che non è più possibile parlare dei «due generi di cristiani», essendo stati chiamati tutti alla pienezza della santità nell'adempimento dei propri diritti e doveri sociali, potrebbe essere vero che un elemento intrinseco alla dignità della natura umana, qual è la tutela

nascita del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, 12 gennaio 2002, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 25/1 (2002), pp. 42-44; ID., *Omelia nella canonizzazione di Josemaría Escrivá de Balaguer*, 6 ottobre 2002, in *«Romana». Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei*, 18 (2002), pp. 206-209; ID., *Udienza ai pellegrini convenuti per la canonizzazione di San Josemaría Escrivá*, 7 ottobre 2002, in *ibidem*, pp.217-219; CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Decreto sull'esercizio eroico delle virtù del Servo di Dio Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei,* 9 aprile 1990, §§ 3-5, in *AAS,* 82 (1990), pp. 1450-1455; *«Santità e mondo». Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 ottobre 1993)*, Libreria Editrice Vaticana, 1994; J. BALLESTEROS, *Vida ordinaria, moral y derecho en Josemaría Escrivá*, in *Persona y Derecho*, 46 (2002), pp. 19-32; J. CANOSA, *I mezzi sopranaturali nella funzione amministrativa di governo secondo l'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, in A. MALO (a cura di), *La dignità della persona umana*, Roma, 2003; J.-L. CHABOT, *Liberté et politique dans les escrits du bienheureux Josemaría Escrivá*, in *ibidem*, pp. 143-168; A. DE FUENMAYOR, *La «prudentia iuris» de mons. Josemaría Escrivá de Balaguer en su tarea fundacional*, in *Ius Canonicum*, 32 (1992), p. 23-37; C.J. ERRÁZURIZ, *Diritto e umanesimo nella dottrina di San Josemaría Escrivá*, in *Nuovo Sviluppo*, 7/1 (2004), pp. 5-18; J. FERRER ORTIZ, *Aportaciones jurídicas en el pensamiento de Josemaría Escrivá de Balaguer*, in *Fidelium iura*, 12 (2002), pp. 33-59; S. GAROFALO, *Il valore perenne del vangelo*, in *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Milano, 1992, pp. 156-193; V. GÓMEZ-IGLESIAS C., *Acerca de la tarea fundacional del Opus Dei: un ejemplo de interacción entre carisma e institución en la Iglesia*, en T. TRIGO (a cura di), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona, 2004, pp. 353-380; G. LO CASTRO, *L'opera canonistica di Álvaro del Portillo*, in *Ius Ecclesiae*, 6 (1994), pp. 435-445; ID., *J. Escrivá e il diritto nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002), pp. 3-19.

22 Cfr. lett. enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, nn. 6-27, in *AAS*, 85 (1993), pp. 1133-1228.

e la necessariamente connessa rivendicazione dei propri diritti, non costituisca «un essenziale elemento della condotta cristiana» [23]? Il fedele (pastore o semplice membro del popolo di Dio) che rivendichi un diritto sarebbe perciò da considerare «*infirmus*», mentre sarebbe «*perfectus*» qualora semplicemente vi rinunci e consenta l'ingiustizia? La mera assenza di contraddittori ecclesiali significherebbe che i fedeli si sono impegnati seriamente nella lotta per santificarsi, per cercare il bene della Chiesa e delle anime, qualora la giustizia ecclesiale sia stata danneggiata (cosa che, negli ultimi anni, in gravi materie penali, è avvenuto non di rado) e, quindi, sarebbe vera la suggestiva proposizione «nella Chiesa, meno processi ci sono, meglio è» [24]? Invero, sono convinto che queste domande esigano una risposta negativa e che detto enunciato dovrebbe essere formulato diversamente: «più giustizia c'è nella Chiesa, meglio è» [25], giacché, se i processi promuovono la giustizia, questi contribuiscono al bene della Chiesa, quantunque sia evidente che l'ideale sarebbe l'assenza di processi causata dal comportamento giusto di tutti e dalla capacità di perdonare gli inevitabili piccoli torti subiti nella quotidianità.

