

VERITÀ E GIUSTIZIA,  
LEGGE E COSCIENZA NELLA CHIESA:  
IL DIRITTO CANONICO ALLA LUCE DELL'ENCILICA  
« VERITATIS SPLENDOR »

1. Verità e giustizia nella Chiesa: la verità oggettiva nel diritto canonico. — 2. Legge e coscienza in ambito canonico.

1. *Verità e giustizia nella Chiesa: la verità oggettiva nel diritto canonico.*

Nel suo discorso alla Rota Romana del 29 gennaio 1994, Giovanni Paolo II ha adottato quale filo conduttore il « suggestivo rapporto che intercorre tra lo splendore della *verità* e quello della *giustizia* » (n. 2). In tal modo il Pontefice ha ripreso e sviluppato un tema a cui aveva accennato in tale occasione il Decano dello stesso Tribunale nel suo indirizzo d'omaggio <sup>(1)</sup>. In effetti, S.E. Mons. Mario F. Pompedda ha evidenziato il rilievo giuridico, soprattutto per l'attività giudiziaria ecclesiastica, della dottrina contenuta nell'enciclica *Veritatis splendor*, domandandosi tra l'altro « quale giustizia (...) potrebbe essere chiamata tale ed accampare un simile appellativo se non si basasse, se non corrispondesse, se non fosse riflesso della verità? ».

Una tale prospettiva, che muove proprio dal recupero del senso della verità e che caratterizza così fortemente il Magistero dell'attuale Papa, offre senz'altro abbondante spazio per riflettere su diverse questioni fondamentali riguardanti il mondo del diritto, consentendo tra l'altro di ritrovare le loro comuni radici e la loro reale inseparabilità rispetto a quello della morale. Inoltre, rende possibile accostarsi alle questioni fondamentali del diritto della Chiesa con uno spirito che tiene anche conto di ciò che Mons. Pompedda chiama « valenza essenzialmente umana » degli insegnamenti dell'Enciclica. Perciò molte delle considerazioni che si possono formulare sui rapporti tra

---

<sup>(1)</sup> Per questi testi, cfr. *L'Osservatore Romano*, 29 gennaio 1994, p. 5 (anche in *Ius Ecclesiae* 6, 1994, p. 791-794 e 809-811).

verità e giustizia nell'ambito del diritto ecclesiale possiedono un valore che oltrepassa tale ambito, e risultano perfettamente valide per la giustizia in genere nei rapporti tra le persone umane.

Naturalmente ciò non toglie che si debba tener conto poi in modo particolare della dimensione soprannaturale del diritto nella Chiesa nonché della specifica funzione che per la sua operatività riveste la verità cristiana, cioè quella verità rivelata da Dio in Cristo, custodita dalla Chiesa, interpretata autenticamente dal suo Magistero, e a cui aderiscono i cristiani mediante la fede. Ma va ricordato che tale funzione in molte questioni consiste proprio nel dare luce e sicurezza su verità accessibili alla ragione umana e valide anche in ambiti extraecclesiali, benché esse si trovino spesso oscurate da connivenze più o meno colpevoli con disordini morali più o meno generalizzati. Le seguenti brevi considerazioni, sulla scia di quelle di Giovanni Paolo II nel suo ricordato discorso, riguardanti ciò che si potrebbe denominare la « verità giuridica », si collocano prevalentemente su detto piano della natura e della ragione, sebbene tengono conto dei problemi specifici concernenti il mondo della giuridicità intraecclesiale. Conformemente alla logica della fede cristiana che rifugge decisamente da ogni atteggiamento fideistico, la dimensione naturale della persona e dei rapporti interpersonali viene valorizzata in modo singolarissimo proprio dalla dottrina della Chiesa cattolica. Essa, infatti, in questo nostro tempo che appare talvolta così privo di certezze e di sicurezze, annuncia con rinnovata fiducia e ottimismo la verità e la bontà della creazione quale opera mirabile di Dio, e mette in risalto che l'opera dell'incarnazione e della redenzione è in completa armonia e continuità con quella della creazione <sup>(2)</sup>.

« Lo splendore della verità rifulge in tutte le opere del Creatore e, in modo particolare, nell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gn* 1, 26): la verità illumina l'intelligenza e informa la libertà dell'uomo, che in tal modo viene guidato a conoscere e ad amare il Signore. Per questo il salmista prega: « Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto » (*Sal* 4, 7) ».

---

(2) Perciò, pur condividendo appieno l'intento di far prevalere le esigenze della giustizia e della verità oggettiva su quelle della certezza formale e della mera legalità qualora queste ultime contrastino con le prime, non aderirei ad una visione secondo cui tale prevalenza si basi sulle esigenze specifiche del diritto della Chiesa (è l'ottica che emerge nel noto contributo di E. CORECCO, *Valore dell'atto « contra legem »*, in AA.VV., *La norma en el Derecho canónico*, Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 octubre 1976, EUNSA, Pamplona 1979, vol. I, p. 845).

Questo paragrafo introduttivo dell'Enciclica riassume efficacemente il suo messaggio nucleare, in cui è indubbiamente al centro l'oggettività di ciò che è vero, e la sua inseparabilità rispetto a ciò che è bene nonché, di conseguenza, rispetto a ciò che è autenticamente libero. Trattandosi di un documento riguardante l'ambito della morale, risulta assai significativa l'enfasi posta in esso, perfino nel nome, sulla verità quale principio chiave: la verità pratica — la verità concernente la prassi —, altro non è che la verità in quanto si deve vivere, praticare — *veritas facienda* —, e quindi essa è primo di tutto verità ontologica, conformità oggettiva al reale, essendo il bene e il male realtà oggettive.

