

2 ANNO II – LUGLIO / DICEMBRE 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Ecumenismo oggi:
status quaestionis
e problematiche in atto
a cura di E. Albano e J.P. Lieggi

EDB

IVANO SASSANELLI*

Il giudice laico prima e dopo i motu proprio di papa Francesco: tra chiamata battesimale e servizio ecclesiale

Introduzione

Nella riflessione ecclesiale sviluppata dalla fine del concilio Vaticano II a oggi, il diritto canonico ha assunto un ruolo di primo rilievo nell'approfondimento della chiamata battesimale, dei ministeri ecclesiali e giudiziari, dell'essenza e natura dei sacramenti.

Per tali motivi abbiamo ritenuto opportuno sviluppare un approfondimento sul tema del giudizio nella Chiesa. Infatti il nostro lavoro è intitolato: «Il giudice laico prima e dopo i motu proprio di papa Francesco: tra chiamata battesimale e servizio ecclesiale».¹

Ben consapevoli di non poter affrontare tutta la materia in queste esigue pagine, ci limiteremo alla constatazione di ciò che la teologia e la canonistica hanno affermato e affermano su tale tema, all'analisi della figura del giudice laico all'interno del *CIC* 1983 e dei due motu proprio emanati da papa Francesco nell'estate del 2015 e inerenti la riforma del «diritto processuale matrimoniale canonico».

Dall'altro lato, in supporto a tali argomenti, cercheremo di apportare un contributo a una riflessione canonistica su alcune tematiche teologiche e giudiziali che possano aiutare tutta la comunità cristiana a sviluppare un senso sempre più ecclesiale dell'ambito processuale.

Infatti se è vero che il diritto canonico possiede un legame molto stretto con la teologia, dall'altro lato non possiamo ritenere che esso si

* Dottore in Diritto canonico
(ivanosassanelli@tiscali.it).

¹ Il presente articolo, alla luce della riforma apportata da papa Francesco al processo matrimoniale canonico, riprende e amplia (soprattutto in ambito teologico e giudiziale) alcune parti e conclusioni di I. SASSANELLI, *Il giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa. Un commento dinamico al can. 1421 § 2*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015. Nel far ciò ci si propone non solo di aggiornare le suddette conclusioni rendendole conformi alla nuova normativa codiciale, ma anche di incentivare nuovi spunti di riflessione sul giudizio ecclesiale.

risolva in una mera speculazione teologica che non abbia nessuna incidenza all'interno dell'ordinamento legislativo, normativo e comunitario della Chiesa. Infatti:

Se il diritto, nella verità del suo concetto, è relazione tra pari, esso, anche nella sua forma canonistica, sarà sempre e comunque diritto «civile», regolerà cioè sempre e comunque relazioni sociali tra gli uomini, dato che nessun uomo potrà mai essere ritenuto estraneo a una qualsivoglia civitas. [...] Il diritto canonico non è diverso nella sua essenza dal diritto «civile»; essendo a pieno titolo diritto, anch'esso farà riferimento a una civitas e avrà come obiettivo garantirne la possibilità. La differenza tra i due diritti dipende dall'orizzonte in cui il diritto canonico si muove.²

Viceversa, non è possibile considerare il diritto canonico come «vero diritto»³ se non si riconoscono le sue fondamenta teologiche. Questo spiega il motivo per cui è conveniente che la nostra trattazione sia strutturata nei termini di una *riflessione teologico-canonistica*.

La nostra analisi non vorrà essere un mero elenco delle funzioni che i *christifideles laici* possono o non possono ricoprire, ma un'indagine nella quale ci si chiederà: chi è il laico? Che apporto può dare in termini di competenze specifiche e spirituali alla vita della Chiesa? Quali sono le motivazioni esistenziali e teologiche che muovono tali persone a collaborare con i propri pastori nell'accrescere la comunione ecclesiale? In che modo il fedele laico può esprimere la specificità della sua chiamata alla santità all'interno della struttura giuridica della Chiesa?

Per dare risposte a queste e altre domande porremo alcuni pilastri fondamentali:

- la differenza sostanziale tra il concetto di *christifideles* e *christifideles laici*;
- la natura di servizio della potestà di governo nella Chiesa;
- la stretta relazione tra l'ufficio del giudice ecclesiastico e il *munus regendi*;

² F. D'AGOSTINO, «Fondazione del diritto», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Fondazione del diritto. Tipologia ed interpretazione della norma canonica*, Glossa, Milano 2001, 15-16.

³ «Il diritto della Chiesa è vero diritto, secondo la comprensione e le specifiche che la scienza giuridica in genere, e canonistica in particolare, hanno individuato e illustrato nel tempo; *vero diritto* sotto il profilo ontologico e funzionale, sociale e antropologico, collocandosi e rimanendo all'interno dell'ambito "umano" cui la struttura teandrica della Chiesa fa riferimento [...]. Ciò non toglie che la *natura divina*, anche della Chiesa, conferisca ad essa, alla sua istituzionalità e al suo diritto, caratteristiche del tutto peculiari che ne fanno – qualitativamente – un *quid pluris* (o anche *quid alteris*) rispetto a ogni altro possibile ordinamento giuridico semplicemente umano» (P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004, 234).

- la natura *dinamica* del can. 1421 § 2 e la sua relazione con la nuova riforma del diritto processuale matrimoniale.

Questi pilastri costituiranno l'ossatura di tutta la nostra riflessione, tenendo presente che essa sarà caratterizzata da un accento marcatamente ecclesiale in quanto il diritto deve recuperare la propria funzione giuridico-pastorale e deve saper parlare a tutti i fedeli.

Infatti un rilievo particolare avrà la considerazione che all'interno dei tribunali ecclesiastici il ministero giudiziale esprime una pastoralità che può essere definita a giusta ragione «pastorale giudiziale». Per poterla specificare meglio utilizziamo le parole di papa Francesco:

La dimensione giuridica e la dimensione pastorale del ministero ecclesiale non sono in contrapposizione, perché entrambe concorrono alla realizzazione delle finalità e dell'unità di azione proprie della Chiesa. L'attività giudiziaria ecclesiale, che si configura come servizio alla verità nella giustizia, ha infatti una connotazione profondamente pastorale, perché finalizzata al perseguimento del bene dei fedeli e all'edificazione della comunità cristiana. Tale attività costituisce un peculiare sviluppo della potestà di governo, volta alla cura spirituale del popolo di Dio, ed è pertanto pienamente inserita nel cammino della missione della Chiesa. Ne consegue che l'ufficio giudiziario è una vera diaconia, cioè un servizio al popolo di Dio in vista del consolidamento della piena comunione tra i singoli fedeli, e fra di essi e la compagine ecclesiale.⁴

Quindi la «pastorale giudiziale» da noi così intesa non incentiva né sottolinea la divisione e contrapposizione tra verità e carità, tra pastorale e diritto, tra diaconia e *potestas*, ma vuole promuovere un'interazione e un dialogo reciproco e continuo tra tali concetti e realtà che conducono a perseguire il bene della comunità ecclesiale e la *salus animarum* come *suprema lex* nella Chiesa (can. 1752).

Se si inserisce, quindi, l'esperienza giudiziale in questo contesto di comunione ecclesiale, di chiamata personale alla santità e di ricerca della «verità nella giustizia», si può affermare che gli operatori giudiziari ecclesiastici, e in particolar modo i fedeli laici, devono vigilare affinché la propria professionalità ed esperienza umana sia sempre messa a disposizione di questi tre capisaldi della giustizia nella Chiesa:

- il bene della comunità cristiana;
- il rispetto della giustizia e della dignità umana;
- l'amore incondizionato per la verità.

⁴ FRANCISCUS PP., allocutio *Rotae Romanae habita*: AAS 106(2014)2, 89.

Per tali motivi abbiamo voluto inquadrare il giudice laico nella sua essenza di «fedele di Cristo» (*christifidelis*, battezzato) che vive *nella Chiesa* (in comunità) e *per la Chiesa* (al servizio di essa).

1. I *christifideles laici* nella Chiesa

Nell'ambito della riflessione sul tema del laicato all'interno della Chiesa e del CIC 1983 è fondamentale verificare la connessione tra la comune chiamata battesimale e la specifica vocazione laicale: la connessione tra l'essere *christifideles* e *christifideles laici*.

1.1. I *christifideles laici*

Il termine «laico» ha una plurisemanticità tale da non permettere di assegnargli aprioristicamente un significato univoco e unico: esso va collocato in un ambito di senso ben preciso. Nella Chiesa non esiste il *laicus* ma sempre e solo il *christifidelis laicus*. Infatti ciò che crea la differenza tra un laico (non credente) e un laico (fedele di Cristo) è quel nome composto di due parole distinte (cioè «Christi» e «fidelis») le quali, però, per fusione linguistica, concettuale e teologica diventano una sola parola: ossia *christifidelis*.

In questo ambito ecclesiale e spirituale e nella comune chiamata alla santità (dovuta al battesimo) si pongono le varie vocazioni dei diversi stati di vita. Il concilio Vaticano II ha riportato al centro la comunità, l'essere *christifideles*, e questo, come conseguenza secondaria, ha portato a un'evidente responsabilizzazione del laicato.

Per tali motivi l'essere *christifideles laici* porta con sé tutta la teologia sottostante la categoria (ontologicamente diversa) dei *christifideles* e, perciò, è possibile (e opportuno) tradurre il termine *christifideles laici* (o meglio ancora *Christi-fideles-laici*) con l'espressione: «essere fedeli *di, per, con,* e quindi *a* Cristo, nella modalità laicale cioè scoprendo la chiamata laicale che il Signore mostra nella quotidianità dei giorni».

Questo porta a riscontrare ciò che è proprio del laico (ossia non solo una descrizione *per negationem* ma anche *per adfirmationem*) e cioè l'*indole secolare* e la sua chiamata alla santità che comporta la trasformazione e l'orientamento delle realtà temporali al regno di Dio.

1.2. *Christifideles laici* e *christifideles clerici*

Se entriamo più nello specifico in riferimento a quanto appena detto, rileviamo che il can. 207 CIC 1983 delinea i modi di essere fedeli all'interno della Chiesa. Il § 1, infatti, così afferma: «Per istituzione

divina vi sono nella Chiesa tra i fedeli i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici». Il § 2, invece, non tratta della struttura gerarchica della Chiesa ma di quei fedeli (chierici o laici) consacrati attraverso la professione dei consigli evangelici mediante i voti o altri vincoli sacri riconosciuti e sanciti dalla Chiesa.

Soffermandoci solo sul can. 207 § 1, è importante affermare che esso va letto alla luce di alcune innovazioni di natura teologica e giuridica che hanno caratterizzato sia l'immediato post-concilio sia il magistero ecclesiastico degli ultimi anni.

Innanzitutto dobbiamo chiarire i termini della questione cioè: cosa si intende per «istituzione divina»? Che concetto di «fedeli», di «chierici» e di «laici» è presente in questo canone? Esistono delle definizioni all'interno di esso?

L'espressione «ex divina institutione» oltre che nel can. 207 è presente in altri tre canoni e ha in tutti carattere «fondativo»: nel can. 129 § 1 (inerente la *sacra potestas*), nel can. 375 § 1 (riguardante i vescovi) e nel can. 1008 (che tratta il sacramento dell'ordine). Inoltre si può evidenziare che «la formula, per quanto generica nel proprio riferimento biblico, appare comunque efficace ed equilibrata nell'indicare il fondamento teologico di realtà tanto importanti ed essenziali alla vita della Chiesa».⁵

Per quanto riguarda, invece, i tre concetti-cardine di «fedeli», «chierici» e «laici» il discorso diventa più complesso e merita un approfondimento specifico. Sulla scorta di quanto detto in precedenza, la categoria dei *christifideles* è quella unificante. Da essa poi si manifestano le varie vocazioni che conducono alla distinzione tra chierici e laici.⁶

⁵ GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, 220.

⁶ Un'analisi interessante la compie il Longhitano allorché afferma che: «Possiamo affermare che le ulteriori specificazioni dello *status* generale del *christifidelis* possono essere di qualsiasi natura: possono derivare dai sacramenti (si avrà allora il fedele-cresimato, il fedele-chierico, il fedele-coniugato), dalla situazione della persona (si avrà allora il fedele-maggiorenne, minorenni, abitante, pellegrino, forestiero, girovago, di rito latino od orientale...), dai particolari carismi con cui il fedele edifica il corpo di Cristo, sia che si tratti di carismi che si esplicano prevalentemente all'interno della comunità (il profeta, il consacrato, il dottore, il consolatore, il maestro, l'organizzatore...), sia che si tratti di carismi che si esplicano prevalentemente all'esterno (l'esperto nello studio delle varie realtà del creato, il titolare delle diverse professioni o attività umane...). Queste condizioni non sono esclusive di nessuna categoria di persone nella Chiesa e possono anche sommarsi fra loro; pertanto possiamo avere: il fedele-chierico che allo stesso tempo può essere coniugato (si pensi al diaconato permanente), celibe e consacrato; il consacrato che può esercitare il ministero profetico ed essere esperto nello studio delle cose del creato (si pensi al monaco che trascorre la sua giornata in preghiera, nella contemplazione e nello studio); il fedele che edifica la Chiesa sia quando la sua azione si svolge all'interno

Ci chiediamo, quindi, chi siano i «chierici» nel CIC 1983. Questa categoria di fedeli non è stata sempre così delineata come lo è nell'attuale codificazione. Un documento pontificio importante che ha cambiato il concetto di «condizione clericale» è il motu proprio *Ministeria quaedam* di Paolo VI emanato nel 1972.⁷ Con tale motu proprio il pontefice stabiliva che chierici dovessero essere solo i diaconi, presbiteri e vescovi. Ciò ha comportato che tutti i laici (cioè fedeli non aventi il sacramento dell'ordine) che possedevano gli «ordini minori» non potevano più essere considerati chierici. Paolo VI, quindi, ha sancito come elemento distintivo dei chierici non più la prima tonsura ma la ricezione dell'ordinazione sacra. Ciò ha prodotto un'inevitabile ridefinizione del concetto di «ministero» all'interno della struttura ecclesiale cattolica. Per tali motivazioni l'allora card. Ratzinger inviò una lettera a un gruppo di cattolici tedeschi impegnati ad affrontare il tema del ruolo della donna nella Chiesa. In questa lettera così egli si esprimeva in merito alle innovazioni codiciali:

Fino al nuovo *Codice di diritto canonico* vigeva un concetto di chierico che non era legato al sacramento, ma riteneva chierici tutti coloro che si dedicavano a tempo pieno al vangelo. Certamente per amore della chiarezza delle categorie, nel nuovo *Codice di diritto canonico* si è lasciato cadere questo concetto ampio, per cui ora si considerano chierici solo coloro che sono entrati nel sacramento dell'ordine (diaconato, presbiterato, episcopato).⁸

Se, quindi, per quanto riguarda i chierici il parametro di distinzione è chiaro, per ciò che concerne il concetto di «fedele laico» tutto sembra più incerto e oscuro. Infatti il CIC 1983 non definisce chi sia il laico ma ne tratteggia alcuni elementi fondamentali. Nel CIC 1917 c'erano solo due canoni che trattavano esplicitamente dei fedeli laici: «Uno per stabilire il loro diritto fondamentale di ricevere dal clero i beni spirituali necessari alla loro salvezza, l'altro per proibire loro di portare l'abito ecclesiastico (cann. 682 e 683 CIC 1917)».⁹ Il Codice pio-benedet-

di essa, sia quando si svolge nel mondo. Perciò il fedele cristiano, qualunque sia la sua condizione, partecipa della fondamentale secolarità della Chiesa, con tutte le conseguenze che ne derivano per la sua identità e la sua azione» (A. LONGHITANO, «Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria giuridica fondamentale per i battezzati?», in *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, EDB, Bologna 1989, 52).