5.(Segue) Il diritto all'equo processo: esigenza del diritto naturale reiteratamente proclamata dai Pontefici del secolo XX e, quindi, strumento di salvezza

Guglielmo Durante scomparve alla fine del XIII secolo ed è seppellito in uno splendido mausoleo gotico nella vicina chiesa di S. Maria sopra Minerva. È uno dei più grandi processualisti di tutti i tempi, non soltanto in ambito ecclesiastico. Egli affermava che, qualora Satana stesso fosse accusato in un processo, il giudice dovrebbe rispettare il suo diritto di

23 *Vide supra* nota 5.

24 Una tale sintetica proposizione potrebbe essere formulata a partire delle riflessioni di alcuni autorevoli Autori (cfr. R.J. CASTILLO LARA, *La difesa dei diritti nell'ordinamento canonico*, cit.; Z. GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*, cit., pp. 281-286).

25 Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, cit., p. 492.

difesa **26**. L'espressione evidenzia in modo incisivo come gli elementi essenziali del diritto all'equo processo appartengano al diritto naturale. Infatti, quando si pensa ai requisiti primari della giustizia in astratto, una delle esigenze immediate è precisamente quella di garantire il diritto di difesa ascoltando la parte convenuta (l'accusato) da una posizione di serena e oggettiva imparzialità, prima di prendere un provvedimento sulla sua eventuale colpevolezza (civile o penale). Se i tratti essenziali del diritto all'equo processo appartengono al diritto naturale, detto diritto non può non avere una funzione nel disegno salvifico divino e, quindi, deve essere riconosciuto ed esercitato dalla Chiesa e dai fedeli.

Nel secolo XX la giurisprudenza della Rota Romana ha precisato le esigenze essenziali del diritto di difesa giudiziario **27**. In ambito magisteriale, in particolare a partire da Pio XII, i Pontefici e la Congregazione per la dottrina della fede hanno indicato agli Stati alcune delle condizioni essenziali del giusto processo, specialmente della procedura penale, quali la reale indipendenza del giudice e la possibilità per l'accusato di esercitare pienamente il diritto di difesa **28**. Dette condizioni possono rientrare nell'ambito del magistero ecclesiale alla società civile e politica universale (senza che la Chiesa possa essere accusata d'ingerenza in un ambito non proprio) in quanto costituiscono manifestazioni del diritto

26 «*Abbas non privabit eum defensione, quae (…) etiam diabolo, si in iudicio adesset, non negaretur*» (GUILIELMUS DURANTIS, *«Speculum iudiciale». Illustratum et repurgatum a Giovanni Andrea et Baldo degli Ubaldi*, lib. III, particula I, rub. *de inquisitione*, § 5 *Ultimo nota*, n. 6, Basileae, 1574 - Aalen, 1975, vol. 2, p. 42). Cfr. K. PENNINGTON, *Innocente fino a prova contraria: le origini di una massima giuridica*, in D. CITO (a cura di), *Processo penale*, cit.

27 Cfr. G. ERLEBACH, *La nullità della sentenza giudiziale «ob ius defensionis denegatum» nella giurisprudenza rotale*, Città del Vaticano, 1991; e il nostro *Il diritto al contraddittorio nella giurisprudenza canonica. Postille alle decisioni della Rota Romana (1991-2001)*, cit.