Il clima relativistico, a sfondo scettico, in cui sono potute attecchire le diverse posizioni morali che la *Veritatis splendor* dichiara incompatibili con la dottrina della Chiesa, raggiunge anche il campo giuridico, e naturalmente non ha risparmiato quello specificamente canonico. Vediamo un paio di sintomi di tale influsso.

Il Decano della Rota allude ad es. a quella tendenza che presenta la verità giuridica, e più in particolare quella processuale, tanto debole da essere distinta con forza rispetto alla verità oggettiva, che invece è presentata come se si desse soltanto nella sua assolutezza propria dell'Essere che è la Verità. Ecco le sue parole: « Dirà forse qualcuno che altra è la verità processuale e altra quella assoluta e oggettiva, affidata come è la giustizia a creature fallibili come sentiamo di essere noi giudici. Altrettanto certo tuttavia è che più ci accosteremo a quello splendore della verità profluente da Codesta fonte, alimentata dalla perenne saggezza naturale ma vivificata dal messaggio della Rivelazione e dall'assistenza indefettibile dello Spirito, tanto meno correremo il rischio di rendere una giustizia non vera e quindi ingiusta ». La realtà della partecipazione alla verità da parte dell'uomo — sia sul piano naturale che su quello soprannaturale — elimina alla radice quella speciosa contrapposizione tra verità di Dio e verità dell'uomo, mostrando nel contempo che quest'ultima comporta una costante ricerca di adeguazione alla realtà, la quale nell'agire umano è inscindibile dalla sintonia della volontà con il vero bene.

Giovanni Paolo II, nel discorso alla Rota, descrive un altro segnale del ripercuotersi del relativismo sul diritto canonico: « la strumentalizzazione della giustizia al servizio di interessi individuali o di forme pastorali, sincere forse, ma non basate sulla verità, avrà come conseguenza il crearsi di situazioni sociali ed ecclesiali di sfiducia e di sospetto, in cui i fedeli saranno esposti alla tentazione di vedere

soltanto una lotta di interessi rivali, e non uno sforzo comune per vivere secondo diritto e giustizia » (n. 3). E con riferimento più specifico al diritto processuale più avanti si legge: « Doverosa è pure la messa in guardia nei confronti della tentazione di strumentalizzare le prove e le norme processuali, per raggiungere un fine "pratico" che forse viene considerato "pastorale", con detrimento però della verità e della giustizia » (n. 5). Com'è ovvio, tali affermazioni sono da riferire soprattutto ai processi di nullità matrimoniale, qualora la nullità tenda ad essere considerata quale soluzione pastorale da cercare in ogni caso, adeguandovi ad essa una pretesa « verità » sull'esistenza del vincolo matrimoniale.

Non sfuggerà a nessuno quanto risulti applicabile questa diagnosi, *congrua congruis referendo*, alla situazione riscontrabile nell'ordine giuridico civile in tante società odierne, nelle quali ciò che è giusto viene sostituito nella mentalità corrente da ciò che si può ottenere per il proprio comodo. Tale « prassismo » comporta una radicale caduta di prestigio sociale del diritto, ridotto a meccanicismo di potere, sganciato da ogni fondamento morale (senza dimenticare poi che la stessa morale è oggetto di un simile processo di soggettivizzazione e relativizzazione) <sup>(3)</sup>. Tuttavia, conviene non dimenticare che adoperarsi affinché all'interno della Chiesa — e concretamente nell'amministrazione della giustizia da parte dei tribunali ecclesiastici, il cui oggetto riguarda oggi quasi esclusivamente il delicatissimo campo matrimoniale — venga coerentemente vissuto uno spirito di ricerca del giusto (e dunque del vero e del bene nell'ambito della giustizia) rappresenta indubbiamente un contributo molto concreto della stessa Chiesa a quella rievangelizzazione del mondo attuale, che certamente comprende anche la sua dimensione giuridica.

Malgrado i limiti e le difficoltà di accesso, occorre riaffermare l'esistenza di una verità giuridico-canonica, su cui possa poggiare il sistema delle relazioni giuridiche ecclesiali. In questo senso rimane fondamentale il tradizionale concetto di « certezza morale » — che in diritto forse andrebbe denominata piuttosto « certezza giuridica » —, e la sua distinzione sia dalla « certezza fisica » e da quella

---

<sup>(3)</sup> Siffatta visione del diritto si riflette perfettamente nell'approccio sociologico di Luhmann. Per una lucida sintesi e critica del suo pensiero, cfr. D. INNERARITY, *La ilustración sociológica de Niklas Luhmann*, in *Persona y Derecho*, 17 (1987\*\*), p. 11-29.

« metafisica », sia dalla mera probabilità (4). D'altra parte, siamo sempre più sensibili alla dimensione storico-culturale in cui la realtà giuridico-canonica si dà in ogni momento e luogo della storia della salvezza. Ma tutto ciò non può far dimenticare che la ragione e la fede costituiscono, nell'intreccio vitale del suo effettivo operare nella persona umana redenta, vere vie di accesso al reale.

In diritto canonico è perciò possibile conoscere le esigenze oggettive di giustizia derivanti dall'essere stesso della Chiesa — il diritto divino, sia positivo che naturale —, e sono altresì oggettive le esigenze del diritto umano (provenienti dall'autorità legittima, dalla consuetudine, dai patti, ecc.), in quanto anch'esse non possono essere ridotte a mere esortazioni od orientamenti, ma devono essere accolte con tutta la forza inerente a ciò che è veramente giusto *hic et nunc*.