⁷ PAULUS PP. VI, motu proprio disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatum in Ecclesia latina innovatur *Ministeria quaedam*: AAS 64(1972), 529-534.

⁸ Il testo della lettera è contenuto in uno scritto di UN GRUPPO DI CATTOLICI TEDESCHI (a cura di), «La posizione della donna nella Chiesa», in *Il Regno-Documenti* 42(1997), 58.

⁹ P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 152.

tino, quindi, delineava la figura del laico in atteggiamento passivo nei confronti dei chierici che in un certo qual modo *facevano* la Chiesa. L'attuale can. 224, invece, cerca di riformulare e di ampliare la nozione di «laico» andando oltre quella che può essere un'apparente assimilazione della categoria laicale a quella del «semplice fedele».

Però, nonostante le differenze di natura teologica, la Chiesa (quale comunità di *christifideles*) ha bisogno che la vita laicale si caratterizzi per una sempre maggiore collaborazione con i ministri ordinati sia in ambito di Chiesa universale sia nelle comunità diocesane e parrocchiali non vedendo, però, tale rapporto come rivendicazioni di potere ma come servizio comune alla Chiesa. Perché ciò sia possibile è necessario che si comprenda che

i presbiteri devono valorizzare sempre di più la loro missione di *patri nella fede* e di *guida nella vita secondo lo Spirito*, evitando con grande cura di cadere in un certo «funzionalismo». In tal modo, sorretti dalla fraternità presbiterale e dalla solidarietà pastorale, essi potranno essere i servi della comunione ecclesiale, coloro che conducono a unità i carismi e i ministeri nella comunità, gli educatori missionari di cui tutti abbiamo bisogno. Chiesa di Dio, insieme a noi, ministri ordinati, sono *i laici*; di loro il Signore si serve per la testimonianza e la comunicazione del vangelo in mezzo agli uomini. Oltre a essere esperti in un determinato settore pastorale (carità, catechesi, cultura, lavoro, tempo libero...) devono crescere nella capacità di leggere nella fede e *sostenere con sapienza* il cammino della comunità nel suo insieme. C'è bisogno di laici che non solo attendano generosamente ai ministeri tradizionali, ma che sappiano anche assumerne di nuovi, dando vita a forme inedite di educazione alla fede e di pastorale, sempre nella logica della comunione ecclesiale.¹⁰

Un esempio di corresponsabilità laicale e partecipazione alla «funzione profetica» di Cristo è dato dall'insegnamento della religione cattolica nelle scuole¹¹ e delle scienze sacre e profane nelle università cattoliche¹² ed ecclesiastiche.¹³ Una sottolineatura va fatta proprio nell'incentivare una presenza sempre maggiore dei fedeli laici nelle

¹⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del Duemila*, Paoline, Milano 2001, 73, nn. 53-54.

¹¹ Cf. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino 2011, 278-279.

¹² Cf. IOANNIS PAULUS PP. II, *constitutio apostolica de Universitatibus catholicis Ex Corde Ecclesiae*: AAS 82(1990), 1475-1509.

¹³ Cf. ID., *constitutio apostolica de Universitatibus et Facultatibus ecclesiasticis Sapientia christiana*: AAS 71(1979), 469-499.

università ecclesiastiche sia come studenti sia come docenti.¹⁴ A nostro avviso, ciò che dovrebbe guidare la scelta di colui/colei che è chiamato a insegnare è la motivazione spirituale e la competenza professionale e non l'appartenenza a un particolare stato di vita nella Chiesa.

Per ciò che concerne, invece, la «funzione di santificare», interessante è la riflessione sui ministeri istituiti di lettore e accolito.¹⁵ Essi non sono più esclusivi dei candidati alla vita clericale ma hanno ormai, dopo il motu proprio *Ministeria quaedam*¹⁶ di Paolo VI, un ruolo importante anche nella chiamata laicale. I laici che ricoprono tali ministeri istituiti non sono, quindi, sostituti dei chierici (o dei futuri chierici) ma sono pienamente laici (per ora solo uomini) che servono la comunità diocesana e parrocchiale attraverso il lettorato e l'accollito.

1.3. Per un passaggio dalla «teologia “del” laicato» a una «teologia “col” laicato»

Se si tiene in considerazione quanto fin qui detto, si può guardare al laicato partendo anche dal suo legame intercorrente con la «teologia». Da un'attenta riflessione si può affermare che sarebbe auspicabile una conversione della «teologia “del” laicato»¹⁷ nella «teologia “col” laicato».

Infatti una «teologia “col” laicato» permette di porre al centro «il discorso su Dio», la «teologia» appunto. Tale riflessione ha il senso di una «collaborazione» cioè un «lavorare in maniera attiva insieme all'altro fedele» (o, se risulta più opportuno, «lavorare in azione comune»). Infatti nella Chiesa nessuno può ritenersi veramente passivo:

Emerge quindi dal fatto ecclesiologico che nessun cristiano – dal papa all'ultimo battezzato – è oggetto passivo senza essere allo stesso tempo soggetto attivo; cioè, ogni battezzato è oggetto della ministerialità della Chiesa: in grado di ricevere gli altri sacramenti e servizi di essa; ma allo stesso tempo è soggetto attivo e responsabile della ministerialità della Chiesa, investito della triplice funzione

¹⁴ Cf. D.G. ASTIGUETA, «La missione specifica dei laici nelle Università della Chiesa», in *Folia Canonica* 9(2006), 235-256; E. ZANETTI, «Formazione cristiana e formazione teologica per i fedeli laici», in *Quaderni di diritto ecclesiale* 22(2009), 340-359.

¹⁵ Per un approfondimento in merito a tale argomento cf. C. IZZI, *La partecipazione del fedele laico al munus sanctificandi: i ministeri liturgici laicali*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001; E. ZANETTI, «I “ministeri laicali” nel postconcilio: cifra di una chance e di un disagio», in *Periodica* 90(2011), 591-611.

¹⁶ Cf. PAULUS PP. VI, *Ministeria quaedam*: AAS 64(1972), 529-534.

¹⁷ Cf. Y.M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966; G. COLOMBO, «La “teologia del laicato”: bilancio di una vicenda storica», in *I laici nella Chiesa*, LDC, Leumann (TO) 1986, 9-27; E. ZANETTI, «La nozione di “laico” nel dibattito preconciliare». *Alle radici di una svolta significativa e problematica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

(*munus*) sacerdotale, profetica e regale di Cristo. Allora tutti a un tempo oggetto e soggetto, evangelizzati ed evangelizzanti.¹⁸

I *christifideles* sono attivi perché animati dallo Spirito Santo che, creando la comunità (*col-*), spinge a elaborare (*-labor-*) un progetto di fede e di vita (*-azione*) a cui tutti sono chiamati.

Quindi solo attraverso questo cambiamento (terminologico e concettuale) si può dare a Dio il primato nella riflessione teologica (e canonistica). Infatti la «teologia», se non vuole ridursi a mera speculazione accademica (come è accaduto per la «teologia *del* laicato») che poco ha a che fare con la vita della comunità cristiana, deve essere concepita non solo come «discorso *su* Dio» ma anche come «discorso *con* Dio».

L'uomo riflette su Dio, su Cristo, sulla Chiesa, ma lo fa sempre nello Spirito Santo e scopre così quella «voglia teologica» che è una voglia promossa da Dio. È lui che ha mosso, muove e muoverà sempre gli uomini e le donne di tutti i tempi a ricercare l'infinito di Dio e di se stessi. Le vie della ricerca poi sono diversificate a seconda di ciò che il cristiano è chiamato a compiere all'interno della comunità ecclesiale e, quindi, possono assumere anche i caratteri di una speculazione accademica che, però, dovrà avere i connotati di un approfondimento utile a tutta la Chiesa (e quindi anche ai non specialisti).

Perciò la «teologia "col" laicato», da noi proposta, si configura come una necessità ecclesiale in quanto essa è una prospettiva di pensiero e riflessione di natura marcatamente «comunionale» e in quanto tale essa crea la Chiesa a partire da Dio e dalla certezza che i battezzati sono i «chiamati da lui», *christifideles* per la Chiesa e nella Chiesa.

2. La relazione tra il *munus regendi* e la *potestas regiminis*

La Chiesa, *natura sua*, è missionaria e ogni singolo battezzato lo è in quanto partecipa, singolarmente e comunitariamente, all'unica missione di Cristo. Infatti, «il primo compito (*munus*) della Chiesa è l'annuncio evangelico! *La Chiesa, così, nasce dalla missione e per la missione. Senza missione non ci sarebbe la Chiesa: lo Spirito infatti è donato dal Risorto per la testimonianza e l'annuncio della fede in lui (At 1,8)*».¹⁹

¹⁸ R. GARCÍA MATEO, «Il rapporto laico-chierico-consacrato secondo le Esortazioni apostoliche *christifideles Laici, Pastores Dabo Vobis, Vita Consecrata*», in *Periodica* 92(2003), 377-378.

¹⁹ GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, 301.

Quanto appena detto assume i connotati di una vera e propria *norma missionis*, che, a sua volta, si differenzia internamente nella *norma fidei* e nella *norma communionis*:

- a) La *norma fidei* si è concretizzata nell'attività magisteriale e dogmatica con cui la Chiesa intende approfondire e tutelare il contenuto del *depositum fidei* affidatole dal divin Maestro;
- b) La *norma communionis* va riconosciuta come la matrice dell'intera normatività comportamentale della Chiesa (morale, liturgica e giuridica); ad essa fa riferimento come a propria fonte l'ordinamento giuridico ecclesiale, il cui fine è custodire questo stesso *depositum* dalle incoerenze e debolezze del vivere umano nella storia.²⁰

Perciò ogni discorso sulla «giustizia» e sul «diritto» all'interno della comunità ecclesiale deve sempre avere un riferimento a questa unica *norma missionis* che, nell'ambito dell'ordinamento giuridico-canonico, si caratterizza per la sua intrinseca componente comunionale.

In questo contesto giuridico-ecclesiale uno dei concetti che ha assunto, nel corso dei secoli, un significato non univoco (non tanto per una sua intrinseca ambiguità ma per l'uso che se ne è fatto) è quello di *potestas*. Infatti si è soliti denominare con tale termine la *sacra potestas*, consistente nella potestà di magistero (o insegnamento) e di ordine (o culto). Tali concetti, però, solo impropriamente possono essere considerati come vere e proprie potestà giuridiche. Perciò solo il *munus regendi* (unitamente, per alcuni uffici, alla provvisione canonica) può dar luogo a un effettivo potere giuridicamente inteso. Le altre funzioni dovrebbero essere denominate «ministeri» o «servizi».²¹

Infatti, attraverso il battesimo il *munus regendi* è ricevuto da tutti i *christifideles* (chierici e laici) e perciò essi, per meglio provvedere all'utilità comune, possiedono una radicale attitudine a esercitare il *munus*

²⁰ *Ivi*, 303.

²¹ «Per la confusione a cui danno luogo certe terminologie, inadeguate giuridicamente e teologicamente, conviene chiarire che questo potere giuridico si distingue nettamente da altre funzioni di autorità, denominate a volte "potestà": potestà di magistero o insegnamento; potestà di ordine o culto. La confusione viene per connessione materiale (riguardano materie che a volte richiedono l'affidamento pubblico di una funzione ecclesiale) e personale (coincidono spesso nelle stesse persone che esercitano potestà giuridiche). Si usa chiamare queste funzioni con il termine *sacra potestas* che in diversi gradi viene affidata con il conferimento del ministero ordinato. Tuttavia queste realtà in modo improprio possono essere considerate potestà giuridiche che creano soggezione, pur essendo funzioni di autorità rispondenti ai *tria munera* cristologici (*docendi, santificandi e regendi*). [...] Solo il *munus regendi* può dare luogo (previa provvisione di certi uffici ecclesiastici o mandati) a un vero potere, nel senso giuridico del termine; sarebbe meglio riferirsi ad altre funzioni con i termini "ministeri" o "servizi" e non potestà» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Edizioni di Giurisprudenza, Roma 2012, 88-89).

regendi nella forma giuridica di potestà, ricoprendo alcuni uffici ecclesiastici per i quali abbiano le doti richieste. Tali uffici possiedono competenze vincolanti per gli altri fedeli.²²

Quindi il *munus regendi* vive e concretamente si attua attraverso l'ufficio nel quale si esercita la *potestas regiminis*. Questo è tanto più evidente se si tiene fermo il principio che è il *munus* battesimale a fondare la *potestas* ministeriale, e non viceversa. Dall'altro lato, però, la *potestas* ministeriale serve (in una dimensione di *diakonia* istituzionale) tutta la Chiesa e il *munus* battesimale.

Si ritorna in questo caso al discorso secondo il quale le istituzioni ecclesiali, gli uffici ecclesiastici, la *potestas* sono al servizio dell'essere *christifidelis* (come singolo battezzato) e *christifideles* (come comunità di battezzati radunati intorno a Cristo).

3. L'avvocato ecclesiastico laico e la sua deontologia

Se veniamo ora al discorso più strettamente giuridico e lo poniamo in connessione con ciò che abbiamo detto fin qui sulla chiamata laicale, un ruolo essenziale e rilevante lo configura l'avvocatura ecclesiastica. Infatti il fedele laico che si trova a difendere nel foro canonico compendia in sé valori umani, professionali e teologici ai quali deve sempre richiamarsi per non compiere atti contrari alla deontologia forense (sia generale che canonica).²³

Infatti risulta indispensabile, a nostro avviso, recuperare quella connessione esistente tra la correttezza professionale (che induce alla non manipolazione delle prove, alla corretta preparazione e presentazione dei testi, al non patrocinare cause palesemente ingiuste e alla richiesta di un onesto onorario) e la motivazione per cui si patrocina nel

²² «Il *munus regendi* è ricevuto da tutti i battezzati; per meglio provvedere all'utilità comune, tutti i battezzati, anche i non ordinati *in sacris*, hanno una radicale attitudine a esercitare il *munus regendi* nella forma giuridica di potestà, ricoprendo alcuni uffici ecclesiastici per i quali abbiano le doti richieste; sono uffici con competenze vincolanti per gli altri. Infine, non tutti gli ordinati sono titolari di potestà di regime vera e propria, o almeno non in forza della sola ordinazione» (*ivi*, 89-90).

