



Andrea Zanotti

(ordinario di Diritto canonico nell'Università *Alma Mater Studiorum*
di Bologna, Dipartimento di Giurisprudenza)

Actus humanus e principio di responsabilità *

SOMMARIO: 1. Peccato e libertà - 2. Distinzione e contiguità tra foro interno e foro esterno: responsabilità morale e giuridica nel diritto canonico - 3. La teoria dell'*actus humanus* e la centralità ineludibile della responsabilità personale - 4. Il diritto canonico come ordinamento giuspubblico e la composizione armonica tra responsabilità attiva e passiva: qualche riflesso peculiare nella sfera privatistica - 5. La responsabilità nel diritto penale canonico - 6. Derivazione del potere e responsabilità nello *ius Ecclesiae* - 7. Responsabilità e collegialità - 8. Il dislocarsi atipico delle decisionalità e l'obsolescenza del principio di responsabilità.

1 - Peccato e libertà

«Al terzo piano, a giudicare dalle apparenze, l'appartamento immediatamente sottostante quello della vecchia era vuoto anch'esso: il biglietto da visita, fissato alla porta con dei chiodini, era stato tolto: partiti ...! Si sentiva soffocare. Per un attimo si chiese: "E se me ne andassi?". Ma non si diede risposta, e cominciò a tendere l'orecchio verso l'appartamento della vecchia: silenzio di tomba. Poi si pose di nuovo in ascolto verso il basso, verso la scala; ascoltò a lungo, attentamente ... Poi, guardandosi attorno per l'ultima volta, si riassettò, e tastò ancora una volta la scure dentro al cappio»¹.

Così il genio letterario di Fëdor Dostoevskij coglie Raskòlnikov, il protagonista del suo "Delitto e castigo" sulla soglia del non ritorno: nell'attraversamento di quell'attimo che precede l'omicidio dopo il quale nulla sarà più come prima. Proprio in quel momento si getta l'ultimo dado dell'azzardo nel quale si mette in gioco la libertà umana. La posta è elevatissima: la salvezza o la perdizione: non solo in questo mondo ma

* Per la cortesia dell'Autore e dell'Editore si pubblica (con qualche variante di carattere editoriale) il saggio introduttivo del volume, a cura di A. Zanotti, *Il principio giuridico di responsabilità*, Bononia University Press, collana Terminus, n. 1, Bologna, 2014, pp. 11-36.

¹ F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, trad. it. di P. Zveteremich, I, Garzanti, Milano, 1969, p. 83.



anche in quello contemplato dall'escatologia. È questo, della concezione cristiana, uno dei tratti salienti e significativi: l'uomo è concepito come essere libero, in grado di scegliere, di svolgere una parte consapevole nella storia. Anzi, di più: senza la possibilità connaturata all'uomo - perché concessagli da Dio all'atto della creazione - di sbagliare, di deviare dal Suo insegnamento e dalla Sua volontà, non avrebbe preso l'avvio alcuna Storia. L'affermazione del libero arbitrio fonda dunque, nella prospettiva cristiana, la possibilità vera di un riscatto dell'uomo dalla sua fragilità e dalla sua finitudine. Molta parte della riflessione di Sant'Agostino - centrale e imprescindibile sul punto - ruota intorno a questo snodo fondamentale, ponendo la testata d'angolo nella costruzione di una dottrina compiuta che incardina alla responsabilità personale le sorti e il destino di ogni uomo². Il manifestarsi del libero arbitrio s'incrocia, nel pensiero agostiniano, con la rilevanza rappresentata dall'ordine della grazia divina, senza il sostegno della quale anche la sforzo della volontà umana rischia di naufragare. Naturalmente la prescienza di Dio conosce gli esiti finali e dunque sa, nel suo precorrere il tempo della storia, chi riuscirà a salvarsi e chi è invece destinato alla perdizione eterna: ma questo sguardo di Dio che già prefigura e contempla l'ultimo dei giorni lascia tuttavia l'uomo completamente libero di scegliere tra il bene e il male³. E che cosa è il male nel pensiero agostiniano? Seguendo Origene, Agostino pensa che il male sia riconducibile all'incertezza del volere della creatura umana, per il quale essa tende a preporre i beni inferiori ai superiori. La volontà dunque si staglia in primo piano e diviene sia il fondamento del diritto di punire sia il presupposto di un giudizio finale nel quale possa essere riconosciuto e premiato lo sforzo di indirizzare al bene le nostre azioni⁴.

A queste latitudini si misura tutta la distanza del cristianesimo rispetto ad altre fedi religiose, per le quali la legge e il rispetto della legge rappresentano l'unica via che porta alla salvezza; ma si consuma anche la differenza con quelle impostazioni deterministiche, affermatesi definitivamente nel cristianesimo riformato e ricapitolate nel *De servo arbitro*: opera che si oppone al *De libero arbitrio* di Erasmo da Rotterdam che richiama l'intitolazione dell'opera di Sant'Agostino la quale, nella

² Cfr. E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Casale Monferrato, 1984, p. 82 e ss.