Tali esigenze divino-umane — peraltro inseparabili nella realtà dell'unitario sistema giuridico della Chiesa in ogni tappa del suo pellegrinaggio terreno — non possono essere però viste come semplici ideali cui tendere, argomentando che la loro applicazione alla mutevole realtà contingente andrebbe lasciata ad un giudizio pratico, per il quale la ricerca della verità non sarebbe criterio fondamentale (essendo sostituito da diverse manifestazioni del teleologismo consequenzialista o proporzionalista — cfr. *Veritatis splendor*, n. 75 — che giustificherebbero le c.d. « soluzioni pastorali » — cfr. *ibidem*, n. 56 —). Il senso della verità giuridica comporta naturalmente consapevolezza dei propri limiti — derivanti soprattutto dalla difficoltà di conoscere ciò che è libero e contingente nella vita umana —, ma tali limiti spingono giustamente verso una più attenta ricerca del vero, in una tensione salutare, anch'essa naturalmente mediata dalla necessità di ottenere una ragionevole sicurezza, per cui la revisione di decisioni già definitivamente prese solo si giustifica laddove i beni in gioco siano davvero fondamentali e vi siano ragioni serie e proporzionate (5).

(4) Sulla certezza morale nel processo matrimoniale canonico, la tipizzazione di Pio XII nel suo discorso alla Rota nel 1942 (cfr. AAS, 34, 1942, p. 338-343) costituisce un imprescindibile punto di riferimento. In dottrina cfr. di recente J. LLOBELL, *La genesi della sentenza canonica*, in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, a cura di P.A. BONNET e C. GULLO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994<sup>2</sup>, p. 700 ss. In un altro ambito, cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *La certezza morale nelle cause di canonizzazione, specialmente nella dichiarazione del martirio*, in *Ius Ecclesiae*, 3 (1991), p. 645-670.

(5) Su questa tematica cfr. le monografie storiche di J. LLOBELL, *Historia de la motivación de la sentencia canónica*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza-

Ma a mio parere andrebbe soprattutto evidenziato che, nella ricerca concreta del vero in diritto, vi sono aspetti di principio in cui esiste una certezza veramente di livello metafisico (o di fede circa le realtà soprannaturali), che illumina e guida tutta la rispettiva prassi giuridica. In tal modo quando in detta prassi sono in gioco le caratteristiche essenziali del matrimonio e della famiglia, o quando risultano compromessi i capisaldi della costituzione divina della Chiesa, la formulazione dei giudizi su situazioni concrete non può non essere ispirata da tali principi di verità, che si riveleranno anche assai significativi per illuminare i casi dubbi. Ciò dà luogo ad es. a quei principi riflessi dell'agire nel dubbio — come il celebre *favor matrimonii* e le presunzioni legali da esso derivanti —, che altro non sono che l'espressione di una saggezza che intende servire la verità in pratica, anche entro i limiti dell'umana conoscenza. Beninteso che si richiede talora qualche sacrificio — che forse andrebbe visto piuttosto nella sua positività per il vero bene della persona concreta — in favore di quel troppo dimenticato bene comune, costituente una realtà così portante nell'ambito della compagine visibile (anche della Chiesa), che non può assolutamente essere contrapposto all'autentico bene delle persone, tenuto conto delle essenziali componenti comunitarie di quest'ultimo <sup>(6)</sup>.

Il recupero del senso della verità nell'ambito della prassi giuridica comporta una riscoperta della portata pastorale inerente alla verità, cioè all'essere della Chiesa di Cristo anche nella sua intrinseca giuridicità (che ovviamente non esaurisce il suo essere e nemmeno aspira ad avere la centralità nella vita della Chiesa, spettante invece alla carità). Si potrebbe sviluppare in campo giuridico lo stesso discorso del cap. III della *Veritatis splendor* riguardante « il bene morale per la vita della Chiesa e del mondo ». Tale capitolo contiene già

---

za, Aragón y Rioja, Zaragoza 1985; e R. BALBI, *La sentenza ingiusta nel Decretum di Graziano*, Jovene, Napoli 1990; e quella su un istituto del diritto vigente di A. BETTINI, *La restitutio in integrum processuale nel diritto canonico*, Cedam, Padova 1994.

(6) Cfr. il n. 5 del discorso del Papa alla Rota, soprattutto laddove il Pontefice parla di « sincera apertura alle esigenze del bene comune, nella consapevolezza dei vantaggi che da esso derivano, in definitiva, al singolo stesso ». Certamente andrebbe approfondito il concetto di « bene comune », nella sua radicale armonia con il bene di ogni singola persona umana concreta, sulla scia di quella penetrante e volutamente paradossale affermazione di Giovanni Paolo II nella sua recente *Lettera alle Famiglie*, 2 febbraio 1994, n. 11: « Il bene comune dell'intera società dimora nell'uomo ».

in se stesso molti riferimenti espliciti all'ambito giuridico <sup>(7)</sup>, e anche più specificamente a quello canonico <sup>(8)</sup>. Ma più in generale la consapevolezza dell'intrinseco rapporto tra il bene giuridico e la missione evangelizzatrice e salvifica della Chiesa andrebbe meditato sulla falsariga degli insegnamenti metagiuridici del medesimo cap. III.