²³ «Comportamenti deontologicamente scorretti nell'esercizio della professione forense, quando accadono *in foro Ecclesiae*, sono prima di tutto uno scandalo nella Chiesa, per la Chiesa e verso la Chiesa e quindi è l'immagine della Chiesa, prima ancora che quella del ceto forense che in essa opera, a esserne compromessa» (G. MIOLI, «L'osservanza deontologica come problema di autodisciplina degli avvocati», in *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 211).

foro ecclesiastico (cioè la ricerca della verità e della giustizia, il servizio alla Chiesa e l'amore cristiano).²⁴

Come ha affermato Pio XII in una sua celebre allocuzione alla Rota Romana del 1944,

l'avvocato assiste il suo cliente nel formulare il libello introduttorio della causa, nel determinare rettamente l'oggetto e il fondamento della controversia, nel mettere in rilievo i punti decisivi del fatto da giudicare; gli indica le prove da addurre, i documenti da esibire; gli suggerisce quali testimoni siano da indurre in giudizio, quali punti nelle deposizioni dei testi siano perentori; durante il processo lo aiuta a valutare giustamente le eccezioni e gli argomenti contrari e a confutarli: in una parola, raccoglie e fa valere tutto ciò che può essere allegato in favore della domanda del suo patrocinato. In questa molteplice attività l'avvocato può ben porre ogni studio per ottenere la vittoria alla causa del suo cliente; ma in tutta la sua azione non deve sottrarsi all'unico e comune scopo finale: lo scoprimento, l'accertamento, l'affermazione legale della verità, del fatto oggettivo. Voi qui presenti, insigni giuristi e integerrimi difensori del foro ecclesiastico, ben sapete come la consapevolezza di tale subordinazione deve guidare l'avvocato nelle sue riflessioni, nei suoi consigli, nelle sue asserzioni e nelle sue prove, e come essa non solo lo premunisce dal costruire artificiosamente e dal prendere a patrocinare cause prive di qualsiasi serio fondamento, dal valersi di frodi o d'inganni, dall'indurre le parti e i testimoni a deporre il falso, dal ricorrere a qualsiasi altra arte disonesta, ma lo porta anche positivamente ad agire in tutta la serie degli atti del processo secondo i dettami della coscienza. Al supremo termine della verità da far rifulgere è necessario che convergano tanto l'opera dell'avvocato, quanto quella del difensore del vincolo, perché ambedue, pur movendo da punti opposti per fini prossimi diversi, hanno da tendere al medesimo scopo finale.²⁵

Inoltre, in tema di formazione per assumere il compito di avvocato ecclesiastico, i fedeli laici non dovrebbero credere sufficienti i propri titoli civilistici ma dovrebbero prendere con serietà l'invito che il CIC 1983 fa riguardo all'approfondimento e l'aggiornamento nelle tematiche canonistiche. Infatti la difesa in foro civile ha delle diversità, spesso insanabili, rispetto a quella in foro canonico.

Per il rispetto che si deve ai tribunali ecclesiastici e al diritto processuale canonico, e per una qualificata difesa della parte, il fedele laico deve curare in modo particolare la qualità degli anni impiegati per lo studio del diritto canonico all'interno delle facoltà ecclesiastiche. Il

²⁴ Cf. A. GULLO, «Principi deontologici riguardanti gli avvocati», in *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, 175-177.

²⁵ Prus PP. XII, *Allocutio Rotae Romanae habita*: AAS 36(1944), 286.

suo compito è di applicarsi diligentemente nel comprendere cosa sia il diritto nella Chiesa e come in esso si collochi la teoria e la prassi giudiziale canonica. Certamente i laici debbono comparare l'esperienza civilistica con quella canonistica, ma, dall'altro lato, non devono compiere l'errore di adombrare le specificità del patrocinio canonico con condotte che siano mutate *in toto* dal foro civile in quanto considerate più confacenti al proprio senso di giustizia.

Quindi la chiamata laicale ben si presta a questo ruolo di servizio alla comunità specialmente in settori quali quello matrimoniale (e penale), nel quale la diversità di prospettive, vocazioni e visioni professionali possono essere solo di giovamento alla comune ricerca della verità.

Ed è proprio la ricerca della verità che deve «in-formare» lo stile di vita e la professionalità dell'avvocato ecclesiastico (laico). Per tali motivi non è improprio affermare che

la preoccupazione principale della Chiesa dovrebbe essere quella di ammettere all'esercizio dell'avvocatura in foro canonico soltanto avvocati che amino la verità ed espellere senza indugio quelli che abbiano dimostrato nell'esercizio della professione di tradire la verità. Un avvocato innamorato della verità sarà infatti un avvocato *naturaliter onestus*. Un simile avvocato non potrà non rispettare le tariffe quando queste siano eque e congrue [...]. Ma soprattutto un simile avvocato non potrà non essere *ontologicamente*, prima che *deontologicamente*, autodisciplinato, corretto nell'esercizio della professione forense, rispettoso della deontologia e desideroso di una giustizia disciplinare efficiente nei casi di indisciplina dei colleghi.²⁶

4. Il giudice ecclesiastico laico

Veniamo ora al centro della nostra riflessione in campo processuale canonico, ossia alla normativa inerente il giudice laico.²⁷

Il giudice ecclesiastico svolge una «singolare diaconia», un servizio che egli (o ella) offre a tutta la Chiesa, alla giustizia, ai fedeli e anche ai non battezzati. Non si può dissociare la missione di tutta la Chiesa e la missione del giudice in quanto si verrebbe meno al presupposto fondamentale per cui il giudice «serve» la Chiesa e non viceversa. Infatti il giudice ecclesiastico è un *christifidelis* (*clericus* o *laicus*) che pone la sua

²⁶ MIOLI, *L'osservanza deontologica come problema di autodisciplina degli avvocati*, 204.

²⁷ Per una panoramica completa si veda A. D'AURIA, «I laici nel *munus regendi*», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *I laici nella ministerialità della Chiesa. XXVI Incontro di studio Centro Dolomiti «Pio X» – Bocca di Cadore 28 giugno – 3 luglio 1999*, Glossa, Milano 2000, 135-160.

formazione spirituale, umana e professionale a servizio della «giustizia nella Chiesa». Perciò si può affermare che

il giudice deve essere un uomo che ami la giustizia nella vita quotidiana. Amare la giustizia nella vita processuale significa parecchie cose: amare la giustizia significa prima di tutto conoscerla, e per conoscerla non dovrebbe risparmiare né tempo, né lavoro, né fatiche, – che soltanto Dio conoscerà – per trovarla *in iure*, studiando la legge, e *in facto*, preparando gli atti del processo attraverso l'istruttoria, scrutandoli e sottomettendoli tutti a una critica serrata (*acta rimari*) e risolvendo con una prudenza energica le cause incidentali, e pronunciando le sentenze secondo le regole della Chiesa, con l'autorità che essa dona ai suoi giudici, senza debolezza per nessuno, con la saggezza e il vigore necessari perché il giudizio sia giusto ed efficace, ma anche *cum mansuetudine cum lenitate* (can. 2214 § 3), perché la giustizia non sia mai separata dalla carità. Senza questo spirito di carità, sorgente dell'amore della giustizia, la funzione giudiziaria non sarebbe che un mestiere sterile.²⁸

Tale ufficio ecclesiastico, quindi, deve unire in sé l'amore per la giustizia, per la verità e per la carità. Perciò esso deve essere concepito come un vero e proprio *ministerium veritatis et caritatis*,²⁹ affinché il legame del giudice con la verità permetta il perseguimento del «bene processuale», del «bene comune» e del «bene ecclesiale». Tutta la Chiesa trae giovamento da questo rapporto e anela affinché i propri giudici siano sempre «nella» e «dalla» verità.

4.1. Il motu proprio *Causas matrimoniales* e la revisione del CIC

Nella legislazione inerente il giudice ecclesiastico laico, dobbiamo rifarci a ciò che è sancito nel motu proprio *Causas matrimoniales*³⁰ emanato da Paolo VI nel 1971.³¹ Da un'attenta analisi storica, ecclesiolo-

²⁸ V. DE PAOLIS, «Il giudice è la stessa giustizia animata», in J. KOWAL – J. LLOBELL (a cura di), «*Iustitia et iudicium*». *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, III, 1335.

²⁹ «Il ministero del giudice può chiamarsi semplicemente *ministerium veritatis*, ispirato come deve essere dalla carità e avendo di mira la carità; è necessariamente insieme *ministerium veritatis et ministerium caritatis*» (*ivi*, 1328).

³⁰ Cf. PAULUS PP. VI, motu proprio *normae quaedam statuuntur ad processus matrimoniales expeditius absolvendos Causas matrimoniales*: AAS 63(1971), 441-446.

³¹ Per un approfondimento sui principi ispiratori del motu proprio preso in esame si veda A. DI FELICE, «Principi ispiratori del Motu proprio "Causas Matrimoniales"», in *Il Motu proprio «Causas Matrimoniales»*. *Nella dottrina e nell'attuale giurisprudenza*, Officium Libri Catholici, Roma 1979, 1-5.

gica e canonistica possiamo affermare che tale normativa è stata causata dalla preoccupazione del romano pontefice di accelerare i tempi della giustizia nella Chiesa, dal venire incontro alle necessità dell'epoca e cioè la scarsità numerica (e spesso anche la poca conoscenza accademica) degli stessi giudici chierici.

Tale motu proprio si è inserito in una fase di transizione tra il CIC 1917 e il CIC 1983 e conteneva delle fattispecie che possiamo denominare «fattispecie di sostituzione e necessità», nelle quali il giudice laico era visto come sostituto del giudice chierico. Paolo VI, infatti, nel suddetto motu proprio stabiliva nel n. V §§ 1-2 che

qualora non sia possibile la formazione di un collegio di tre giudici chierici né del tribunale diocesano né del tribunale regionale, dove esso esista, la Conferenza episcopale ha la facoltà di permettere, per il primo e secondo grado, la costituzione di un collegio di due chierici e un laico. [...] Per il primo grado, quando neppure con l'aggregazione di un laico sia possibile la formazione del collegio, di cui al § 1, la medesima Conferenza episcopale, nei singoli casi, può demandare a un chierico, come a giudice unico, le cause di nullità matrimoniale. Questo giudice, dove sia possibile, deve scegliersi per il giudizio un assessore e un uditore.³²

Le donne erano escluse da tale ministero ecclesiale essendo esso ancora concepito come un ufficio prettamente clericale.

I lavori di revisione del CIC hanno portato, poi, all'unione nella riflessione canonistica tra gli attuali can. 129 § 2, can. 274 § 1 e can. 1421 § 2.³³ Questo accostamento normativo ha inevitabilmente accomunato i «destini» dei succitati tre canoni a tal punto che i presupposti teologici di uno di essi hanno implicato conseguenze giuridiche negli altri due.

Un esempio indicativo è quanto la discussione sulla *potestà di governo* inserita nel can. 129³⁴ del CIC 1983 abbia condotto a una rifles-

³² PAULUS PP. VI, *Causas matrimoniales*: AAS 63(1971), 443, n. V, §§ 1-2.

³³ Venne sollevato un *dubium* riguardante questi tre canoni: il can. 126 (l'attuale can. 129), il can. 244 (l'attuale can. 274), il can. 1373 § 2 (l'attuale can. 1421 § 2). Tale *dubium*, elaborato tra la fine dei lavori veri e propri di revisione del CIC e la convocazione della plenaria del 1981, così affermava: «Utrum cann. 126, 244 et 1373 § 2, quatenus admittunt quod Suprema Auctoritas laicis concedere possit quamdam participationem in exercitio potestatis regiminis ordini sacro non innixae retineri debeant aut potius immutandi sint eo sensu quoad nulla concedatur participatio propter doctrinam, quae a quibusdam tradita dicitur a concilio Vaticano II circa originem sacramentalem omnes potestatis ecclesasticae regiminis et inscindibilem unitatem "potestatis sacrae" in Ecclesia?» (testo riportato nella nota 108 di F. D'OSTILIO, *È pronto il nuovo Codice di diritto canonico. Iter revisionale e prossima promulgazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 63).

³⁴ Cf. G. MAZZONI, «Ministerialità e potestà (can. 129)», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *I laici nella ministerialità della Chiesa*, 73-98.

sione (spesso prettamente teologica e poco canonistica) sul can. 1421 del *CIC* 1983 e sull'opportunità o meno di mantenere quest'ultimo canone nel Codice.³⁵ Inoltre in seduta di revisione del *CIC* ci si pose anche la domanda se la figura del giudice laico fosse di partecipazione o mera collaborazione (quasi estrinseca e secondaria) alla potestà di governo della Chiesa.

Da un'attenta riflessione è possibile affermare che il laico, in qualità di giudice ecclesiastico, coopera e partecipa alla potestà di governo in quanto egli/ella col battesimo assume i *tria munera* di Cristo e inoltre, attraverso la *missio canonica*, è autorizzato/a dalla competente autorità a prendere decisioni vincolanti per i fedeli per i quali esercita tale servizio ecclesiale.³⁶

4.2. Il can. 1421 § 2 *pars* 1

Nel *CIC* 1983 è inserito, quindi, un canone specifico inerente il giudice ecclesiastico laico. Per motivazioni metodologiche scegliamo di suddividere il canone in due parti.

Nel can. 1421 § 2 *pars* 1 ciò che a nostro avviso predomina è il concetto (da noi assunto come criterio ermeneutico di tale parte del canone) del «giudice laico come fedele cristiano nella Chiesa». Infatti si afferma che la Conferenza episcopale può permettere che anche i fedeli laici possano essere assunti come giudici ecclesiastici («*Episcoporum Conferentia permettere potest ut etiam laici iudices constituentur*»).

Questa possibilità non è causata dallo stato di necessità ma dalla volontà di rendere partecipi i fedeli laici alla missione della Chiesa. Infatti, afferma Arroba Conde:

Credo si debba distinguere tra il permesso della Conferenza episcopale, precettivo per la nomina all'ufficio che fa il vescovo, e il momento posteriore dell'assunzione di un giudice laico per integrare il collegio. Difatti, più che a un criterio di stretta necessità, il permesso della Conferenza episcopale può poggiare su un quadro più ampio di ragioni, tra le quali emerge il bisogno di associare i laici alla missione della Chiesa e alle responsabilità giudiziali, specie

³⁵ Per una riflessione su questi e altri argomenti inerenti la potestà di governo nella Chiesa cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Morcelliana, Brescia 1987.

³⁶ «Dal punto di vista processuale, la differenza tra *habiles sunt* e *cooperari possunt* è del tutto irrilevante. [...] interessa sapere solo se gli atti giuridici prodotti da chi esercita una funzione producono nel destinatario un vincolo giuridico di soggezione obbligatoria» (ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 96).

in campo matrimoniale dove possono offrire evidenti vantaggi di complementarità riguardo ai giudici chierici.³⁷

Inoltre, quando in tale canone si parla di «laici» si intendono i *christifideles laici* cattolici (compresi i fedeli religiosi consacrati in quanto «non chierici»), proprio perché l'ufficio ecclesiastico ha nella sua essenza la necessità di essere ricoperto da una persona cattolica per raggiungere le finalità del bene della Chiesa e della *salus animarum*.³⁸

Infine nel can. 1421 § 2 è inserita una visione ben diversa del giudice laico rispetto alla normativa precedente: tale ufficio ecclesiastico non è più considerato di sostituzione rispetto al giudice chierico ma possiede un ruolo essenziale nella vita della Chiesa. Questo ministero ecclesiale non ha più un connotato prettamente clericale ma è inserito anche nella chiamata laicale a tutti gli effetti in quanto esso è stato aperto anche alle fedeli laiche donne, che sono il criterio per poter affermare che un ministero nella Chiesa non è giustapposto alla chiamata laicale ma è parte integrante di essa.³⁹

Inoltre, in linea di principio, il campo del giudice laico nel CIC 1983 è stato esteso per la competenza non solo in ambito matrimoniale (come avveniva nel motu proprio di Paolo VI) ma anche in ambito penale, e perciò risulta per noi necessario che, a tale ministero giudiziale nella Chiesa, siano assunti chierici e laici di integra fama e che abbiano una buona preparazione accademica e un'adeguata esperienza giudiziale in ambito canonico.

Quindi anche in ambito giudiziale è opportuno che si verifichi quella promozione della cooperazione che papa Francesco ha ribadito in un discorso unico nel suo genere nella storia della Chiesa perché il primo tenuto da un pontefice all'apertura dell'assemblea generale proprio di una Conferenza episcopale (nella fattispecie quella italiana). Egli ha richiamato la responsabilità che i vescovi devono avere nei confronti della promozione del laicato (uomini e donne) e dei giovani nei vari settori della vita della Chiesa particolare e universale. Il romano pontefice così si è espresso:

³⁷ *Ivi*, 208; il testo è contenuto nella nota 44.