28 Cfr., ad es., nei confronti del nazismo, PIO XII, *Radiomessaggio*, 24 dicembre 1942, in *AAS*, 35 (1943), pp. 21-22. Da una prospettiva generale, cfr. GIOVANNI XXIII, lett. enc. *«Pacem in terris» sulla pace fra tutte le genti fondata sulla verità, la giustizia, l'amore, la libertà*, 11 aprile 1963, in *AAS*, 55 (1963), pp. 257-304. *Vide infra* nota 31.

naturale, di cui la Chiesa è custode. Ne deriva immediatamente la vigenza di tali requisiti naturali di giustizia all'interno dell'ordinamento canonico. Al riguardo, da questa peculiare prospettiva, i Principi 6º e 7º per la riforma del CIC – approvati dal Sinodo del 1967 e da Paolo VI e fatti propri da Giovanni Paolo II **29** – appaiono sempre più chiaramente come punto di riferimento obbligato per analizzare la congruenza dello sviluppo normativo ecclesiale con detti requisiti di giustizia.

L'importanza di non dimenticare il contenuto preciso di tali principi deriva, fra l'altro, dalla sottile, ma penetrante, tentazione di mortificare i diritti del singolo per proteggere quelli della comunità. Detto ragionamento, quantunque comprensibile **30**, non sarebbe scevro di demagogia, come hanno indicato Giovanni Paolo II e la Congregazione per la dottrina della fede, richiamando esplicitamente il Vaticano II: «Nella tensione storica per una equilibrata integrazione dei valori, si è voluto talvolta accentuare maggiormente l'"ordine sociale" a scapito della autonomia della persona, ma la Chiesa non ha mai cessato di proclamare "la dignità della persona umana, quale si conosce sia per mezzo della parola di Dio rivelata, che tramite la stessa ragione" (Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, n. 2)» **31**. Ne scaturisce la necessità di rispettare i contenuti essenziali di quello

29 Cfr. SINODO DEI VESCOVI 1967, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, 7 ottobre 1967, in *Communicationes*, 1 (1969), pp. 77-85; PAOLO VI, *Discorso alla Rota Romana*, 4 febbraio 1977, in *AAS*, 69 (1977), pp. 147-153; GIOVANNI PAOLO II, *Prefazione* del CIC 1983; ID., *Discorso alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, cit. n. 3; J.L. GUTIÉRREZ, *La formazione dei Principi per la riforma del «Codex Iuris Canonici»*, in J. CANOSA (a cura di), *I Principi per la revisione*, cit., p. 21; J. HERRANZ, *Principi direttivi e postulati conciliari*, in *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano, 1990, pp. 37-38.

30 Cfr. G. CHALMETA, *Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista*, in *Acta Philosophica*, 1 (1998), pp. 5-22; R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart, 1989 (trad. it.: *Felicità e benevolenza*, Milano, 1998).

31 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 17 febbraio 1979, n. 4, in *AAS*, 71 (1979), pp. 422-427. «Quando le autorità politiche regolano l'esercizio della libertà, non dovrebbero prendere pretesto dalle esigenze dell'ordine pubblico e della sicurezza per limitare sistematicamente queste libertà. Né il presunto principio della "sicurezza

che la tradizione del vigente «*ius gentium*» **32** chiama il *diritto all'equo processo*, in conformità all'impostazione della legge canonica come *ordinatio rationis*, malgrado autorevoli tentativi di radicare l'ordinamento canonico in una sorta di «monofisismo soprannaturale» per cui la legge della Chiesa sarebbe soltanto una *ordinatio fidei* **33**. Cenni di tale «monofisismo» potrebbero essere ritrovati in talune invocazioni delle «peculiarità soprannaturali dell'ordinamento canonico» come mezzo cui ricorrere per attutire le esigenze del diritto naturale all'interno dell'assetto ecclesiale voluto da Cristo.

Inoltre, la dignità della persona umana e la radicale uguaglianza fra tutti i fedeli esige che nessuna autorità si sostituisca al singolo nel considerare se un proprio diritto sia stato ingiustamente conculcato **34**. Il principio di

nazionale" (…), né una concezione totalitaria della vita sociale, dovrebbero prevalere sul valore della libertà e dei suoi diritti» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr. *Libertatis conscientia*, 22 marzo 1986, n. 95, in *AAS*, 79 (1987), pp. 554-599). Cfr. *ibid.*, nn. 74, 76 e 96.