In particolare, risultano molto illuminanti in campo canonico le avvertenze dell'Enciclica sulla misericordia: « Mentre è umano che l'uomo, avendo peccato, riconosca la sua debolezza e chieda misericordia per la propria colpa, è invece inaccettabile l'atteggiamento di chi fa della propria debolezza il criterio della verità sul bene, in modo da potersi sentire giustificato da solo, anche senza bisogno di ricorrere a Dio e alla sua misericordia » (n. 104). Sullo sfondo della parabola evangelica del fariseo e del pubblicano, il Papa indica che: « A tutti è chiesta grande vigilanza per non lasciarsi contagiare dall'atteggiamento farisaico, che pretende di eliminare la coscienza del proprio limite e del proprio peccato, e che oggi si esprime in particolare nel tentativo di adattare la norma morale alle proprie capacità e ai propri interessi e persino nel rifiuto del concetto stesso di norma » (n. 105). Nel discorso alla Rota vengono applicate queste considerazioni al terreno giuridico, osservando, tra l'altro, che « se entrano in gioco i diritti altrui, la misericordia non può essere data o accolta senza far fronte agli obblighi che corrispondono a questi diritti » (n. 5); e che la carità o la misericordia « non possono prescindere dalle esigenze della verità » (cfr. n. 5, citando il Discorso alla Rota nel 1990).

A questo proposito vorrei ricordare le parole con cui il compianto Mons. Alvaro del Portillo riassumeva il rapporto intercorrente tra verità e vita nella Chiesa: « la dottrina e la prassi non possono essere considerate realtà o piani indipendenti: per esempio, facendo dichia-

(7) Cfr. ad es. i n. 98-101 su « la morale e il rinnovamento della vita sociale e politica ».

(8) A proposito della custodia del bene giuridico ecclesiale della parola di Dio, l'Enciclica dice: « i Pastori hanno il dovere di agire in conformità con la loro missione apostolica, esigendo che sia sempre rispettato il diritto dei fedeli a ricevere la dottrina cattolica nella sua purezza e integrità » (n. 113); e ricorda il dovere dei Vescovi di « *vigilare perché la Parola di Dio sia fedelmente insegnata* », e la loro particolare responsabilità per quanto riguarda le « *istituzioni cattoliche* »: « Spetta a loro, in comunione con la Santa Sede, il compito di riconoscere, o di ritirare in casi di grave incoerenza, l'appellativo di "cattolico" a scuole (cf. C.I.C., can. 803, 3), università (cf. C.I.C., can. 808), cliniche e servizi socio-sanitari, che si richiamano alla Chiesa » (n. 116).

razioni senza poi cercare di tradurle in pratica; ovvero, facendo "concessioni pratiche" (con pretesti pastorali) che contraddicano la dottrina o quantomeno la releghino nella sfera delle utopie irrealizzabili. La dottrina della fede è dottrina salvifica, è dottrina che ha potere di salvare, e non mero gioco intellettuale. Da questa dottrina deve derivare la prassi cristiana: con la fede che se Dio ha disposto le cose in questa maniera non cesserà di dare la sua grazia perché possiamo realizzarla secondo la sua volontà »<sup>(9)</sup>.

Giovanni Paolo II, concludendo il suo discorso, auspica che: « In tal modo, sia nell'ambito individuale come in quello sociale e specificamente ecclesiale, verità e giustizia potranno sprigionare *il loro splendore*: di esso ha oggi bisogno come non mai l'umanità intera per trovare la retta vita e la sua meta finale in Dio » (n. 7). Viene ribadita così l'indole profondamente positiva di questi interventi magisteriali che allorché denunciano con vigore quanto vi è di opposto alla verità del Vangelo, non cercano che servire meglio il bene dell'uomo.

## 2. *Legge e coscienza in ambito canonico.*

Un secondo filo conduttore del discorso papale concerne il rapporto tra legge e coscienza, tema centrale pure nell'Enciclica sulla morale. Il discorso parla dello « *splendor legis* » (n. 3), e sostiene che « se ben formata, la coscienza aderisce naturalmente alla verità ed avverte in se stessa un principio di obbedienza che la spinge ad adeguarsi alla direttiva della legge (cfr. *Veritatis splendor*, n. 60; *Dominum et vivificantem*, n. 43) » (n. 6).

Il richiamo alla coscienza nel mondo del diritto, e più specificamente in quello canonico, si rende forse oggi più necessario nella misura in cui — dopo un tempo in cui talvolta diritto e morale venivano troppo promiscuamente trattati<sup>(10)</sup>, riflettendosi ciò in modo sin-

<sup>(9)</sup> A. DEL PORTILLO, *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ed. Ares, Milano 1990, p. 144 s.

<sup>(10)</sup> In questo senso, era paradigmatica l'ottica dei trattati scolastici *De legibus* — come quello più celebre di Francisco Suárez —, in cui il problema dell'obbligatorietà in coscienza delle leggi era posto chiaramente al centro di una trattazione teologica in cui diritto e morale si fondevano. Ciò comportava, tra l'altro, il prevalere del tema della legge nell'intera trattazione della morale, a scapito della centralità delle virtù e, in ultima analisi, del bene. Per una descrizione e valutazione complessiva di tale situazione dal punto di vista della teologia morale, cfr. il cap. XI (*La*



golare nel diritto della Chiesa <sup>(11)</sup> — nel periodo postconciliare non è mancata la tendenza a separare troppo nella Chiesa il diritto dalla morale, negando o almeno riducendo il valore morale e religioso della norma giuridico-canonica, vista piuttosto alla stregua di un ordine disciplinare meramente esterno che non vincolerebbe le coscienze <sup>(12)</sup>.

---

*teologia morale nell'epoca moderna: l'era dei manuali*), dell'opera di S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, trad. it., Ares, Milano 1992, p. 301-330.