³⁸ «Per gli uffici ecclesiastici invece, per ragioni che superano il mero diritto positivo, la condizione di cattolico è essenziale» (*ivi*, 279; il testo si trova nella nota 164).

³⁹ «Il Codice promulgato toglie questa limitazione che vedeva i “viri laici iudices”, per parlare di “laici iudices”, senza opporvi ulteriori limitazioni. L'interpretazione immediata della nuova formulazione è che ogni cristiano, uomo o donna, purché dotato dei requisiti richiesti, è in grado di fare il giudice in qualsiasi tribunale collegiale» (CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, 442-443).

Amate con generosa e totale dedizione le persone e le comunità: sono le vostre membra! Ascoltate il gregge. Affidatevi al suo senso di fede e di Chiesa, che si manifesta anche in tante forme di pietà popolare. Abbiate fiducia che il popolo santo di Dio ha il polso per individuare le strade giuste. Accompagnate con larghezza la crescita di una corresponsabilità laicale; riconoscete spazi di pensiero, di progettazione e di azione alle donne e ai giovani: con le loro intuizioni e il loro aiuto riuscirete a non attardarvi ancora su una pastorale di conservazione – di fatto generica, dispersiva, frammentata e poco influente – per assumere, invece, una pastorale che faccia perno sull'essenziale.⁴⁰

4.3. Il can. 1421 § 2 *pars* 2

Nella relazione intercorrente tra le Conferenze episcopali e la normativa riguardante il can. 1421 § 2 è di particolare importanza affrontare la *pars* 2 del suddetto canone («[...] e quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum») attraverso il principio interpretativo per il quale il «giudice laico è un fedele cristiano per la Chiesa» (e quindi a suo servizio). Dunque il fedele laico, dopo aver ricevuto il permesso dalla competente Conferenza episcopale di poter accedere al ministero del giudice ecclesiastico (*pars* 1), può essere assunto a formare un collegio giudicante (*pars* 2).

Ciò che caratterizza la natura di servizio, e quindi il fatto che il giudice laico sia un fedele cristiano *per la Chiesa* (a sua disposizione), è l'inciso «suadente necessitate»:⁴¹ questo è ciò che differenzia in maniera sostanziale la *pars* 1 dalla *pars* 2.

Infatti, mentre nella *pars* 1 una delle ragioni principali per cui un fedele laico può essere nominato giudice è la volontà di rendere sempre più partecipi i laici alla missione della Chiesa, in forza del servizio comune e della specifica chiamata battesimale (cioè l'essere fedeli «nella Chiesa»), nella *pars* 2 la ragione per cui il giudice laico può integrare il collegio giudicante deriva dalla necessità e quindi dall'aiuto che una determinata Chiesa particolare richiede nel contesto del processo canonico (cioè l'essere fedeli «per la Chiesa»).

Analizzando in maniera più approfondita questa «necessità» possiamo affermare con le parole di Arroba Conde che «il requisito di necessità è ampio se si tiene conto delle qualità e competenze tecniche,

⁴⁰ FRANCISCUS PP., sermo *Ad LXVI Generalem Conventum coetus Episcoporum Italiae*: AAS 106(2014)6, 446.

⁴¹ Per un approfondimento cf. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 207-208.

oltre che dei titoli che si esigono per l'ufficio di giudice diocesano, non sempre reperibili nei chierici». ⁴²

4.4. Il giudice laico e le cause penali

Dalla lettura della normativa canonica (codiciale ed extracodificiale) appare che, quello del giudice ecclesiastico laico, sia un servizio sviluppato solo parzialmente in quanto ancora forti limitazioni esistono in campo penale. Infatti, nel contesto processuale penale persiste il divieto (seppur suscettibile di dispensa da parte della competente autorità ecclesiastica) per un fedele laico di accedere ai ministeri giudiziari e all'avvocatura.

Le motivazioni di tutto ciò appaiono oscure in considerazione del fatto che, come abbiamo ribadito in più occasioni in questa nostra riflessione, a parità di diritti la scelta di chi debba ricoprire un ufficio giudiziale non deve essere indotta dallo stato di vita ma dalla competenza, professionalità e capacità accademica. Inoltre, a nostro avviso, la presenza in ambito penale di fedeli laici, uomini e donne, potrebbe dare un grande impulso alla discussione giudiziale agevolando riflessioni che altrimenti non potrebbero trovare eco nel collegio formato da soli sacerdoti. Infatti auspichiamo che, all'interno del processo penale canonico, non ci sia una sola prospettiva (giudiziale e vocazionale), ma si condivida un sentire giuridico più marcatamente ecclesiale attraverso la diversità di vocazioni.

Quanto fin qui detto ci fa pensare a un passo indietro della normativa e a uno schiacciamento della competenza del giudice laico alla materia che era oggetto del motu proprio *Causas matrimoniales*. La differenza sostanziale è che, mentre nel motu proprio il fine e l'oggetto del giudizio erano espliciti (le cause di nullità matrimoniale), nel CIC 1983 invece l'oggetto si amplia ma tale ampliamento è «codicialmente sostanziale» ma «praticamente fittizio» in quanto, come abbiamo detto, le normative particolari o speciali (in ambito processuale penale o di nullità dell'ordinazione sacra) permettono solo ai sacerdoti di essere membri dei collegi giudicanti. ⁴³

⁴² *Ivi*, 208.

⁴³ Su tale tema è indispensabile vedere due passi delle *Norme vigenti* nella Congregazione per la dottrina della fede nei casi di *delicta graviora*. Il primo stabilisce che «la Congregazione per la dottrina della fede, a norma dell'art. 52 della costituzione apostolica *Pastor bonus*, giudica i delitti contro la fede e i delitti più gravi commessi contro i costumi o nella celebrazione dei sacramenti e, se del caso, procede a dichiarare o irrogare le sanzioni canoniche a norma del diritto, sia comune sia proprio, fatta salva la competenza della Penitenzieria Apostolica e ferma restando la *agens ratio in doctrina-*

Perciò sarebbe auspicabile che in futuro i fedeli laici possano accedere in maniera sempre più frequente ai giudizi di natura penale e di nullità dell'ordinazione sacra; che negli studi universitari canonistici il diritto penale (a prescindere dall'utilità per conseguire il titolo accademico) non venga più relegato sotto l'aura della «clericalità» ma diventi sempre più materia di approfondimento, di ricerca e di insegnamento da parte dei fedeli laici.

Molto c'è ancora da fare per non ridurre il can. 1421 § 2 a una semplice applicazione dell'inaccettabile equazione per la quale i chierici «sono la Chiesa» e devono occuparsi di tutto e, invece, i laici devono limitarsi a trattare solo gli argomenti che competono alla loro chiamata battesimale (cioè l'indole secolare e il matrimonio).

Ciò sarebbe una riedizione dell'annosa diatriba tra una teologia prettamente clericale e un'altra ideologicamente laicale. La visione che abbiamo proposto in tutta la nostra riflessione, invece, ha di mira la cooperazione, la collaborazione tra chierici, religiosi e laici (uomini e donne) e quindi mal si accosta alle polemiche sterili di chi vuole la Chiesa non come una comunità in cammino (cioè una «comunità di *christifideles*») ma come un insieme di «partiti» ecclesiologicamente contrapposti.

4.5. Il giudice laico, i collegi giudicanti e il giudice unico

Dopo aver affermato che il fedele laico è a servizio della Chiesa particolare attraverso il ministero giudiziale, affrontiamo il tema del rapporto tra il giudice laico e il collegio giudicante.

Innanzitutto, già dall'analisi che abbiamo compiuto sul motu proprio *Causas matrimoniales* ci siamo accorti che il giudice laico è stato sempre chiamato a integrare un collegio giudicante.⁴⁴ Quindi la relazione intercorrente tra il giudice laico e il collegio è una relazione di «comunione (o cooperazione) nella necessità». Perciò risulta conveniente interrogarci sulla collegialità alla luce della corresponsabilità ecclesiale:

rum examine» (CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *normae De gravioribus delictis*: AAS 102(2010)7, 419-420, art. 1 § 1). Il secondo testo invece afferma: «Negli altri tribunali, poi, per le cause di cui nelle presenti norme, possono adempiere validamente gli uffici di giudice, promotore di giustizia, notaio e patrono soltanto sacerdoti» (*ivi*, 426, art. 14).

⁴⁴ «Nel caso della funzione decisionale, la potestà del giudice laico è di natura "integrativa", da esercitare solo all'interno di un collegio. Nel caso della funzione giudiziale dell'istruttore (che può essere un laico), le sue decisioni, pur personali, hanno valore vincolante. In entrambi i casi, l'esercizio "cooperativo" della potestà presuppone che il laico possiede vera potestà giuridica; in realtà qualunque giudice coopera con il giudice proprio» (ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 96).

La responsabilità morale, che interpella i giudici come persone, come *christifideles*, chierici o laici, e come operatori di giustizia, precede e costituisce il fondamento di ogni altro tipo di responsabilità, inclusa quella giuridica. È d'immediata evidenza che il ricorso alla categoria della «corresponsabilità», poiché evoca una responsabilità condivisa tra più soggetti, appare appropriato in relazione all'organo giudiziario collegiale, essendo questo un vero collegio, ai sensi del can. 115 § 2. Si tratta di un collegio composto da tre o più persone, equiparate nei diritti, le cui singole volizioni concorrono nel formare la volontà unitaria del soggetto collegiale, che pertanto, sotto il profilo ecclesiologico e canonistico, è da ascrivere al novero di quegli organismi che favoriscono l'esercizio di una vera corresponsabilità ecclesiale.⁴⁵

Quindi il fedele laico a pieno titolo fa parte della cooperazione e corresponsabilità che caratterizza il ministero dei giudici ecclesiastici.

Questa corresponsabilità e collegialità,⁴⁶ a nostro avviso, dovrebbe essere sempre salvaguardata⁴⁷ (e infatti ciò è avvenuto nei due motu proprio emanati da papa Francesco che hanno modificato i canoni in ambito processuale matrimoniale del CIC 1983 e del CCEO). L'ipotesi che in più occasioni è stata avanzata dalla dottrina di poter affidare in maniera stabile e ordinaria il primo grado di giudizio delle cause più difficili a un giudice unico, a nostro avviso, non potrà mai essere un'ipotesi conveniente e praticabile. Infatti, come afferma Arroba Conde,

i processi di nullità matrimoniale sono l'occasione più adatta per applicare le norme del can. 1421 che consente l'assunzione di un laico come membro del collegio giudicante; spesso sarà necessario far uso della facoltà prevista al can. 1425 § 4, vale a dire, quella di affidare la causa a un giudice unico; per la delicatezza di queste cause, e tenendo conto della responsabilità speciale che in esse incombe al giudice [...] non mi sembra che quest'ultima facoltà sia preferibile alla prima.⁴⁸

⁴⁵ C. IZZI, «Corresponsabilità e tribunali collegiali», in P. GHERRI (a cura di), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 269-270.

⁴⁶ Cf. M.J. ARROBA CONDE, «La primera instancia en la Instrucción *Dignitas Conubii*: novedades, concrecciones e innovaciones», in R. RODRIGUEZ CHACON – L. RUANO (a cura di), *Los procesos de nulidad de matrimonio canónico hoy*, Dykinson, Madrid 2006, 72-73.

⁴⁷ «Certamente la bilancia è a favore del tribunale collegiale: diminuisce la possibilità di errare, evita l'influsso degli aspetti personali e affettivi, può decidere più tranquillamente e permette una visione più completa e con confronto di opinioni» (F.J. RAMOS, *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali, cause matrimoniali*, Millennium Romae, Roma 2000, 163).

⁴⁸ Tale testo è contenuto nella nota 29 di ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 617.

Inoltre la celerità del processo⁴⁹ (alla quale viene spesso accostata la figura del giudice unico) è un principio non assoluto: esso deve essere accordato con altri principi del sistema processuale canonico come la ricerca della verità e della giustizia.

Per tali motivi per poter perseguire queste finalità risulta conveniente conservare sempre la collegialità in primo e secondo grado,⁵⁰ assumendo all'ufficio di giudice chierici e laici competenti, incentivando sempre più l'associazionismo in materia giudiziale, aumentando il numero di collegi giudicanti.

5. La riforma del sistema processuale matrimoniale canonico: i due motu proprio di papa Francesco

Tutto ciò che abbiamo detto in maniera generale sul diritto processuale canonico e segnatamente sul giudice ecclesiastico, dobbiamo ora compararlo con la riforma che papa Francesco ha compiuto attraverso due lettere apostoliche in forma di motu proprio.

La scelta di questa tecnica legislativa è in continuità con quella che compì Paolo VI (e che precedentemente abbiamo richiamato) nel 1971 con l'emanazione del motu proprio *Causas matrimoniales*. La natura delle norme è la stessa in quanto entrambi i pontefici hanno voluto legiferare in riferimento alle cause matrimoniali.

Ciò che contraddistingue papa Francesco è il fatto di aver inserito le innovazioni in un'unica riforma sistematica e completa del diritto processuale matrimoniale canonico che, essendo entrata in vigore l'8 dicembre 2015, ha abrogato, sostituendole, le norme corrispettive emanate in tale materia da Giovanni Paolo II nel CIC 1983 e nel CCEO.

5.1. I due criteri ermeneutici

La scelta di emanare e presentare insieme i due motu proprio e la scelta dell'8 dicembre 2015 come data di entrata in vigore rappresentano già di per sé dei criteri ermeneutici per comprendere tale riforma.

⁴⁹ Per un'interessante connessione tra «diligenza» e «celerità del processo» si veda PAULUS PP. VI, allocutio *Rotae Romanae habita*: AAS 60(1978), 181-182.

⁵⁰ Infatti il giudizio collegiale «offre maggiori garanzie di distanza, e quindi di verità e giustizia, evitando il pericolo di interferenze soggettive. La scelta del Codice però si fonda nella difficoltà delle cause e non nella mediatezza o immediatezza del lavoro del giudice. Sembra così una misura di garanzia, per evitare il rischio di soggettivismo nel giudicare le cause più delicate» (ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 212).

5.1.1. Il primo criterio ermeneutico

Parliamo, infatti, di un'«unica riforma» concretizzatasi in due atti normativi: come la Chiesa cattolica è una (seppur con tante voci al suo interno e tanti riti diversi a seconda delle aree geografiche e culturali di appartenenza), così la riforma del diritto processuale matrimoniale canonico aveva la necessità di non far passare un lasso di tempo così ampio (come quello intercorso tra la promulgazione del CIC 1983 e del CCEO 1990) che avrebbe costituito una scissione dell'unità ecclesiale.

Questo non ha comportato un'omologazione o una latinizzazione del contenuto normativo, ma una ricchezza legislativa e un impegno ecclesiale comune in campo matrimoniale e processuale. Prova ne è il fatto che il romano pontefice ha chiamato a tale riforma non due commissioni separate ma un'unica commissione. Infatti papa Francesco nel motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* afferma:

Consapevole di ciò, ho stabilito di mettere mano alla riforma dei processi di nullità del matrimonio, e a questo fine ho costituito un Gruppo di persone eminenti per dottrina giuridica, prudenza pastorale ed esperienza forense, che, sotto la guida dell'Eccellentissimo Decano della Rota Romana, abbozzassero un progetto di riforma, fermo restando comunque il principio dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale. Lavorando alacremente, questo *Coetus* ha apprestato uno schema di riforma che, sottoposto a meditata considerazione, con l'ausilio di altri esperti, è ora trasfuso in questo motu proprio.⁵¹

Questo testo (che vale per l'intera riforma) non è presente nel motu proprio *Mitis et misericors Iesus* (riguardante la riforma del CCEO), probabilmente in ragione del fatto che l'introduzione del motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* (riguardante la riforma del CIC 1983) funge da presupposto logico e concettuale rispetto all'introduzione del motu proprio «orientale». A sua volta quest'ultimo richiama in più parti (e con le dovute differenze) l'introduzione del motu proprio «latino».