³ A. TRAPÈ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della Grazia*, Città Nuova, Roma, 2 voll., 1987-1990.

⁴ A. PINCHERLE, voce *Agostino*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. I, Istituto Giovanni Treccani, Milano-Roma, 1929, pp. 913-928 e, in particolare, p. 924.



spiritualità di Lutero, aveva lasciato tracce profonde ⁵. Per quest'ultimo, dunque, se Dio non avesse dato all'uomo la libera capacità di determinarsi, la stessa idea del punire non avrebbe fondamento nella giustizia. "La volontà - sostiene Agostino - è un movimento dell'animo, da nessuno imposto, volto a conseguire qualcosa o a non rinunciarvi"⁶. Ne consegue che non vi può essere colpa a prescindere dalla volontà: e in che cosa si risolve la decisione di orientare il proprio volere nella direzione sbagliata, cioè al male? Questo atteggiarsi del libero arbitrio sfocia nel peccato, nell'allontanarsi dalla volontà e dal disegno divino.

Libertà e peccato sono dunque due termini molto legati: ed entrambe rimandano alla necessità di esistenza e d'intervento dell'ordine della Grazia, unico in grado di riscattare l'uomo dalla sua caducità e dall'aver compromesso col peccato originale, secondo Agostino, la sua naturale destinazione alla salvezza eterna. È dentro questa dialettica che Raskòlnikov (e noi con lui) muove verso il proprio destino.

2 - Distinzione e contiguità tra foro interno e foro esterno: responsabilità morale e giuridica nel diritto canonico

Le cose sin qui dette ci aiutano forse a cogliere uno dei tratti caratteristici del diritto canonico che contribuisce a distinguerlo dai diritti secolari: l'articolazione, nel considerare le condotte umane, tra foro interno e foro esterno⁷. La distinzione, cioè, tra luogo della coscienza - dove si dirimono i conflitti infrasubiettivi (quelli che mettono cioè di fronte l'uomo e Dio) - e lo spazio tipico dove insorgono invece i conflitti intersoggettivi - quelli che pongono invece in contrapposizione due soggetti dell'ordinamento giuridico - non solo è peculiare del diritto canonico, ma radica nella storia dell'Occidente l'autonomia del momento giuridico da quello teologico.

⁵ AGUSTINUS, *De libero arbitrio libri tres*, PL 32. Si veda, in proposito, per tutti, E. BUONAIUTI, *Lutero*, Dall'Oglio, Milano, 1985, in particolare, pp. 49-90

⁶ AUGUSTINUS, *Retractationes*, I, c.XV, *Contra manicheos*, 3 (PL, 32, 609) : "Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adpiscendum". Su ciò cfr. G. LO CASTRO, *Responsabilità e pena. Premesse antropologiche per un discorso penalistico nel diritto della Chiesa*, in D. Cito (a cura di), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 2005, pp. 3-31, e, in particolare, pp. 10, 13.

⁷ Cfr. H. PREE, *Forum externum und forum internum. Zur Relevanz des Gewissensurteils im kononischen Recht*, in *Archiv für katholischen Kirchenrecht*, 168. Band, 1999, pp. 25-50 e, in particolar modo, pp. 33-36; P. ERDÖ, *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico*, in *Periodica*, 95 (2006), pp. 3-35, segnatamente pp. 3-13.



Per traslato, inoltre, quell'autonomia diviene, se letta sulla filigrana dei rapporti tra trono e altare, la premessa per una netta distinzione e per un rispetto reciproco tra l'ordine spirituale e quello temporale.

È dunque vero che il momento giuridico viene tenuto ben distinto dal momento morale: ma è vero anche, per il diritto canonico, l'assunto per il quale la soglia che separa la responsabilità morale da quella giuridica non è così larga. Conseguentemente, possiamo affermare come non esista un delitto che non integri anche la figura del peccato⁸. La contiguità tra foro interno e foro esterno si misurerà qui nella colpevolezza, dal momento che la volontà di infrangere le norme morali le quali reggono l'ordine del *forum poli* è la medesima che integra gli atti di trasgressione dell'ordine giuridico, misurabile dal diritto e da esso sanzionato come violazione del *forum fori*.

Così il diritto canonico rifugge dalla formalità tipica invece dei diritti secolari e rivela il suo radicamento in norme superiormente date, di derivazione divina, naturali o positive.

In questa prospettiva, la responsabilità giuridica implica sempre la responsabilità morale del soggetto agente, e la sua colpevolezza interiore diviene imprescindibile per l'imputazione della responsabilità penale: in questo senso è stato sostenuto che "la colpevolezza è il concetto equivalente, su di un piano soggettivo, al concetto di imputabilità"⁹.

L'imputazione morale prenderà consistenza, dunque, nell'ipotesi concretamente verificata nella quale un atto, cosciente, libero e volontario, contrario o conforme a una norma morale, sia attribuibile a un soggetto.