<sup>(11)</sup> Sulla simbiosi tra teologia morale e diritto canonico nella formazione nei Seminari, cfr. A. STICKLER, *Il diritto nella storia della Chiesa. Visione d'insieme*, in *Seminarium*, 27 (1975), p. 760. Sul rapporto tra teologia morale e diritto canonico prima e dopo il Concilio Vaticano II, cfr. di recente A. GORINI, *Dal giuridismo pre-conciliare alla pastoralità postconciliare: spunti di analisi*, in Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae* (Acta Symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici, diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 107-117.

<sup>(12)</sup> Muove in questa direzione P. HUIZING, il quale sostiene ad es. che « Il vero campo dell'assetto ecclesiale (e del diritto in genere) è l'ordinamento dei rapporti sociali e delle relazioni inter-personali, non l'inquadramento della vita individuale e personale. A quest'ultimo livello, le norme canoniche vincolanti possono avere un valore pedagogico: per coloro che in fatto di religione sono ancora minorenni, e per gli uomini non ancora adulti. Quando si ha da fare con cristiani adulti, le prescrizioni tassative non hanno più alcun significato per questo settore. La tesi secondo cui comunione ecclesiale e diritto si escludono a vicenda, è palesemente falsa quando si riferisce all'agire comune; ma non è del tutto erronea quando si tratta invece della vita religiosa individuale e personale. Il comportarsi religiosamente è qualcosa di ben diverso dall'ubbidire ad una legge ecclesiale positiva » (*L'ordinamento della Chiesa*, in AA.VV., *Mysterium salutis IV/II*, Queriniana, Brescia 1975, vol. 8, p. 218). Una concezione simile si può trovare in L. ÖRSY, *Moral Theology and Canon Law: the quest for a sound relationship*, in Id., *Theology and Canon Law. New horizons for legislation and interpretation*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1992, p. 119-138. Egli sostiene ad es.: « Se vi è un risentimento nella comunità cristiana contro il diritto canonico, ciò non è dovuto al fatto che la Chiesa detta leggi per situazioni di stretti diritti e doveri, ma perché i servizi spirituali sono stati collocati nella categoria di un "ordine giuridico" ed imposti così al popolo » (p. 137; la traduzione è mia).

Dinanzi a questa tendenziale separazione del diritto canonico dalla morale, giustamente un'autore così sensibile alla stessa giusta distinzione tra diritto e morale come P. LOMBARDÍA, ha insistito sull'obbligatorietà in coscienza delle leggi nella Chiesa. Parlando circa « lo stretto rapporto tra vincolazione della coscienza e direzione del comportamento nella vita sociale della comunità », egli commentava: « Questa visione unitaria, sensibile contemporaneamente a ciò che la norma esige nell'intimità del cuore ed a ciò che la norma apporta per il buon ordine della comu-

Un passaggio del documento pastorale dell'episcopato italiano *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale* <sup>(13)</sup> — documento che sia detto per inciso costituisce certamente una delle più significative espressioni del Magistero episcopale circa il diritto ecclesiale negli ultimi anni — imposta in maniera molto lucida ed equilibrata la delicata questione riguardante il rapporto tra la coscienza cristiana e la disciplina ecclesiale. Ritengo utile riprodurre il suo n. 47: « Bisogna infine ricordare che la coscienza morale cristiana è interpellata non solo dai pronunciamenti riguardanti la fede da credere e da applicare nella pratica della vita, ma anche dalle direttive disciplinari e pastorali del papa e dei vescovi. Certamente non si devono confondere la legge morale e la norma giuridica né i loro rispettivi contenuti. Ma la disciplina ecclesiale risponde a una esigenza non puramente esteriore e funzionale; il suo significato non si esaurisce nell'assicurare una perfetta organizzazione e un'efficiente funzionalità della comunità cristiana. Si tratta, più in profondità, di una esigenza interiore ed essenziale, che deriva dal fatto che la disciplina ecclesiale è al servizio della comunione ».

Questa considerazione d'indole teleologica — servizio della disciplina alla comunione — andrebbe, a mio giudizio, completata mediante una considerazione di carattere intrinseco, che mostri come la dimensione giuridica dei beni salvifici ed ecclesiali costituisce una dimensione di vera giustizia, che di conseguenza comporta di per sé un'obbligatorietà morale. In definitiva, penso che la visione del diritto come oggetto della virtù della giustizia sia quella che, anche riguardo ai rapporti tra morale e diritto, riesca ad offrire una soluzione più convincente, tra l'altro perché l'operatività giuridica — d'indole esteriore — del dovere di giustizia viene adeguatamente distinta rispetto al suo aspetto morale <sup>(14)</sup>.

---

nità, mi pare imprescindibile per comprendere rettamente il senso della dottrina tradizionale canonica circa il mandato normativo, poiché nessuna risoluzione di conflitti intersoggettivi può considerarsi giusta — e perciò costruttiva per l'*aedificatio Corporis Christi* —, se non implica nel contempo delle esigenze personali agli interessati, congruenti con il dovere cristiano di seguire Cristo » (*Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia*, in AA.VV., *La norma en el Derecho canónico*, cit., vol. II, p. 852; la traduzione è mia).

<sup>(13)</sup> Del 1 gennaio 1989, pubblicato in *Enchiridion CEI*, 4/1343-1423. L'Associazione Canonistica Italiana dedicò al tema uno dei suoi Congressi annuali; gli atti sono pubblicati in *Monitor Ecclesiasticus*, 116 (1991), p. 3-259.