Dall'analisi del testo si evincono le modalità di consultazione e decisione che hanno portato alla creazione della riforma unica del diritto processuale matrimoniale canonico. Il romano pontefice ha dapprima costituito un gruppo di esperti («Gruppo di persone eminenti

⁵¹ FRANCISCUS PP., motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, in Id., *Lettere Apostoliche in forma di «Motu Proprio»*. *Mitis Iudex Dominus Iesus. Sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice di Diritto Canonico. E Mitis et misericors Iesus. Sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 7.

per dottrina giuridica, prudenza pastorale ed esperienza forense») con a capo il decano della Rota Romana. Questo *coetus* ha avuto il compito di approntare uno schema di riforma che è poi passato al vaglio del pontefice (con l'ausilio di altri esperti). Solo alla fine di questo *iter* papa Francesco ha emanato i due motu proprio.

I nomi dei componenti del *coetus* (costituito già il 27 agosto 2014) sono stati resi noti il 20 settembre 2014. Caratteristiche di tale gruppo sono state la «cattolicità», l'«ecclesialità» e una specie di «ecumenicità intraecclesiale» in quanto esso ha racchiuso in sé chierici cattolici di rito latino e di rito orientale, laici, religiosi, studiosi e pastori, teologi e canonisti. Ciò ha permesso che la discussione fosse unitaria e che la riforma, appunto, fosse unica seppur in due motu proprio.

Di tale commissione hanno fatto parte:

- S.E. Rev. Mons. Pio Vito Pinto (decano del tribunale della Rota Romana e presidente della suddetta commissione);
- S.Em. Rev. Card. Francesco Coccopalmerio (presidente del Pontificio consiglio per i testi legislativi);
- S.E. Rev. Mons. Louis Francisco Ladaria Ferrer S.I. (segretario della Congregazione per la dottrina della fede);
- S.E. Rev. Mons. Dimitrios Salachas (esarca apostolico per i cattolici greci di rito bizantino);
- Rev. Mons. Maurice Monier (prelato uditore del tribunale della Rota Romana);
- Rev. Mons. Xavier Michael Arokiaraj (prelato uditore del tribunale della Rota Romana);
- Rev. Mons. Alejandro W. Bunge (prelato uditore del tribunale della Rota Romana);
- Rev. P. Nikolaus Schöch O.F.M. (promotore di giustizia sostituto del Supremo tribunale della Segnatura apostolica);
- Rev. P. Konštanc Miroslav Adam O.P. (rettore magnifico della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino – *Angelicum* – di Roma);
- Rev. P. Jorge Horta Espinoza O.F.M. (decano della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università *Antonianum* di Roma);
- Ill.mo Prof. Paolo Moneta (unico membro laico e già docente di Diritto canonico presso l'Università di Pisa).⁵²

I compiti di questa commissione erano stati ben delineati dal romano pontefice:

⁵² Per tutte le informazioni inerenti la Commissione speciale di riforma cf. SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE, *Comunicato n. 0651*, 20.9.2014: www.vatican.va.

- a) preparare una proposta di riforma del diritto processuale matrimoniale canonico;
- b) semplificare la procedura (rendendola più snella);
- c) salvaguardare il principio dell'«indissolubilità del matrimonio».⁵³

Sin da principio, quindi, ciò che ha caratterizzato questo *coetus* è stata una visione della riforma del sistema processuale matrimoniale nel solco della tradizione, di quella centralità dell'indissolubilità del matrimonio che elimina qualsiasi ipotesi del tanto paventato «divorzio cattolico».

Il romano pontefice, infatti, così si esprime nel motu proprio riguardante la Chiesa latina (ma che vale anche per le Chiese orientali):

È quindi la preoccupazione della salvezza delle anime, che – oggi come ieri – rimane il fine supremo delle istituzioni, delle leggi, del diritto, a spingere il vescovo di Roma a offrire ai vescovi questo documento di riforma, in quanto essi condividono con lui il compito della Chiesa, di tutelare cioè l'unità nella fede e nella disciplina riguardo al matrimonio, cardine e origine della famiglia cristiana. Alimenta la spinta riformatrice l'enorme numero di fedeli che, pur desiderando provvedere alla propria coscienza, troppo spesso sono distolti dalle strutture giuridiche della Chiesa a causa della distanza fisica o morale; la carità dunque e la misericordia esigono che la stessa Chiesa come Madre si renda vicina ai figli che si considerano separati. In questo senso sono anche andati i voti della maggioranza dei miei fratelli nell'episcopato, riuniti nel recente Sinodo straordinario, che ha sollecitato processi più rapidi e accessibili. In totale sintonia con tali desideri, ho deciso di dare con questo motu proprio disposizioni con le quali si favorisca non la nullità dei matrimoni, ma la celerità dei processi, non meno che una giusta semplicità, affinché, a motivo della ritardata definizione del giudizio, il cuore dei fedeli che attendono il chiarimento del proprio stato non sia lungamente oppresso dalle tenebre del dubbio.⁵⁴

5.1.2. Il secondo criterio ermeneutico

Il secondo criterio ermeneutico che abbiamo rintracciato è dato dalla firma contestualmente dei due motu proprio il giorno 15 agosto 2015, dell'emanazione il giorno 8 settembre 2015 e dell'entrata in vigore l'8 dicembre 2015. Queste tre date hanno un forte valore simbolico in quanto *in primis* sono tutte date liturgicamente mariane:

- a) il 15 agosto: l'Assunzione di Maria Vergine;

⁵³ Cf. *ib.*

⁵⁴ FRANCISCUS PP., motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, 7-8.

- b) l'8 settembre: la Natività della Beata Vergine Maria;
- c) l'8 dicembre: l'Immacolata concezione della Beata Vergine Maria.

Questo legame così forte tra matrimonio e verginità, tra la sposa del Cantico dei cantici, la Chiesa e la Madonna, è così stretto che i due motu proprio si concludono con un'invocazione mariana: nel motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* Maria è invocata quale «Madre di misericordia»,⁵⁵ mentre nel motu proprio *Mitis et misericors Iesus* (per la sensibilità orientale) è invocata quale «*Theotokos* e [...] Madre eccelsa della Chiesa universale».⁵⁶

La data dell'8 dicembre 2015, inoltre, è stata la data di chiusura del concilio Vaticano II⁵⁷ e la data di apertura del Giubileo straordinario della misericordia indetto da papa Francesco che così si è espresso:

La Vergine Maria è chiamata anzitutto a gioire per quanto il Signore ha compiuto in lei. La grazia di Dio l'ha avvolta, rendendola degna di diventare Madre di Cristo. [...] *La pienezza della grazia è in grado di trasformare il cuore*, e lo rende capace di compiere un atto talmente grande da cambiare la storia dell'umanità. La festa dell'Immacolata concezione esprime la grandezza dell'amore di Dio. Egli non solo è colui che perdona il peccato, ma in Maria giunge fino a prevenire la colpa originaria, che ogni uomo porta con sé entrando in questo mondo. È *l'amore di Dio che previene, che anticipa e che salva*. L'inizio della storia di peccato nel giardino dell'Eden si risolve nel progetto di un amore che salva. [...] Questo Anno straordinario è anch'esso dono di grazia. Entrare per quella Porta significa scoprire la profondità della misericordia del Padre che tutti accoglie e a ognuno va incontro personalmente. È lui che ci cerca! È lui che ci viene incontro! Sarà un anno in cui *creocere nella convinzione della misericordia* [...]. Oggi, qui a Roma e in tutte le diocesi del mondo, varcando la Porta santa vogliamo anche ricordare un'altra porta che, cinquant'anni fa, i padri del concilio Vaticano II spalancarono verso il mondo. Questa scadenza non può essere ricordata solo per la ricchezza dei documenti prodotti, che fino ai nostri giorni permettono di verificare il grande progresso compiuto nella fede. In primo luogo, però, il concilio è stato un incontro. Un vero *incontro tra la Chiesa e gli uomini del nostro tempo*. [...] Il Giubileo ci provoca a questa apertura e ci obbliga a non trascurare *lo spirito emerso dal Vaticano II, quello del samaritano*, come ricordò il beato Paolo VI a conclusione del concilio

⁵⁵ *Ivi*, 25-26.

⁵⁶ *Id.*, motu proprio *Mitis et misericors Iesus*, 59.

⁵⁷ Per una riflessione storica sul concilio Vaticano II cf. C FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna 2011, 286-294; G. ZAGHENI, *L'età contemporanea. Corso di storia della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, IV, 320-358.

lio. Attraversare oggi la Porta santa ci impegni a fare nostra la misericordia del buon samaritano.⁵⁸

Quindi in questa data si è compendiato in sé una concezione di Chiesa che vede come suoi pilastri: la divina misericordia; l'immagine della Vergine Maria come colei che è la «piena di misericordia» e che ha incarnato l'immagine della Chiesa fedele al suo Sposo; l'attività giudiziale matrimoniale rinnovata in una riforma che abbraccia tutta la Chiesa (latina e orientale) e la sprona a essere una nel giudizio, nella carità e nella verità.⁵⁹

5.2. Cristo nell'incipit dei due motu proprio

In questo contesto si inserisce anche l'*incipit* dei due motu proprio che richiamano la figura di Gesù quale «giudice clemente, pastore delle nostre anime»⁶⁰ e «clemente e misericordioso pastore e giudice delle nostre anime».⁶¹

Cristo con la sua figura, la sua vita, la sua morte e risurrezione è, quindi, l'*incipit* di ogni giudizio nella Chiesa. Inizio sia per ciò che concerne l'origine della potestà, inizio sia per quanto riguarda la modalità del giudizio. Carità, verità e giustizia in Cristo non sono scisse: Lui è l'Amato in eterno dal Padre nello Spirito e ama sino alla fine. Lui è la verità, Lui è la giustizia che non cede mai il posto alla vendetta. Cristo non si limita a una concezione legalistica e distributiva della giustizia (ossia, come affermava Ulpiano, «dare a ciascuno il suo», cioè dare a ciascuno ciò che spetta ed è proprio a ogni essere umano).⁶²

⁵⁸ FRANCISCUS PP., *Omelia della Santa Messa dell'8 dicembre 2015 dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria e dell'apertura della Porta Santa*: www.vatican.va.

⁵⁹ «L'entrata in vigore – in felice coincidenza con l'apertura del Giubileo della misericordia – delle lettere apostoliche in forma di *motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus* e *Mitis et misericors Iesus* del 15 agosto 2015, date per attuare la giustizia e la misericordia sulla verità del vincolo di quanti hanno sperimentato il fallimento matrimoniale, pone, fra l'altro, l'esigenza di armonizzare la rinnovata procedura nei processi matrimoniali con le *Norme proprie* della Rota Romana, in attesa della loro riforma. Il Sinodo dei vescovi recentemente concluso ha espresso una forte esortazione alla Chiesa affinché si chini verso “i suoi figli più fragili, segnati dall'amore ferito e smarrito” (*Relatio finalis*, n. 55), ai quali occorre ridonare fiducia e speranza» (Id., *rescriptus ex audientia Sulla riforma del processo matrimoniale introdotta dai due motupropri pontifici del 15 agosto 2015*, in *L'Osservatore Romano*, 12 dicembre 2015, 8).

⁶⁰ Id., *motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*, 5.

⁶¹ Id., *motu proprio Mitis et misericors Iesus*, 39.

⁶² «Ulpiano (sec. II-III d.C.) definisce la giustizia come “constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”. Lo “ius suum”, come contenuto della giustizia distributiva e di quella pargeggiatrice o sinallagmatica (commutativa o giudiziaria), è

Infatti Cristo potremmo dire che «dà a ciascuno il Suo» ossia ciò che è di Cristo stesso, la sua vita, il tutto di se stesso. E inoltre dà a ciascuno ciò che è Suo, cioè ciò che è proprio di Dio, l'Amore in eterno che è lo Spirito Santo. Questo conduce i cristiani a vivere come Lui e, quindi, a dare all'altro essere umano non solo «ciò che è suo» nella prospettiva alpiana, ma anche a «dare a ciascuno il Suo», cioè Cristo stesso.

Ogni cristiano, perciò, è chiamato a vedere la giustizia nell'unione con la verità e la carità, a dare all'altro da sé lo stesso amore e rispetto che si deve a Dio secondo il comandamento dell'amore espresso in Gv 15,9-13:

Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena. Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici.

In questa ottica va vista anche la *potestas iudicialis* di ogni giudice il cui esercizio deve sempre più qualificarsi come «pastorale giudiziale». La regalità di Cristo da cui scaturisce l'unica e vera *potestas* è la croce. La croce è il «trono di vittoria», scandalo per i greci e stoltezza per i pagani (cf. 1Cor 1,18). Sulla croce con Cristo sofferente ci sono le tre dimensioni della verità, della carità, della giustizia. Infatti:

- a) la *verità* è come il palo verticale della croce (che collega cielo e terra, divino e umano);
- b) la *carità* è come il palo orizzontale della croce (che unisce tutto il genere umano nell'abbraccio di Dio e nelle sue mani forate dai chiodi);
- c) la *giustizia* è come la profondità della croce (profondità che non ha solo lo spessore del legno ma anche quello del corpo del Cristo trafitto).

Queste tre dimensioni ritorneranno il mattino di Pasqua a essere le tre dimensioni della vita rinnovata. Queste tre dimensioni l'apostolo

il principio base del diritto naturale, che si radica nell'esigenza morale di associabilità dell'uomo, di essere cioè riconosciuto come soggetto e di riconoscere come tale anche qualsiasi altro uomo, con tutti i beni, valori e diritti propri. Il diritto positivo, come insieme di leggi positive, è l'attuazione storica di tale esigenza morale, in quanto determinazione concreta delle possibilità in cui ognuno possa attuarsi come persona nel rapporto con gli altri. Precetto di giustizia è fare ciò che da altri può essere fondatamente preteso, e non fare ciò che costituirebbe una lesione dei diritti altrui» (G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo [MI] 2006, 20; l'autore si rifà a D. I. 1).

Tommaso vedrà nelle mani bucate e nel fianco trafitto e per le quali affermerà la maestà e la divinità di Dio (cf. Gv 20,28).

5.3. La scelta della via giudiziale nei due motu proprio

La *potestas*, quindi, nasce per essere servizio. I tribunali ecclesiastici la devono amministrare in questa prospettiva, senza però venir meno al metodo giuridico che li contraddistingue: ossia il «metodo giudiziale».