32 Tale «*ius gentium*» è manifestato nei principali trattati internazionali e nelle costituzioni dei Paesi democratici. Ad es., cfr. ONU, *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, 10 dicembre 1948, artt. 7-11; *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, Roma, 4 novembre 1950, art. 6; ONU, *Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici*, 16 dicembre 1966, artt. 2/3, 14.

33 «La costruzione sistematica del diritto formale canonico è perciò ultimamente fittizia e ingannevole, perché non corrisponde alla natura del diritto sostantivo. (…) In effetti, se nella nuova codificazione fosse stata presa sul serio l'indicazione metodologica data dal Concilio, nel Decreto *Optatam totius* 16, 4, in cui si erige come criterio per l'insegnamento del diritto canonico il riferimento al mistero della Chiesa, la revisione del diritto canonico avrebbe dovuto seguire come unico criterio epistemologico quello della fede, cioè il criterio teologico, sacrificando definitivamente quello puramente giusnaturalistico (…) che [il criterio teologico] implica il sacrificio del presupposto tommasiano secondo cui anche la legge canonica è una *ordinatio rationis* invece di una *ordinatio fidei* (cfr. E. CORECCO, «*Ordinatio rationis» o «ordinatio fidei»? Appunti sulla definizione della legge canonica*, in *Communio*, 36 (1977), pp. 48-69)» (E. CORECCO, *La sentenza nell'ordinamento canonico*, cit., pp. 269-270).

34 Cfr. S. BERLINGÒ, *Il diritto al «processo» (can. 221 § 2 CIC) in alcune procedure particolari*, in *Persona y Derecho. Suplemento «Fidelium iura» de derechos y deberes*

sussidiarietà trova qui piena applicazione **35**. Perciò la legge canonica deve offrire ad ogni persona umana i mezzi adeguati per garantire la tutela dei diritti con rilevanza ecclesiale. Ciò che sarebbe essenzialmente contrario alla vita cristiana, perché radicalmente ingiusto, è il costringere a dover subire l'ingiustizia e a porgere l'altra guancia, specialmente qualora «lo schiaffo» (ingiusto) fosse stato dato dall'autorità stessa. L'insegnamento di Cristo sulla mitezza è rivolto a tutti e non può essere interpretato dall'autorità come una sorta di "diritto a commettere ingiustizie" né come il diritto a ricattare i sudditi affinché le subiscano, con il pretesto di contribuire alla comunione. Il frequente richiamo del Pontefice al radicalismo cristiano, fino ad arrivare al martirio **36**, non rende giusti coloro che martirizzano. Perciò il contenzioso amministrativo canonico non è una mera concessione democratica, ma l'adempimento di un'esigenza di giustizia, utile per la santificazione della Chiesa, per il suo bene comune e, in primo luogo, per quello dell'autorità, come fu segnalato con particolare lucidità e coraggio dal primo Gran Cancelliere della nostra Università, il Servo di Dio Álvaro del Portillo, in occasione dei primissimi lavori della Commissione per la riforma del CIC 1917, all'indomani della conclusione del Vaticano II: «Può darsi, ed è un fatto certo che storicamente si è dato e si dà, che i titolari del potere pubblico disconoscano in qualche caso i diritti dei fedeli. (...) Tale protezione esige evidentemente una garanzia legale (...). Pretendere diversamente, rifugiandosi in artifici dialettici quali le

fundamentales del fiel, 3 (1993), pp. 339-358; A. BETTETINI, *Il diritto d'azione come diritto fondamentale del fedele*, in *Diritto «per valori» e ordinamento costituzionale della Chiesa*, cit., pp. 153-173; S. GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni). I. Diritto costituzionale*, Padova, 2002, pp. 182-186.