<sup>(14)</sup> Ciò costituisce l'argomento portante delle riflessioni di G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Società Editrice Internazionale, Torino 1949.

Il n. 48 del medesimo documento pastorale trae delle conseguenze più concrete: « L'accoglienza cordiale e convinta dell'intera realtà della disciplina ecclesiale da parte della coscienza morale si concretizza poi nell'accoglienza delle diverse norme disciplinari e pastorali. Non tutte rivestono lo stesso valore, né in se stesse né in rapporto al variare delle condizioni storiche: di conseguenza anche la loro obbligatorietà ha diversità di gradi. Ma quando si tratta di leggi della chiesa universale e particolare (norme del Codice di diritto canonico, norme liturgiche e sacramentali, norme promulgate dal vescovo per la propria diocesi), esse obbligano in coscienza, e la loro infrazione può diventare una colpa morale anche grave, in rapporto alla maggiore o minore importanza di ciò che è comandato ».

Da ultimo, la CEI sottolinea il valore che possiedono anche gli aspetti storici della disciplina: « Non perché si debba assolutizzare ciò che è relativo, ma perché anche ciò che è relativo possiede un suo preciso valore, in quanto è posto al servizio della comunione ecclesiale e della promozione del "bene comune" » (n. 49). Di nuovo mi pare che si potrebbe tener presente che ciò che è giusto — compreso naturalmente il giusto legale ecclesiale, quello cioè costituito dalla legge canonica come concretizzazione di quanto il fedele deve secondo giustizia alla Chiesa per il suo bene comune — obbliga sia giuridicamente che moralmente anche quando esso è di derivazione umana, tenuto conto poi che a rigore non sarà mai solo umano, poiché è l'essere stesso della Chiesa — il giusto divino — a richiedere che venga determinato in ogni luogo e momento storico ciò che è attualmente giusto in concreto, in cui vi è sempre una sintesi divino-umana.

Questi obblighi di giustizia legale intraecclesiale possono certamente riguardare, e di fatto lo fanno, aspetti legati al comportamento religioso personale (partecipazione alla Messa, liturgia delle ore, pratiche di penitenza, ecc.). Poiché in tali comportamenti vi è una dimensione comunitaria — specificamente ecclesiale — da tutelare, la loro concretizzazione legale vincola le coscienze dei fedeli nella prospettiva del bene comune della Chiesa. Ciò ovviamente non significa trasformare la vita religiosa dei cristiani nel semplice adempimento di pratiche comandate dalla legge ecclesiastica: oltre al fatto che, per essere davvero salvifiche, tali pratiche vanno compiute secondo un vero spirito religioso, le esigenze morali cristiane eccedono certamente di molto tali « minimi ». Ma la coscienza cristiana ben formata non può non vedere in tali « minimi » una gaudiosa e libera sottomissione ai Pastori legittimi della Chiesa, e in definitiva un'espressione dell'obbedienza allo

stesso Cristo, che ha dato ai suoi rappresentanti questo potere di guidare i fedeli anche nella determinazione delle condotte visibili che manifestano la loro comunione nella disciplina ecclesiale.

Tuttavia, anche nella Chiesa le leggi umane, e più in generale tutte le norme e gli atti umani, possono discostarsi in vari modi dalla legge divina, e ciò dà luogo ai conseguenti problemi circa il valore giuridico e morale di tali norme ed atti nella misura in cui si rivelino imperfetti o addirittura ingiusti. Non intendo qui ricordare la dottrina tradizionale in materia, ma solo avanzare qualche osservazione a proposito di alcuni problemi sollevati di recente.

Anzitutto bisogna chiarire che non è ipotizzabile applicare i tradizionali istituti di flessibilizzazione morale e giuridica delle leggi (l'equità, la *epikeia*, ecc.) a quelle leggi che procedono da Dio, e che nella Chiesa possiedono perciò un valore anche dottrinale, attinente cioè la verità della fede cattolica. Eppure ciò è esattamente quanto si è tentato di compiere spesso negli ultimi anni nell'ambito di alcune tendenze della teologia morale che, pur dichiarando di rifiutare ogni giuridicismo, hanno utilizzato sovente argomentazioni tipiche del discernimento ermeneutico delle norme di origine umana (come la dialettica fra generalità ed eccezioni), incorrendo perciò in un chiaro normativismo morale in cui la norma morale viene inoltre concepita sul modello della norma generale umana <sup>(15)</sup>.

In secondo luogo, riguardo alla stessa legge canonica umana andrebbero fatte diverse distinzioni. Mi limito a ricordare alcune. Una cosa è la legge imperfetta ed un'altra è la legge propriamente ingiusta, che sarà ipotesi ben più rara e tanto più rara quanto più universale, tradizionale ed essenziale sarà la legge in questione, in ragione dell'assistenza dello Spirito Santo alla sua Chiesa anche in questioni disciplinari. Trattandosi di leggi semplicemente imperfette, e in fondo lo sono in qualche modo tutte quelle umane, esse vanno rispettate e soprattutto vanno interpretate ed applicate in modo che le imperfezioni vengano evitate o almeno diminuite, senza però abrogare o svuotare di fatto la legge.

---

<sup>(15)</sup> La *Veritatis splendor* nel suo n. 56 descrive una dinamica del genere fondata sulle « eccezioni alla regola generale » e offre una penetrante risposta nell'intero cap. II, specialmente ai n. 79-83 concernenti l'esistenza del « male intrinseco », vero nocciolo del problema (anche in diritto un problema fondamentale concerne proprio l'esistenza dell'ingiusto in sé, lucidamente negato dal positivismo: cfr. H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, ed. it. a cura di M.G. LOSANO, Einaudi, Torino 1990, p. 133 s.).