Infatti in entrambi i motu proprio papa Francesco motiva la scelta della via giudiziale come elemento di continuità con i pontefici precedenti. Infatti egli afferma:

Nel volgere dei secoli la Chiesa in materia matrimoniale, acquisendo coscienza più chiara delle parole di Cristo, ha inteso ed esposto più approfonditamente la dottrina dell'indissolubilità del sacro vincolo del coniugio, ha elaborato il sistema delle nullità del consenso matrimoniale e ha disciplinato più adeguatamente il processo giudiziale in materia, di modo che la disciplina ecclesiastica fosse sempre più coerente con la verità di fede professata. [...] Ho fatto ciò, comunque, seguendo le orme dei miei Predecessori, i quali hanno voluto che le cause di nullità del matrimonio vengano trattate per via giudiziale, e non amministrativa, non perché lo imponga la natura della cosa, ma piuttosto lo esiga la necessità di tutelare in massimo grado la verità del sacro vincolo: e ciò è esattamente assicurato dalle garanzie dell'ordine giudiziario.⁶³

Quindi il criterio per la scelta della via giudiziale è sia quello della continuità della successione apostolica ma anche quello della tutela della verità in riferimento al vincolo matrimoniale.

Infatti il processo di nullità matrimoniale e la ricerca della verità (non solo processuale ma anche sostanziale e reale) hanno un'inscindibilità assoluta. Se infatti si vuole perseguire la *salus animarum* quale *suprema lex* nella Chiesa (can. 1752) è necessario che il fine del processo sia sempre e solo l'accertamento della verità.

La verità diventa per ciò stesso la salvezza dell'anima del fedele che si rivolge ai tribunali, la verità diventa la giustizia perseguita e annunciata, la verità diviene la vera carità che può ricostruire la vita delle parti che si sono rivolte ai tribunali ecclesiastici.

Per far tutto ciò il metodo giudiziale e processuale è fondamentale.⁶⁴ Infatti, come afferma Arroba Conde commentando le scelte attuate

⁶³ FRANCISCUS PP., motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, 6 e 8-9.

⁶⁴ Cf. M.J. ARROBA CONDE, «Apertura verso il processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti», in *Apollinaris* 75(2002), 745-777.

dal legislatore canonico rispetto al processo come concepito nel CIC 1983,

possiamo dire che è prevalsa una terza posizione: il processo non solo è rimasto nel nuovo *Codice*, ma è rimasto come un vero processo giuridico, in senso stretto. È pastorale solo in quanto nella sua attuazione concreta entrano in vigore principi e un'infinità di istituti giuridici che non trovano riscontro nei processi statuali, atteso che con il processo canonico si vuole rendere più operativa e fruttuosa la propria vocazione personale, sebbene nel quadro della comune vocazione alla santità e senza tradire la testimonianza dei valori che costituiscono l'oggetto della missione della Chiesa. Rimane però uno strumento tecnico di applicazione della legge, con le dinamiche tipiche di ogni sistema processuale, in modo da non confondere l'amministrazione della giustizia con soluzioni frutto dell'intuito pastorale. Il contraddittorio si è mantenuto, perché più adatto per l'accertamento dei fatti, anche se viene inteso non tanto come contrapposizione di pretese, ma come collaborazione simmetrica e paritaria degli interessati nella formazione della decisione finale. Le formalità, benché snellite di molto, si mantengono come garanzia di pubblicità e difesa, anche questa paritaria, con misure tese a evitare che la verità processuale prevalga su quella sostanziale, ma senza dare spazio all'arbitrarietà del giudice.⁶⁵

Per permettere che ciò accada, come afferma papa Francesco all'interno dei due motu proprio, è necessario attuare una vera e propria «conversione» delle strutture ecclesiarie, dei tribunali diocesani, interdiocesani e apostolici. Una conversione che riguardi gli operatori giudiziari (dai giudici agli avvocati, dai laici ai chierici), una conversione che abbia come riferimento il concetto stesso di processo canonico. Infatti:

Il suo fondamento è la certezza che la carità non si esaurisce in una comprensione meramente distributiva della giustizia, nel senso che la carità supera lo scopo di dare a ognuno il suo (quello che gli è dovuto) ed esige di mettere a disposizione degli altri anche quello che «in giustizia» appartiene. Ciò riflette una dimensione piuttosto utopica, ma si tratta dell'utopia del vangelo che non è lecito mettere da parte. Senza indebite forzature, si può dire che il processo aiuta a risolvere i conflitti secondo giustizia senza che ciò esima dal dovere superiore della carità. [...] Il dovere superiore della carità non consente di interpretare e utilizzare il processo esasperando i suoi scopi individualistici ma, al contrario, come un mezzo per risanare e superare gli ostacoli relativi al patrimonio comune di valori che costituiscono l'essenza della vita e missione della Chiesa.⁶⁶

⁶⁵ *Id.*, *Diritto processuale canonico*, 29-30.

⁶⁶ *Ivi*, 28.

6. Il giudice laico tra nuova e vecchia normativa codiciale

La scelta della via giudiziale nella riforma del diritto processuale matrimoniale voluta e attuata dall'attuale romano pontefice provoca una riflessione sull'organo che è chiamato a rendere viva e operante la giustizia nella Chiesa, ossia il giudice (e segnatamente il giudice laico). Per far questo cercheremo di delineare un percorso che abbia di mira la comparazione sinottica dei canoni inseriti nei *Codici* dai due motu proprio in campo matrimoniale e quelli già esistenti nel *CIC* 1983 e nel *CCEO* nella normativa di parte generale. Le disposizioni possono essere così raccolte:

NORMATIVA GENERALE

Can. 1421 § 2 *CIC* 1983:

«Episcoporum Conferentia permettere potest ut etiam laici iudices constituantur, e quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum».

Can. 1087 § 2 *CCEO*:

«Patriarcha consulta Synodo permanenti vel Metropolita, qui Ecclesia metropolitana sui iuris praeest, consultis duobus Episcopis eparchialibus ordinatione episcopali senioribus permittere potest, ut etiam alii Christifideles iudices nominentur, ex quibus suadente necessitate unus assumi potest ad collegium efformandum; in ceteris casibus hac in re adeatur Sedes Apostolica».

NORMATIVA MATRIMONIALE

Nuovo can. 1673 § 3 *CIC* 1983:

«Causae de matrimonii nullitate collegio trium iudicum reservantur. Eidem praesesse debet iudex clericus, reliqui iudices etiam laici esse possunt».

Nuovo can. 1359 § 3 *CCEO*:

«Causae de matrimonii nullitate collegio trium iudicum reservantur. Eidem praesesse debet iudex clericus, reliqui iudices etiam alii Christifideles esse possunt».

Come è possibile notare dalla loro lettura comparata, le nuove normative, così come riformate dai due motu proprio, sono molto simili tranne per una differenza di terminologia: nel nuovo can. 1673 § 3 *CIC* 1983 si parla di «laici» mentre nel nuovo can. 1359 § 3 *CCEO* si parla di «alii christifideles». Tale diversità è la stessa che si trova tra il can. 1421 § 2 *CIC* 1983 e il can. 1087 § 2 *CCEO*.

Questa differenza è dovuta al fatto che nel *CCEO* il termine «laici» designa l'accezione *per adfirmationem* e allarga quella *per negationem* (cioè riguarda quei fedeli che non sono né chierici né religiosi consacrati). Siccome nel canone sul giudice laico si doveva far riferimento anche a coloro che sono fedeli ascritti allo stato religioso, si è preferita nel *CCEO* la dicitura «alii christifideles».

Poste tali premesse, per ragioni di esemplificazione didattica ci acosteremo esclusivamente alla normativa latina e, quindi, alle innovazioni relative al ministero del giudice laico che ha apportato il motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* al CIC 1983.

6.1. Il nuovo can. 1673 CIC 1983

Nell'affrontare la riforma processuale matrimoniale è indispensabile analizzare il contesto normativo nel quale si colloca il riformato can. 1673 § 3 CIC 1983. Per far ciò risulta essenziale analizzare tutto il can. 1673 così come riformato dal motu proprio dell'attuale pontefice e che riprende in ambito matrimoniale ciò che nella normativa generale è contenuto nei cann. 1419-1426 CIC 1983.

Nel can. 1673 § 1 così si afferma: «In ciascuna diocesi il giudice di prima istanza per le cause di nullità del matrimonio, per le quali il diritto non faccia espressamente eccezione, è il vescovo diocesano, che può esercitare la potestà giudiziale personalmente o per mezzo di altri, a norma del diritto».

A ben vedere questo paragrafo riproduce in norma codiciale ciò che già nel criterio n. III era stato affermato nel motu proprio per la Chiesa latina:

Affinché sia finalmente tradotto in pratica l'insegnamento del concilio Vaticano II in un ambito di grande importanza, si è stabilito di rendere evidente che il vescovo stesso nella sua Chiesa, di cui è costituito pastore e capo, è per ciò stesso giudice tra i fedeli a lui affidati. Si auspica pertanto che nelle grandi come nelle piccole diocesi lo stesso vescovo offra un segno della *conversione* delle strutture ecclesiarie, e non lasci completamente delegata agli uffici della curia la funzione giudiziaria in materia matrimoniale. Ciò valga specialmente nel processo più breve, che viene stabilito per risolvere i casi di nullità più evidente.⁶⁷

Ci si potrebbe chiedere in cosa consista quella «conversione» di cui parla questo criterio e quale sia la sua attinenza con la riaffermazione (mai smentita) del vescovo diocesano quale giudice proprio per la diocesi affidata alla sua cura pastorale. Questa conversione delle strutture ecclesiarie è stata uno degli argomenti dell'udienza generale tenuta da papa Francesco il giorno 9 dicembre 2015 (giorno successivo all'apertura della Porta santa della basilica di San Pietro):

⁶⁷ FRANCISCUS PP., motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 9-10.

Anche la necessaria opera di rinnovamento delle istituzioni e delle strutture della Chiesa è un mezzo che deve condurci a fare l'esperienza viva e vivificante della misericordia di Dio che, sola, può garantire alla Chiesa di essere quella città posta sopra un monte che non può rimanere nascosta (cf. Mt 5,14). Risplende soltanto una Chiesa misericordiosa! Se dovessimo, anche solo per un momento, dimenticare che la misericordia è «quello che a Dio piace di più», ogni nostro sforzo sarebbe vano, perché diventeremmo schiavi delle nostre istituzioni e delle nostre strutture, per quanto rinnovate possano essere. Ma saremmo sempre schiavi.⁶⁸

Dunque la «conversione» e il rinnovamento delle strutture ecclesiastiche (e nel nostro caso dei tribunali ecclesiastici e dei processi che in essi si svolgono) devono avere il connotato di una sempre maggior interazione e dialogo tra misericordia e giustizia, tra carità e verità, tra «pastorale generale» e «pastorale giudiziale». Proprio per far sì che ciò si realizzi il romano pontefice ha richiamato i vescovi a vivere la responsabilità giudiziale non delegando tutto agli uffici di curia. Infatti nel vescovo diocesano la potestà ecclesiale trova la sua unità.

Come abbiamo visto, la potestà della Chiesa è *una* perché viene dall'*unico* Cristo (capo e sposo della Chiesa). Proprio ciò che fino a prima di quest'ultima riforma del diritto processuale matrimoniale era visto come motivazione di opportunità e convenienza affinché il giudizio fosse svolto non dal vescovo diocesano personalmente,⁶⁹ ora invece è posto come faro che dà luce al giudizio ecclesiale: ossia l'unicità della guida pastorale e della potestà di governo e la penetrazione tra fede, giustizia e misericordia.

Per questo l'unica maniera per condurre a buon fine questa «conversione» delle strutture ecclesiali è quella di incentivare la «pasto-

⁶⁸ *Id.*, *Udienza generale del 9 dicembre 2015*: www.vatican.va.

⁶⁹ La dottrina così si esprimeva: «Il Vescovo diocesano “può esercitare la potestà giudiziaria personalmente o tramite altri (c. 1419 § 1; 391 § 2)”. È conveniente che il Vescovo di persona non la eserciti personalmente: il CIC 1917 espressamente raccomandava al Vescovo di non esercitare personalmente la potestà giudiziaria, specialmente nelle cause penali e in quelle di maggiore importanza (c. 1578). Il CIC vigente non ha più questa norma, tuttavia si mostra favorevole a che il Vescovo non eserciti personalmente la potestà giudiziaria, come si evince dalla struttura per l'amministrazione ordinaria della giustizia al livello diocesano. [...] I motivi di questa disposizione sono diversi: a) il Vescovo è assai occupato in altri affari, che non gli permettono di svolgere personalmente questo ministero; b) il Vescovo non sempre possiede la preparazione specifica per questo ministero; c) la figura paterna del Vescovo potrebbe essere danneggiata dalle caratteristiche del processo. Per tutto ciò, in generale è meglio se non è direttamente coinvolto. Oltre a motivi di carattere pratico c'è una ragione fondamentale: l'auspicata distinzione di funzioni nell'esercizio della potestà di governo» (RAMOS, *I tribunali ecclesiastici*, 138).

rale giudiziale» come elemento strutturale dell'intera pastorale della Chiesa universale e particolare e il coinvolgimento di tutta la comunità ecclesiale (dal vescovo diocesano a tutti i fedeli chierici, religiosi e laici).

Il can. 1673 § 2 invece afferma: «Il vescovo costituisca per la sua diocesi il tribunale diocesano per le cause di nullità del matrimonio, salva la facoltà per lo stesso vescovo di accedere a un altro viciniore tribunale diocesano o interdiocesano».

In questo paragrafo si sottolinea il ruolo che il vescovo diocesano possiede nello stabilire se è più idonea la costituzione di un tribunale diocesano o aderire a un tribunale diocesano di una diocesi vicina o a un tribunale interdiocesano. Questa norma può essere compresa in maniera più chiara se si guarda al criterio n. VI del motu proprio latino allorquando si riafferma «il diritto dei vescovi di organizzare la potestà giudiziale nella propria Chiesa particolare».⁷⁰ Il vescovo diocesano, quindi, attraverso la sua visione pastorale completa e nell'esercizio della sua potestà, può (anzi deve) decidere su tale argomento verificando ciò che è più idoneo all'amministrazione della giustizia nella diocesi a lui affidata.

Se passiamo al can. 1673 § 4 viene statuito:

Il vescovo moderatore, se non è possibile costituire il tribunale collegiale in diocesi o nel vicino tribunale che è stato scelto a norma del § 2, affidi le cause a un unico giudice chierico che, ove sia possibile, si associ due assessori di vita specchiata, esperti in scienze giuridiche o umane, approvati dal vescovo per questo compito; allo stesso giudice unico competono, salvo che risulti diversamente, le funzioni attribuite al collegio, al preside o al ponente.

Dalla lettura piana del paragrafo è rilevabile che la scelta del giudice unico (che come nella normativa generale deve essere chierico) è una «fattispecie di sostituzione» rispetto alla normale formazione del tribunale che, nelle cause matrimoniali, deve essere collegiale.

Inoltre il criterio n. II del motu proprio latino specifica che «la costituzione del giudice unico, comunque chierico, in prima istanza viene rimessa alla responsabilità del vescovo, che nell'esercizio pastorale della propria potestà giudiziale dovrà assicurare che non si indulga a qualunque lassismo».⁷¹ Perciò la responsabilità del vescovo diocesano in riferimento alla scelta sul giudice unico non è solamente formale ma è di natura sostanziale e in un certo qual modo «disciplinare» in quanto proprio il controllo del vescovo sulla procedura può indurre il giudice a

⁷⁰ FRANCISCUS PP., motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, 11.

⁷¹ *Ivi*, 9.

non indulgere in atteggiamenti lassisti che potrebbero provocare ingiustizia e detrimento all'intera comunità diocesana.

Il giudice unico, inoltre, deve scegliersi due assessori che il nuovo can. 1673 § 4 definisce di «vita specchiata» a differenza di ciò che avviene nel can. 1424 nel quale gli assessori vengono qualificati come «chierici e laici di onesta condotta». Questa differenza, che può apparire secondaria, in realtà è di grande rilievo se si tiene conto di tutta la riforma processuale matrimoniale.