35 Cfr. J. HERRANZ, *Il principio di legalità nell'esercizio della potestà di governo nella Chiesa*, in *Studi*, cit., pp. 113-139; I. ZUANAZZI, *La legittimazione a ricorrere «uti fidelis» per la tutela dei diritti comunitari*, in *Diritto «per valori» e ordinamento costituzionale della Chiesa*, cit., pp. 399-450.

36 Cfr. ad es., lett. enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, cit., nn. 90-94.

"caratteristiche peculiari dell'ordinamento canonico", significherebbe perpetuare un equivoco» **37**.

Il ricupero istituzionale, dopo il Vaticano II (al n. 106 della cost. ap. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 agosto 1967), del processo contenzioso-amministrativo, cioè della tutela giudiziale dei diritti nei confronti degli atti amministrativi dell'autorità, manifesta che la protezione giudiziaria dei diritti rientra fra gli elementi essenziali dell'ordinamento canonico, e quindi è necessaria, perché appartiene ai mezzi che la Chiesa *in via* deve utilizzare per raggiungere la sua finalità di essere strumento divino di salvezza. Infatti, la giustizia ha, insieme alla sua essenziale dimensione giuridica **38**, una valenza morale. Da questo punto di vista, numerose ingiustizie sono, oggettivamente, «peccati mortali» i quali, per poter essere assolti, richiedono il sincero proposito di riparare il danno causato. Quindi, l'innovazione del can. 128 e dell'art. 123 § 2 della cost. ap. *Pastor bonus* riguardante l'obbligo giuridico (anche dell'autorità) di risarcire i danni non è se non la mera manifestazione da parte della legge umana di un precedente obbligo (morale e giuridico) di giustizia.

Sull'intrinseca pastoralità del processo canonico è diventato classico il discorso di Giovanni Paolo II alla Rota Romana nel 1990. Infatti, il Pontefice – richiamando i principi che guidarono la riforma codiciale, sanciti dal primo Sinodo dei Vescovi nel 1967, e il suo primo Discorso alla Rota (quello testé citato del 1979) – proclama che «la giustizia e lo stretto diritto – e di conseguenza (...) il processo, le sanzioni e le altre

37 A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Milano, 1999, p. 56. L'originale di questo studio è costituito dalla relazione inviata il 2 ottobre 1966, un anno prima dei Principi per la riforma del CIC approvati dal Sinodo del 1967, alla Pontificia Commissione per la riforma del Codice di diritto canonico: cfr. p. 1; prima edizione in spagnolo nel 1969. L'incidenza dello studio di del Portillo (cfr. pp. 54-56), ad es., sul principio settimo è evidente. Cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *La formazione dei Principi per la riforma del «Codex Iuris Canonici»*, cit., pp. 5-29; *vide supra* nota 21.

38 Cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano, 1990, *passim*; C.J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano, 2000.

manifestazioni tipiche della giuridicità … – sono richiesti dalla Chiesa per il bene delle anime e sono pertanto realtà intrinsecamente pastorali. (...) L'attività giuridico-canonica (...) costituisce una peculiare partecipazione alla missione di Cristo Pastore, e consiste nell'attualizzare l'ordine di giustizia intraecclesiale voluto dallo stesso Cristo. A sua volta, l'attività pastorale, pur superando di gran lunga i soli aspetti giuridici, comporta sempre una dimensione di giustizia» **39**.

Il diritto all'equo processo giudiziario appare quindi quale il mezzo che la cultura giuridica (secolare ed ecclesiale, sin dalle loro prime manifestazioni, e collegandosi al diritto naturale) considera assolutamente necessario per contemperare il bene comune e i diritti del singolo. Al riguardo il Card. Herranz segnalò anni orsono: «Intendiamo per principio di legalità la sottomissione dell'autorità al diritto nell'esercizio del potere, in modo da evitare tanto l'abuso di potere quanto l'atteggiamento rinunciatario nell'esercizio dell'autorità» **40**. Ne deriva la necessità di rispettare fedelmente gli elementi essenziali del processo giudiziale, quali, ad es., la presunzione d'innocenza dell'accusato (nel processo penale o di altra natura), l'indipendenza del tribunale nei confronti dell'autorità che lo ha nominato (indipendenza che richiede abitualmente la stabilità nell'ufficio e un notevole grado di competenza tecnica), la pubblicità delle prove di accusa e il diritto dell'accusato di produrre prove a suo favore in un sistema di uguaglianza con la parte accusante, la motivazione del provvedimento giudiziario e il diritto al doppio grado di giurisdizione (ad impugnare la sentenza di prima istanza).