Inoltre, occorre differenziare la questione morale da quella giuridica. Mentre la questione circa l'obbligatorietà morale delle leggi umane ammette margini più ampi di flessibilità, tali spazi sono necessariamente minori quando si tratta invece di determinare la produzione, modifica o estinzione di rapporti giuridici <sup>(16)</sup>. Tra l'altro va tenuto presente che esistono limiti che per ragioni di bene comune s'impongono alla persona — anche nel senso morale di non poterli trasgredire — poiché attengono a realtà che sono indisponibili per la stessa persona <sup>(17)</sup>.

D'altra parte, non andrebbe dimenticata la tradizionale dottrina sulla coscienza erronea, con la sua distinzione in vincibile ed invincibile (cfr. *Veritatis splendor*, n. 62-64) <sup>(18)</sup>. Si tratta di una dottrina concernente di per sé la dimensione morale dell'agire umano, ma che possiede

---

<sup>(16)</sup> Studiando la *vexata quaestio* delle *leges mere poenales* mi è parso che in fondo fosse presente questo problema: cfr. quanto ho scritto in *La ley meramente penal ante la filosofía del derecho*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago del Cile 1981, p. 246. Nello stesso senso, cfr. anche E. BURCKHARD, *Aproximación teológica a la noción de ley*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 210-215. Tuttavia, in sede canonica l'operatività anche giuridica dei meccanismi di flessibilizzazione delle norme umane è stata tradizionalmente più ampia rispetto a quella avutasi in sede civile. Ciò può spiegare la tendenza dei moralisti tradizionali a negare l'esistenza di leggi meramente penali nell'ambito canonico (cfr. la mia cit. monografia, p. 87-89).

<sup>(17)</sup> Com'è ben noto non mancano attualmente tentativi di dare valore giuridico al giudizio degli stessi coniugi (almeno presunti) circa la validità o meno del proprio matrimonio. A voler prescindere dalla questione sulla possibilità che nel diritto canonico vigente si possano effettivamente verificare casi in cui una nullità matrimoniale non si possa provare nel rispettivo processo canonico, bisogna soprattutto tener presente che, conformemente alla natura pubblica e sociale del matrimonio (sia sul piano naturale che su quello sacramentale), il giudizio sulla sua validità non spetta ai singoli, e per quanto attiene ai matrimoni dei battezzati è di competenza esclusiva della legittima autorità della Chiesa. Cfr. su questo problema M.F. POMPEDDA, *La questione dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati civilmente risposati*, in *L'Osservatore Romano*, 28 maggio 1992, e ora anche in *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 1993, p. 493-508. Ne deriva l'esigenza oggettiva per la stessa coscienza di conformarsi nell'agire esterno al giudizio di chi è competente (senza poter ad es. celebrare un secondo matrimonio fino a quando il primo non sia stato dichiarato invalido). Il discorso del Papa alla Rota allude a questo aspetto nel n. 4: « le parti interessate non dovrebbero mancare di chiedere per sé nella preghiera la disposizione di accettazione radicale della decisione definitiva, pur dopo esaurito ogni mezzo legittimo per contestare ciò che in coscienza ritengono non corrispondente alla verità o alla giustizia del caso ».

<sup>(18)</sup> Per un'esposizione d'insieme della teologia morale fondamentale circa la coscienza, cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología moral fundamental*, EUNSA, Pamplona 1992, p. 507-580.

anche indubbiamente una rilevanza giuridica. A questo proposito va ricordata un'importante precisazione dell'Enciclica: « Il male commesso a causa di una ignoranza invincibile, o di un errore di giudizio non colpevole, può non essere imputabile alla persona che lo compie; ma anche in tal caso esso non cessa di essere un male, un disordine in relazione alla verità sul bene » (n. 63), e qualora si tratti dell'ambito giuridico, un'ingiustizia oggettiva. Perciò, il rilievo da attribuire alla situazione di coscienza invincibile è ben più ristretto quando è in gioco la giustizia, cioè i diritti degli altri o della comunità. Mi sembra che tale rilievo non possa oltrepassare quella soglia secondo cui nessuno può essere obbligato ad agire contro la propria coscienza<sup>(19)</sup>, il che è nettamente diverso dal subire conseguenze (ad es., l'impossibilità di celebrare un nuovo matrimonio quando la nullità non è dichiarata dall'autorità competente) che si reputano (erroneamente) ingiuste.

In questi ultimi anni è stata avanzata da alcuni autori la proposta di adoperare anche in diritto canonico l'istituto dell'obiezione di coscienza<sup>(20)</sup>. Mediante tale proposta si aspira a riprendere temi già largamente presenti nella tradizione canonica — come quello dello *ius singulare* o dell'*aequitas canonica* — in un contesto di dialogo con la cultura giuridica secolare contemporanea.

Ritengo che alla base di un discorso di questo tipo vi siano preoccupazioni molto giuste, che intendono liberare l'ambito canonico dai residui di mentalità positivista e volontaristica (soprattutto nella concezione della legge) che nonostante tutto sopravvivono in atteggiamenti più o meno diffusi riguardo al diritto ecclesiale. Tuttavia, sono del parere che non convenga adottare nella Chiesa la categoria dell'obiezione né quella del rispettivo diritto. Anzitutto, mi pare che il patrimonio di idee ed istituti del diritto canonico contenga

<sup>(19)</sup> Su questo tema, cfr. J. HERVADA, *Libertad de conciencia y error sobre la moralidad de una terapéutica*, in *Persona y Derecho*, 9 (1984), p. 13-53; e anche in Id., *Escritos de derecho natural*, EUNSA, Pamplona 1986, p. 535-590.