La vita di tutti gli operatori ecclesiali, a prescindere dai disposti codiciali, è opportuno che sia «specchiata», cioè specchio di ciò in cui si crede, specchio delle proprie competenze, specchio di una fede vissuta dentro e fuori i tribunali, nella Chiesa e per la Chiesa.

Nel can. 1673 § 5, invece, si stabilisce: «Il tribunale di seconda istanza per la validità deve sempre essere collegiale, secondo il disposto del precedente § 3». Questa norma, quindi, va letta in relazione al § 3 dello stesso canone che afferma: «Le cause di nullità del matrimonio sono riservate a un collegio di tre giudici». Questa scelta è dovuta all'appropriatezza e alla convenienza ecclesiale e giudiziale che la collegialità porta nel processo canonico matrimoniale. Quindi in seconda istanza la presenza del collegio giudicante si rende necessaria per la validità.

Infine il can. 1673 § 6 statuisce: «Dal tribunale di prima istanza si appella al tribunale metropolitano di seconda istanza, salvo il disposto dei cann. 1438-1439 e 1444».

La norma in esame riprende ciò che è scritto nel motu proprio latino allorquando innanzitutto nel criterio n. V si afferma che «conviene che si ripristini l'appello alla Sede del Metropolita, giacché tale ufficio di capo della provincia ecclesiastica, stabile nei secoli, è un segno distintivo della sinodalità nella Chiesa».⁷²

La convenienza e l'opportunità ecclesiale del ripristino della Sede metropolitana come tribunale di appello sono dovute alla sinodalità che l'attuale romano pontefice vuole sottolineare sia nell'ambito pastorale sia in quello giudiziale.

Sono fatti salvi da questa disposizione i cann. 1438-1439 e il can. 1444. Quest'ultimo canone è di grande importanza in quanto fa riferimento all'appello al tribunale della Rota Romana. Ciò è supportato dal criterio n. VII del motu proprio latino che afferma:

Conviene comunque che si mantenga l'appello al tribunale ordinario della Sede Apostolica, cioè la Rota Romana, nel rispetto di un antichissimo principio giuridico, così che venga rafforzato il vincolo fra la Sede di Pietro e le Chiese particolari, avendo tuttavia

⁷² *Ivi*, 11.

cura, nella disciplina di tale appello, di contenere qualunque abuso del diritto, perché non abbia a riceverne danno la salvezza delle anime.⁷³

Quindi mentre l'appello al tribunale metropolitano rispecchia la sinodalità della (e nella) Chiesa, quello al tribunale apostolico della Rota Romana sottolinea la sollecitudine della Sede Apostolica nei confronti dei fedeli e delle Chiese particolari. Perciò l'«universale» e il «particolare» si confrontano e aiutano a vicenda. La connessione e l'ausilio reciproco divengono gli elementi distintivi dell'appello nelle cause di nullità matrimoniale.

6.2. Il nuovo can. 1673 § 3 e il can. 1421 § 2 CIC 1983

Dopo aver analizzato il contesto più ampio dell'intero nuovo can. 1673 CIC 1983, è ora opportuno analizzare il § 3 del suddetto canone unitamente al can. 1421 § 2. C'è da rilevare che prima della riforma del diritto processuale matrimoniale di papa Francesco il riferimento per quanto riguarda l'inserimento del giudice laico all'interno del giudizio ecclesiale era dovuto esclusivamente alla norma generale (e quindi contenente indicazioni sia per le cause penali sia per quelle matrimoniali) del can. 1421 § 2.

Abbiamo analizzato l'origine e la portata giuridica ed ecclesiale di questo disposto codiciale e in considerazione di quanto detto fin qui si può affermare che il rinnovato can. 1673 § 3 conduce a delle innovazioni non di poco conto. Infatti esso afferma: «Le cause di nullità del matrimonio sono riservate a un collegio di tre giudici. Esso deve essere presieduto da un giudice chierico, i rimanenti giudici possono anche essere laici».

Va rilevata in prima battuta la divisione, anche in questo caso, in due parti: la *pars* 1 riguarda un'affermazione di principio che è vincolante. A differenza del can. 1421 § 2 *pars* 1 che dispone che la Conferenza episcopale può permettere anche ai fedeli laici di essere giudici ecclesiastici in virtù della partecipazione all'unico battesimo e alla vita della Chiesa, il can. 1673 § 3 *pars* 1 («Causae de matrimoniis nullitate collegio trium iudicum reservantur») riafferma con forza il principio fondamentale e basilare della collegialità del giudizio in ambito di cause di nullità del matrimonio. Questa quindi è la via ordinaria: ossia il collegio giudicante deve essere composto da tre giudici.

⁷³ *Ivi*, 12.

Invece nel can. 1673 § 3 *pars* 2 («Eidem praeesse debet iudex clericus, reliqui iudices etiam laici esse possunt») si tratta della composizione del suddetto collegio: cioè il presidente del collegio deve essere obbligatoriamente un *chierico* (diacono o presbitero) e gli altri due membri possono essere o «due *chierici*», o «un *chierico* e un *laico*» (così come previsto dal can. 1421 § 2 *pars* 2), oppure (ed è in questo una delle novità del nuovo can. 1673 § 3 *pars* 2) «due *laici*». C'è da aggiungere che il termine «laici» è da intendere sia come *christifideles laici* sia come «laici religiosi consacrati» in quanto esso significa semplicemente «non chierici» riprendendo, quindi, l'accezione *per negationem*.

Questa innovazione e apertura era già stata da noi auspicata allorquando affermammo:

Una tra le tante proposte possibili, oggi non permessa dal CIC 1983, potrebbe essere quella di concedere ai vescovi diocesani (in quanto la potestà dei giudici è vicaria rispetto a quella del vescovo) la possibilità di integrare *due giudici laici* nel collegio giudicante. Ciò come abbiamo visto salvaguarderebbe la collegialità del giudizio, la presidenza del giudice chierico, la natura integrativa dell'ufficio del giudice laico e aiuterebbe molte diocesi nelle quali c'è scarsità di clero preparato per un tale ministero.⁷⁴

Ribadiamo quanto dicemmo e notiamo che effettivamente questa opportunità e facoltà (in quanto non è un dovere ma un *potere*) è riservata al vescovo diocesano. Ciò si deduce da alcuni elementi che rileviamo dalla lettura del nuovo can. 1673 § 3.

Innanzitutto sparisce il riferimento alle Conferenze episcopali⁷⁵ che invece è tutt'ora essenziale nel can. 1421 § 2. Si nota, infatti, che nel motu proprio latino il ruolo delle Conferenze episcopali è delineato solo nel criterio n. VI:

Le Conferenze episcopali, che devono essere soprattutto spinte dall'ansia apostolica di raggiungere i fedeli dispersi, avvertano fortemente il dovere di condividere la predetta conversione, e rispettino assolutamente il diritto dei vescovi di organizzare la potestà giudiziale nella propria Chiesa particolare. Il ripristino della vicinanza tra il giudice e i fedeli, infatti, non avrà successo se dalle Conferenze non verrà ai singoli vescovi lo stimolo e insieme l'aiuto a mettere in pratica la riforma del processo matrimoniale. Insieme con la prossimità del giudice curino per quanto possibile le Conferenze episcopali, salva la giusta e dignitosa retribuzione degli operatori

⁷⁴ SASSANELLI, *Il giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa*, 213-214.

⁷⁵ Per un'analisi sulle normative extracodicali emanate dalle Conferenze episcopali cf. J.M. DE AGAR – L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementari al C.I.C.*, Coletti a San Pietro, Roma 2009.

dei tribunali, che venga assicurata la gratuità delle procedure, perché la Chiesa, mostrandosi ai fedeli madre generosa, in una materia così strettamente legata alla salvezza delle anime manifesti l'amore gratuito di Cristo dal quale tutti siamo stati salvati.⁷⁶

Quindi il compito delle Conferenze episcopali nella nuova riforma del diritto processuale matrimoniale passa attraverso alcuni elementi nuovi e fondamentali che non possono (e non devono) essere trascurati. Le Conferenze episcopali, infatti, devono:

- 1) perseguire il raggiungimento dei fedeli dispersi (conseguenza dell'ansia apostolica) attraverso lo sviluppo della prossimità del giudice competente;
- 2) avere il dovere (giuridico ed ecclesiale) di condividere la *conversione* delle strutture della Chiesa universale e particolare;
- 3) possedere (e perseguire) il *rispetto assoluto* del diritto dei vescovi diocesani di organizzare come meglio credono (nel rispetto delle norme canoniche) la potestà giudiziale nella Chiesa particolare affidata alle loro cure pastorali;
- 4) essere di *stimolo e aiuto* ai vescovi diocesani affinché questi ultimi mettano in pratica la riforma processuale matrimoniale;
- 5) assicurare (per quanto possibile e fatta salva la giusta e dignitosa retribuzione degli operatori giudiziari) la gratuità delle procedure (espressione dell'amore gratuito di Cristo e della Chiesa verso i fedeli in difficoltà).

Ciò dimostra una volta di più che le Conferenze episcopali sono al servizio dei vescovi e delle realtà ecclesiali locali.⁷⁷ Questo spiega, inoltre, il perché nel nuovo can. 1673 § 3 non si faccia riferimento alle Conferenze episcopali. Infatti in relazione a tutto ciò che abbiamo detto in precedenza sull'intero can. 1673 risulta evidente che l'avvicinamento del giudice al fedele e la maggiore responsabilità pastorale nelle mani del vescovo diocesano ha portato a un cambiamento di impostazione

⁷⁶ FRANCISCUS PP., motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, 11-12.

⁷⁷ «La Conferenza è un esercizio congiunto o collegiale del ministero episcopale e, in alcuni casi, della potestà di cui i Vescovi godono come pastori delle Chiese particolari, ma non in maniera straordinaria e solenne, e solo nei casi e alle condizioni tassativamente previsti dal diritto (c. 455; CD 38). [...] Tuttavia, dall'altra parte si deve ammettere che ad esse, sulla base del principio di solidarietà tra le Chiese, possono e debbono essere attribuite alcune competenze, per rendere al Popolo di Dio un migliore e più grande servizio. In questo modo il rapporto tra la Conferenza dei Vescovi e i singoli Vescovi si basa sul principio di sussidiarietà, nel rispetto della giusta autonomia di questi ultimi, ecclesiologicamente in relazione con la giusta autonomia delle Chiese particolari» (G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 194-195).

canonistica, quindi, al mutamento delle esigenze e finalità ecclesiali contenute nella nuova norma processuale.

Ad avallare questa nostra interpretazione c'è anche il richiamo poc' anzi fatto affinché le Conferenze episcopali abbiano «rispetto assoluto» del diritto dei vescovi di organizzare la potestà giudiziale nella propria Chiesa particolare. Se analizziamo i termini della questione ci rendiamo immediatamente conto del fatto che il *motu proprio* latino richiama al «rispetto», ossia a un atteggiamento di favore nei confronti delle decisioni prese dai singoli vescovi (facenti parte della Conferenza) in materia giudiziale. Questo rispetto deve essere dovuto «assolutamente», cioè in modo «non condizionato» dai criteri dettati dalla stessa Conferenza episcopale. Ciò significa che ci potranno anche essere divergenze dovute a sensibilità pastorali diverse e, quindi, i pareri degli appartenenti alla Conferenza potranno anche non convergere verso un punto comune o un assenso in riferimento alle decisioni dei singoli vescovi. Ciò, però, non potrà comportare una presa di posizione (giuridica ed ecclesiale) che contrasti con la «libertà pastorale» del singolo vescovo nella sua diocesi.

Beninteso, tale «libertà pastorale» non potrà mai trasformarsi in arbitrio in quanto i vescovi sono anch'essi sottoposti alle norme canoniche e infatti le Conferenze episcopali sono chiamate a dare «stimolo e aiuto» affinché siano rispettate le indicazioni della riforma processuale matrimoniale con lo scopo di avvicinare in maniera sempre maggiore il giudice ai fedeli. In quest'opera di vicinanza si inserisce anche la premura delle Conferenze episcopali in riferimento alla gratuità delle procedure giudiziali e della giusta e dignitosa retribuzione degli operatori del diritto presenti nei tribunali ecclesiastici.

Ciò premesso si deve ora compiere un passo in avanti. In altre sedi abbiamo potuto riscontrare che solamente poco più della metà delle Conferenze episcopali sparse nel mondo (40 Conferenze su 69) hanno emanato una norma inerente l'ufficio del giudice laico (così come previsto dal can. 1421 § 2 *CIC* 1983).⁷⁸ Ogni normativa delle Conferenze episcopali in riferimento a tale materia possiede a tutt'oggi un contenuto diverso a seconda delle varie nazioni: ci sono decreti che concedono che il giudice laico possa integrare il collegio giudicante (dando così attuazione alla possibilità concessa dal can. 1421 § 2); altre normative invece non concedono tale possibilità per ragioni pastorali; altre ancora fotografano una situazione che sembra paradossale ma che costi-

⁷⁸ Per un'analisi dettagliata delle normative delle Conferenze episcopali nel mondo sul giudice laico cf. SASSANELLI, *Il giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa*, 177-188.

tuisce una realtà ecclesiale significativa. Ci si riferisce, per esempio, alla normativa emanata dalla Conferenza episcopale di Malta che così ha statuito nel 1985: «Riguardo al canone 1421 § 2 la Conferenza episcopale non intende per ora nominare dei laici come giudici nei tribunali ecclesiastici perché attualmente non ci sono dei laici che possiedono le qualità necessarie».⁷⁹

Tale disposizione segnala una difficoltà di molti Paesi (all'infuori dell'Italia e di altre nazioni) nel dare una formazione adeguata ai fedeli laici sia in campo pastorale sia in ambito giudiziale canonico. La prospettiva e auspicata «pastorale giudiziale» dovrà passare anche da qui: cioè prevedere una formazione integrata rispetto all'aspetto spirituale e all'aspetto tecnico-giuridico. Tale formazione dovrà essere organica e non occasionale e dovrà riguardare non solo i laici ma anche i vescovi (chiamati dalle nuove norme a un maggior impegno nel giudizio) e tutti gli operatori dei tribunali ecclesiastici. Conoscenze umane, cristiane, accademiche e pratiche dovranno interagire per fornire un reale servizio alla verità e alla giustizia amministrata nel foro canonico.

Quindi il ruolo di aiuto delle Conferenze episcopali non può essere di sostituzione rispetto al compito dei vescovi diocesani in materia processuale nelle diocesi a loro affidate. La nuova collocazione del contenuto del can. 1673 § 3 rispetto a quello del can. 1421 § 2 è maggiormente comprensibile se si tiene conto di due testi che esprimono la portata della riforma in due motu proprio di papa Francesco:

- 1) il primo testo riguarda lo stesso motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* allorquando il romano pontefice afferma: «Ciò che è stato da me stabilito con questo motu proprio, ordino che sia valido ed efficace, nonostante qualsiasi disposizione in contrario, anche se meritevole di specialissima menzione»;⁸⁰
- 2) il secondo testo invece è preso dal *Rescritto sulla riforma del processo matrimoniale* che il romano pontefice ha emanato il 7 dicembre 2015 (il giorno prima dell'inizio del Giubileo della misericordia e dell'entrata in vigore dei due motu proprio). Tale *Rescritto* ha il compito di chiarificare alcuni dubbi e punti oscuri della riforma del diritto processuale matrimoniale e di specificare alcune nuove competenze e procedure del tribunale della Rota Romana. L'attuale pontefice così statuisce in esso al primo paragrafo: «Le leggi di riforma del processo matrimoniale succitate abrogano o derogano ogni legge o norma contraria finora vigente, generale, particolare o speciale, eventualmente anche

⁷⁹ DE AGAR – NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze Episcopali*, 754.