Detti istituti processuali hanno proprie esigenze essenziali di natura tecnica che non possono essere trascurate, perché, quantunque possano apparire formaliste e, persino, inutili, appartengono così fondamentalmente

39 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, nn. 3, 4, in *AAS*, 82 (1990), pp. 872-877. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Juridicidad y pastoralidad del Derecho Canónico (Reflexiones a la luz del discurso del Papa a la Rota Romana de 1990)*, in *Ius Canonicum*, 31 (1991), pp. 231-252.

40 J. HERRANZ, *Il principio di legalità*, cit., pp. 120-121.

all'«ecosistema della tutela dei diritti» che danneggiare un istituto comporterebbe la distruzione dell'intero sistema, con gravi conseguenze sulla vita della Chiesa. Ne è prova il fatto che la trascuratezza delle regole del processo di nullità del matrimonio sia stata, in taluni ambiti ecclesiastici, una via per negare l'indissolubilità del matrimonio ed introdurre il divorzio nella Chiesa, secondo quanto ha affermato Giovanni Paolo II **41**; o che la negligenza nell'applicazione del processo penale abbia comportato la triste situazione in cui si trovano non poche diocesi americane ed europee, senza che ciò richieda alcuna prova, trattandosi di fatti notori. Quindi, lo studio, l'insegnamento e la fedele applicazione del diritto processuale canonico costituiscono un modesto, ma necessario, servizio alla missione soprannaturale della Chiesa e all'anelito che la Sposa di Cristo risplenda dinanzi al mondo come «*speculum iustitiae*». Affidiamo il nostro entusiasmante lavoro all'intercessione della Madonna e del grande giurista che fu San Josemaría Escrivá. Personalmente, come devozione privata, chiedo spesso aiuto per il mio impegno giuridico anche al Servo di Dio Mons. Álvaro del Portillo.

41 Al riguardo, una tale preoccupazione è riscontrabile nella maggior parte dei suoi annuali discorsi alla Rota Romana (per una autorevole raccolta dei discorsi, curata da Mons. Grzegorz Erlebach con la sua proverbiale attenzione, cfr. *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, Città del Vaticano, 2004). Comunque, il Papa si è riferito in più occasioni direttamente a questo problema, ad es.: «*divortio, alio nomine tecto, in Ecclesia tolerando via sternitur*» (4 febbraio 1980, n. 6, in *AAS*, 72 (1980), pp. 172-178); «la preoccupazione di salvaguardare la dignità e indissolubilità del matrimonio, mettendo un argine agli abusi ed alla leggerezza che purtroppo si devono frequentemente lamentare in questa materia» (26 gennaio 1984, n. 8, in *AAS*, 76 (1984), pp. 643-649); «L'ingiustizia di una dichiarazione di nullità, opposta alla verità dei principi normativi o dei fatti, riveste particolare gravità, poiché il suo legame ufficiale con la Chiesa favorisce la diffusione di atteggiamenti in cui l'indissolubilità viene sostenuta a parole ma oscurata nella vita... Talvolta, in questi anni, si è avversato il tradizionale "*favor matrimonii*", in nome di un "*favor libertatis*" o "*favor personae*". In questa dialettica è ovvio che il tema di fondo è quello dell'indissolubilità… L'attività giudiziaria deve dunque ispirarsi ad un "*favor indissolubilitatis*"» (28 gennaio 2002, n. 7, in *AAS*, 94 (2002), pp. 340-346).