<sup>(20)</sup> Cfr. R. BERTOLINO, *La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione di coscienza nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, in Id., *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e l'istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Giappichelli, Torino 1989, p. 83-143; V. TURCHI, *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 116 (1991), p. 139-183. Di recente R. BERTOLINO ha sviluppato il suo pensiero in *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Giappichelli, Torino 1994. Per alcune osservazioni critiche che condivido, cfr. G. LO CASTRO, *Libertà e coscienza*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1989/2, p. 15-60, soprattutto nt. 61, p. 56 s.

in sé una sufficiente ricchezza per affrontare le diverse questioni che possono emergere in materia — così come ho tentato di mostrare prima —. Ma soprattutto penso che nell'ambito della piena comunione proprio della Chiesa cattolica non si diano né possano darsi situazioni tali che giustifichino il ricorso all'obiezione di coscienza così come essa si presenta negli ordinamenti giuridici secolari contemporanei, dal momento che l'obiezione presuppone l'esistenza di un contrasto più o meno generalizzato tra la norma e la coscienza delle persone. Tale contrasto, tipico di una situazione in cui manca il consenso sociale su questioni di particolare rilievo per la convivenza civile, non è compatibile con le esigenze comunionali derivanti dall'appartenenza alla Chiesa. Naturalmente, non andrebbe dimenticato quanto di anomalo (e quindi di degno di superamento) vi sia dietro le odierne obiezioni di coscienza nell'ambito secolare, non certo nel senso di togliere o diminuire l'indispensabile tutela giuridica della coscienza del singolo dinanzi a leggi civili manifestamente ingiuste, bensì nel senso di ritrovare il consenso sociale per eliminare le stesse leggi civili contrarie all'autentico bene umano.

Vorrei concludere queste riflessioni riproducendo parti di una recente lucida sintesi del messaggio di idee della *Veritatis splendor*: «l'Enciclica contiene una vigorosa critica all'etica laica, come *etica della coscienza*. Quello che è in questione — e su questo punto non sono ammissibili equivoci, data l'estrema chiarezza del dettato dell'Enciclica — non è il rispetto dovuto alla coscienza e alla sua libertà (che va difesa con ogni mezzo). È piuttosto in questione il *ruolo* che esercita la coscienza nella vita morale. Nella prospettiva laica oggi dominante, la coscienza funge da tribunale ultimo e inappellabile del giudizio morale: è bene ciò che è sentito tale dalla coscienza, è male ciò che la coscienza respinge. Dottrina filosoficamente debolissima, anche se diffusissima: il soggettivismo etico che deriva da questa impostazione è infatti assolutamente paradossale e va contro ogni senso comune. Dottrina, cosa ancor più grave, che se applicata con coerenza conduce all'isterilirsi di ogni confronto e di ogni dialogo, al banalizzarsi di ogni visione del mondo. Nel nome del *primato della coscienza* scelte morali e scelte immorali finiscono per equivalersi, senza che alcuna di esse possa rivendicare un proprio primato, perché non avrebbe dove fondarlo. (...). L'Enciclica non nega, come si è detto, che la coscienza merita ogni rispetto, riafferma anzi che essa non tollera alcuna costrizione; ma ribadisce che *la coscienza è un organo, non un oracolo*; cioè che primo impegno morale dell'uomo è

quello di sottoporre la voce della coscienza a continuo e responsabile controllo. La coscienza è la via che ci guida verso il bene; non è essa stessa la fonte del bene. Va rispettata e venerata, perché non esiste altra via che ci porti verso il bene (un'azione buona fatta contro coscienza non dà merito a chi l'ha compiuta); ma, come ogni via, che può essere smarrita e portarci in tutt'altra direzione rispetto a quella prefigurata, va costantemente e pazientemente verificata. Ma come verificare le indicazioni che ci dà la coscienza? Esiste una *misura* che possa misurarla? La cultura laica lo nega, e preferisce sopportare tutti i paradossi che abbiamo accennato, piuttosto che riconoscere che non è l'uomo, né tanto meno la sua coscienza, la fonte del bene e del male. L'Enciclica proclama invece il principio esattamente opposto: bene e male non sono atteggiamenti mentali, non sono astrazioni, sono *realtà*, e in quanto tali possono essere individuate con assoluta obiettività — anche se a volte con estrema difficoltà. I valori non sono invenzioni soggettive dell'individuo, ma *dimensioni oggettive del reale* » (21).

Questa obiettività risulta decisiva anche nell'ambito giuridico (22), compreso ovviamente quello canonico, per il quale viene ad aggiungersi con particolare forza l'esigenza di obiettività che caratterizza essenzialmente la fede cristiana: torniamo così al tema centrale del rapporto tra verità e giustizia, dalla cui meditazione il canonista può trarre molta luce, come ha mostrato Giovanni Paolo II nel discorso che ha dato occasione a queste pagine.

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

---

(21) F. D'AGOSTINO, *Veritatis Splendor: tre modi di leggerla*, in *Vita dell'unione. Bollettino mensile dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 51 (1994), n. 1-2, p. 1-2.

(22) L'assolutizzazione del soggetto invece « priva tanto la morale quanto la categoria del diritto di verace senso umano e conferma che *simul stabunt et simul cadent* » (S. COTTA, *Diritto e morale*, in *Ius Ecclesiae*, 2, 1990, p. 432).