⁸⁰ FRANCISCUS PP., motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, 25.

approvata in forma specifica (come ad es. il motu proprio *Qua cura*, dato dal mio antecessore Pio XI in tempi ben diversi dai presenti)».⁸¹

Questi riferimenti ci fanno intendere che il romano pontefice ha voluto che le norme emanate con i due motu proprio regolassero in modo completo ed esaustivo l'ambito processuale matrimoniale canonico. Papa Francesco, quindi, ha impresso un'identità indelebile al nuovo processo matrimoniale frutto del suo pontificato e del senso di misericordia, giustizia, trasparenza e verità che egli ha voluto richiamare sin dal suo insediamento come sommo pontefice.

Prima dell'emanazione di questo *Rescritto* in riferimento al secondo testo succitato, si era creata una discussione in dottrina riguardo la vigenza del motu proprio *Qua cura* e il mantenimento dei tribunali ecclesiastici regionali italiani.⁸² Infatti il Pontificio consiglio per i testi legislativi in data 13 ottobre 2015, rispondendo a una domanda che era stata posta su tale argomento, aveva così argomentato: «Pertanto, le disposizioni del motu proprio *Qua cura* vigenti finora, sulla cui base sono stati poi adottati dall'episcopato italiano altri provvedimenti, anche di natura economica, devono ritenersi in pieno vigore».⁸³

Di segno diametralmente opposto, invece, era l'opinione del decano della Rota Romana che, come abbiamo visto, ha presieduto anche la commissione di riforma del processo matrimoniale. Mons. Pinto così si era espresso in un'intervista rilasciata a *L'Osservatore Romano* in data 8 ottobre 2015 (quasi una settimana prima rispetto alla risposta data dal Pontificio consiglio per i testi legislativi):

Questa legge riforma e riordina in pieno, *ex integro*, il processo matrimoniale, dando al vescovo il diritto di costituire il suo tribunale diocesano. Cade dunque la legge che prevede i tribunali regionali, esistenti del resto soltanto in alcuni Paesi. All'interno delle singole province ecclesiastiche i vescovi avranno invece facoltà di istituire, se lo riterranno utile, un tribunale interdiocesano con appello al tribunale del metropolita, fatta salva la possibilità di creare, a norma del diritto, tribunali interdiocesani di più province.⁸⁴

⁸¹ ID., *rescriptus ex audientia Sulla riforma del processo matrimoniale*, 8.

⁸² Per un inquadramento generale della questione si veda M. DEL POZZO, «L'organizzazione giudiziaria ecclesiastica alla luce del m.p. "Mitis Iudex"», in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (2015)36, 12-15.

⁸³ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Responsio n. 15157/2015*: www.delegumtextibus.va.

⁸⁴ Tale dichiarazione di mons. P.V. Pinto è presente in G.M. VIAN, «"Speranza e non paure". Intervista al Decano della Rota Romana sul nuovo processo matrimoniale», in *L'Osservatore Romano*, 8 ottobre 2015, 7.

Il *Rescritto* del romano pontefice, quindi, fa chiarezza e, sulla scia della dichiarazione del decano della Rota Romana, afferma che «ogni legge o norma contraria finora vigente, generale, particolare o speciale, eventualmente anche approvata in forma specifica (compreso il motu proprio *Qua cura*) è ormai abrogata o derogata».

Quindi c'è da chiedersi: questa affermazione come entra nel discorso sul giudice laico e cosa modifica? La risposta a tale domanda è stata già implicitamente data da noi precedentemente; bisogna ora esplicitarla con più chiarezza. I motu proprio (latino e orientale) modificano sostanzialmente (e non solo formalmente) la legislazione sul giudice laico.

Oltre alla non citazione delle Conferenze episcopali nel nuovo can. 1673 § 3 e al ruolo (riaffermato) del vescovo diocesano nell'organizzazione giudiziale, c'è da osservare che d'ora in poi ogni vescovo, in campo matrimoniale, non dovrà più far riferimento al can. 1421 § 2 o ai decreti delle Conferenze episcopali della propria nazione, ma solo ed esclusivamente al nuovo can. 1673 § 3 che è una norma di tipo universale.

Infatti, prima di tale riforma il vescovo diocesano possedeva sì un'autonomia nella gestione del tribunale diocesano (così come il *coetus* dei vescovi o il moderatore del tribunale interdiocesano) ma, per ciò che concerneva l'istituzione del giudice laico, doveva sempre relazionarsi alla normativa delle Conferenze episcopali. Tale decreto, come abbiamo visto, non era detto che acconsentisse alla presenza dei giudici laici nei tribunali ecclesiastici. Inoltre poco meno della metà delle Conferenze episcopali non hanno (a tutt'oggi) ritenuto opportuno legiferare su tale argomento. Da ciò risulta che il vescovo diocesano aveva potere di istituire tale ministero giudiziale laicale solamente qualora la Conferenza episcopale avesse legiferato e permesso l'integrazione del giudice laico nel collegio giudicante. Inoltre questa integrazione a norma del can. 1421 § 2 era permessa solo a un laico perché in caso contrario (cioè la presenza contestuale di due giudici laici nel collegio) ci sarebbe stata una nullità della sentenza di cui al can. 1620 n. 2 *CIC* 1983.

La riforma apportata dai due motu proprio, quindi, ha una valenza sostanzialmente innovativa: infatti il nuovo can. 1673 § 3 non modifica solamente il can. 1421 § 2 *pars* 2, ma ha ricadute giuridiche ed ecclesiali anche sul can. 1421 § 2 *pars* 1. Infatti, come abbiamo visto, non è più strettamente indispensabile il decreto della Conferenza episcopale per l'istituzione (in diocesi o nella provincia ecclesiastica) del giudice laico, ma tutto è lasciato alla sapiente cura pastorale del vescovo diocesano che, anche laddove la Conferenza episcopale non abbia predisposto per la nazione l'istituzione del giudice laico (e la conseguente possibilità di integrare il collegio giudicante), può, ormai, chiamare fino a due laici

a svolgere tale ministero giudiziale di partecipazione della potestà di governo nell'ambito del collegio giudicante. Ciò inoltre, dovrà essere fatto non «suadente necessitate» (così come previsto al can. 1421 § 2 *pars* 2), ma, non essendo specificata alcuna motivazione nel nuovo can. 1673 § 3 *pars* 2, potranno essere integrati due giudici laici nel collegio giudicante per qualsiasi tipo di motivo (non ultimo, rendere partecipi i laici della missione della Chiesa in virtù della ricezione battesimale del *munus regendi* di Cristo).

Viceversa si potrebbe avere anche il caso contrario, ossia del vescovo diocesano che non ritenga opportuno istituire laici quali giudici ecclesiastici pur in presenza di un precedente decreto della Conferenza episcopale che, invece, lo permetteva. Questa seconda opportunità, pur rispecchiando la libertà di governo pastorale del vescovo, non sembra conforme alla *ratio* del nuovo can. 1673 § 3 che, anzi, sembra incentivare (e in effetti incentiva) la presenza laicale nei tribunali ecclesiastici e nei collegi giudicanti in attuazione del senso di comunione ecclesiale e delle riflessioni teologiche e canonistiche scaturite dal concilio Vaticano II.

Quindi, a ben vedere, il portato del can. 1673 § 3 non riguarda semplicemente un «cambiamento meramente numerico» e quindi *quantitativo* (cioè la possibilità per due laici e non più uno solo di integrare il collegio giudicante), ma, per le ragioni fin qui addotte, si qualifica come una *svolta qualitativa* della normativa processuale sul giudice laico.

6.3. Quale futuro per il can. 1421 § 2 CIC 1983?

Quanto detto fin qui fa porre una domanda che non è di second'ordine, ma risulta essenziale per la comprensione del presente e del futuro del diritto canonico. Ci si può quindi chiedere: qual è il futuro del can. 1421 § 2 CIC 1983? Per rispondere a questa domanda si deve innanzitutto richiamare il can. 20 CIC 1983 che così stabilisce:

La legge posteriore abroga la precedente o deroga alla medesima, se lo indica espressamente, o è direttamente contraria a quella, oppure riordina integralmente tutta quanta la materia della legge precedente; la legge universale però non deroga affatto al diritto particolare o speciale, a meno che non sia disposto espressamente altro dal diritto.

Se poniamo in relazione questo canone alla riflessione da noi compiuta nel paragrafo precedente ci accorgiamo che la riforma processuale matrimoniale di papa Francesco, nel settore da noi studiato sul giudice laico, *deroga* alle disposizioni del can. 1421 § 2 e *abroga* le disposizioni dei decreti emanati dalle Conferenze episcopali (a prescindere dal loro effettivo contenuto). Questo vuol dire che, una volta di più, il can.

1421 § 2 CIC 1983 è *formalmente* ancora in vigore (perché riguardante la parte generale sia in ambito matrimoniale che in ambito penale), ma è *praticamente* un canone non attuato e quindi, per così dire, ormai *non utile o cogente* dal punto di vista giuridico.

Questo è dovuto al fatto che:

- 1) in *campo penale*: ciò che ha rilevanza (pur in presenza della possibilità di dispensa da parte della competente autorità ecclesiastica) sono le normative speciali emanate in questo settore (per esempio quelle della Congregazione per la dottrina della fede) che escludono la possibilità che un laico possa essere giudice penale ecclesiastico (di fatto derogando al can. 1421 § 2 nella *pars* 1 e quindi di conseguenza anche nella *pars* 2);
- 2) in *campo matrimoniale*: ciò che ha ormai rilevanza, dopo i motu proprio di papa Francesco, è il nuovo can. 1673 § 3 CIC 1983 che, come abbiamo visto, deroga all'intero can. 1421 § 2 CIC 1983.

Ciò premesso, ci chiediamo: è possibile una riformulazione del can. 1421 § 2 in chiave di conciliazione con le deroghe su esposte? A nostro avviso, conservare il can. 1421 § 2 così come è stato redatto nel 1983 non ha più un senso valido sia logicamente, sia ecclesialmente, sia canonicamente. Sarebbe molto più opportuno riformulare tale canone in termini più generali che richiamino le disposizioni che di fatto oggi lo derogano.

Una possibile proposta *de iure condendo* potrebbe portare a riformulare il can. 1421 § 2 CIC 1983 in questi termini:

È permesso che anche i fedeli laici siano costituiti giudici in ambito penale e matrimoniale, tenendo inoltre presente le disposizioni del can. 1673 § 3 e, per entrambe le materie, le norme presenti nel diritto particolare o speciale.

Nella formulazione sopra esposta, quindi, si compendiano tutte le esigenze di chiarezza e formalità affinché il can. 1421 § 2 non sia un canone di fatto perennemente derogato o addirittura abrogato, ma abbia una sua valenza (di portata generale) che ne mostri la rilevanza canonica.

Inoltre, al di là dell'aspetto meramente canonistico ed esegetico, le innovazioni del nuovo diritto processuale matrimoniale portano con sé una consapevolezza maggiore dell'essere laici nella Chiesa. Infatti è necessario che i *christifideles laici* si preparino debitamente a tale ministero in quanto la comunità ecclesiale e giudiziale ha bisogno di loro, della loro competenza, preparazione, vocazione e disponibilità al servizio alla Chiesa e a quel Cristo che li ha chiamati a partecipare alla vita del popolo di Dio.

Conclusione

Dall'analisi svolta in questa nostra riflessione emerge che la vita laicale non è né passiva (cioè solo improntata a ricevere i beni della salvezza dai chierici) né è un affannarsi per accaparrarsi posti che spettano ai chierici. Essere fedeli laici attivi significa prendere coscienza della propria chiamata all'interno della comunità ecclesiale (*hierarchica communio*) ponendo le proprie competenze, forze, intelligenze per un progetto comune, ossia il progetto di Dio sull'umanità. È solo in quest'ottica che l'attività giudiziale può essere vista nella sua realtà più profonda e vera: cioè come *pastorale giudiziale*. Infatti, la «giustizia nella Chiesa» deve avere una stretta connessione con la carità, la misericordia e la salvezza delle anime.

La ricerca della verità, che è alla base del giudizio ecclesiale, deve abbracciare una duplice strada per ogni membro (e non solo) dei tribunali ecclesiastici: la prima riguarda il verificare quanto la verità, nel cammino umano e professionale del fedele, abbia un ruolo decisivo e fondamentale. Riconoscersi uomini e donne viventi nella verità e protesi verso la verità fa sì che si ricerchi sempre la verità. La seconda strada è quella di approfondire i fatti e gli avvenimenti da presentare in giudizio a tal punto che essi parlino della verità e non di una *corruptio veritatis* (e quindi di una *corruptio iustitiae*) che indurrebbe a un giudizio iniquo. Tutto questo è il compito e la missione della Chiesa e dei *christifideles laici* come suoi membri attivi.

Per questo si può affermare che il fedele laico, che viene chiamato dall'autorità competente a svolgere il servizio di giudice nei tribunali ecclesiastici, è un vero giudice in quanto *partecipa* alla potestà di governo esercitata in tale ufficio e *coopera* (collabora) con gli altri giudici (chierici) affinché si persegua sempre la verità e si renda giustizia ai fratelli nella fede che cercano nel giudizio ecclesiale luce per la loro vita.



*Nel contesto della riforma di papa Francesco sul diritto processuale matrimoniale canonico risulta opportuno focalizzare l'attenzione su una delle innovazioni che hanno caratterizzano sia il motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* (per la Chiesa latina) sia il motu proprio *Mitis et misericors Iesus* (per le Chiese orientali). Tale innovazione è data dalla possibilità per «due giudici laici» di integrare il collegio giudicante. Per comprendere il perché di questa novità codiciale, è necessario far riferimento al contesto ecclesiologicalo (e non solo giuridico) che ha caratterizzato sia la promulgazione del can. 1421 §2 CIC 1983 sia del nuovo can. 1673 §3 CIC 1983. Infatti essere giudici laici nei tribunali ecclesiastici significa essere *Christifideles* nella Chiesa e per la Chiesa mettendo al servizio della comunità le proprie conoscenze giuridiche e la propria voca-*

zione laicale. Soltanto attraverso questo intreccio di umanità, vocazione e competenza è possibile perseguire la *salus animarum* quale *suprema lex* dell'ordinamento della Chiesa e la ricerca della verità (sostanziale e processuale) quale fine specifico del processo canonico.



*In the context of Pope Francis's reform regarding the nullity of marriage, it is important to focus on those innovations characterizing both the *motu proprio* *Mitis Iudex Dominus Iesus* and the *motu proprio* *Mitis et Misericors Iesus*. One of these innovations is the possibility that «two judges» may be laypersons in a collage of three judges. The reason why this is possible is the ecclesiological context where both the can. 1421 §2 CIC 1983 and the new can. 1673 §3 CIC 1983 were born. Actually lay judges are *Christifideles* in the Church and for the Church serving the community with their juridical knowledge and their lay vocation. Only when this connection of humanity, vocation and competence happens it is possible to pursue the *salus animarum* as *suprema lex* of the Church's juridical system and the research of substantial and procedural truth as a specific conclusion of the canonical process.*

GIUDICE LAICO – CHRISTIFIDELES – RIFORMA MATRIMONIALE –
DIRITTO CANONICO – VOCAZIONE LAICALE