Nella tradizione e nella consuetudine teologica la commissione di un atto immorale viene spesso associata alla nozione di colpa: anche se concettualmente peccato e colpa possono benissimo non coincidere, come nel caso di peccati commessi a causa di errori incolpevoli. Dunque, in ossequio a un dovere di precisione, possiamo dire che la categoria di peccato è più vasta di quella di colpa, benché la questione non rivesta qui un'importanza particolare, dal momento che quando si parla di peccato

⁸ Così **D.SCHIAPPOLI**, *Diritto penale canonico*, in **E. PESSINA**, *Enciclopedia del diritto penale italiano*, I, Società Editrice Libreria, Milano, 1905, pp. 671-672: "... quindi il delitto è una azione od omissione, che si traduce nel mondo esterno, mentre il peccato comprende ogni infrazione alla legge divina, ma può essere un'azione interna od esterna, un semplice atto di coscienza od esteriore. Da questa differenza sorgono anche rapporti: in generale si può dire che ogni reato dev'essere prima peccato, nella genesi. Perché deve procedere dalla libertà individuale, ragione dell'imputazione, e nell'essenza, perché ogni lesione di diritto o torto è prima una lesione del dovere morale o peccato".

⁹ **A. D'AURIA**, *L'imputabilità nel diritto penale canonico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, p. 48.



non vi può essere dubbio alcuno sul fatto che ci stiamo muovendo entro il campo d'incidenza abitato dalla teologia morale¹⁰.

Ma più in generale – e uscendo per un momento dall'ambito del diritto penale nel quale torneremo più avanti – il concetto di responsabilità così come inteso nel diritto canonico, investe una sfera più ampia rispetto alla sola dimensione giuridica. Essa implica un coinvolgimento morale, di talché ogni condotta rappresenta il frutto di un giudizio etico sulla situazione data, coerente con i principi dell'appartenenza a una fede e non solo con l'osservanza formale di un precetto o con l'adempimento di un dovere¹¹.

A differenza delle grandi codificazioni che vedono la luce tra Otto e Novecento - le quali probabilmente rappresentano il compimento di quella parabola individualistica concepita ancora nel grembo della Riforma protestante - lo *ius Ecclesiae* non risolve l'idea di responsabilità solo nel diritto, ma si spinge a contemplare le conseguenze di una determinata condotta in relazione alla salvezza oltremondana: propria e altrui.

Qui la composizione armonica tra l'aspetto pubblico e quello privato dell'ordinamento tocca punti di sintesi assai diversi e caratterizzanti rispetto alle esperienze giuridiche secolari¹². Il confine non è rappresentato solo da ciò che la norma ritiene raccomandabile, indifferente, consentito o proibito: ma dal bene e dal male, dall'atteggiamento interiore con il quale gli atti vengono posti e il loro essere volti al perseguimento del fine supremo, la *salus animarum*¹³.

3 - La teoria dell'*actus humanus* e la centralità ineludibile della responsabilità personale

Ciò tuttavia non significa che le condotte siano semplicemente soggette a un libero apprezzamento basato sulla intenzionalità: viceversa, teologia e diritto hanno elaborato una teorica rigorosa ed esigente volta a prendere in considerazione, onde poterla giudicare, la responsabilità personale nel suo processo di formazione e di estrinsecazione. Essa risale, in larga parte,

¹⁰ Cfr. A. D'AURIA, *L'imputabilità*, cit., p. 47.

¹¹ D. SCHIAPPOLI, *Diritto penale canonico*, cit., pp. 705-706

¹² Cfr. R. MAZZOLA, *La pena latae sententiae nel diritto canonico. Profili comparati di teoria generale*, Cedam, Padova, 2002, p. 133 e ss.

¹³ P. FEDELE, *Utrum definiri posset lex ecclesiastica ex ordinationis ad bonum commune*, in *Periodica*, 1977, p. 549 e ss.



al pensiero di San Tommaso e fornisce una griglia di ascisse e ordinate lungo le quali poter interpretare e classificare i comportamenti umani: sezionarli prima nelle loro sfaccettature più riposte per poterli poi interpretare correttamente.

E, preliminarmente, si distingue l'*actus humanus* dall'*actus hominis*. La seconda tipologia di azioni accomuna in qualche modo tutti le creature, anche quelle non razionali, dal momento che anche gli animali perseguono, secondo una conoscenza puramente materiale, ciò che desiderano con atti dettati da una tendenza immediata, non riflessa. Allo stesso modo quando l'uomo si muove per istinto spontaneo (il battere le palpebre o lo stendere le mani in caso di caduta, per stare a due esempi), egli pone in essere certamente un *actus hominis* (nel senso di poter essere a lui riferito) ma non un *actus humanus*, intendendosi con questo secondo lemma un'azione, cioè, tipicamente umana¹⁴. Essa, viceversa, viene dunque riferita specificamente a quella forma dell'agire derivante dalla consapevolezza razionale e dalla libera volontà: e del quale, dunque, l'uomo (e solo l'uomo) viene considerato pienamente responsabile. Si definisce dunque come atto umano quello liberamente voluto e fondato su due elementi determinanti: l'elemento intellettuale e l'elemento volontario.

Per quanto riguarda il primo, se è vero che l'atto umano si sostanzia in un'azione liberamente voluta, esso presuppone la conoscenza, secondo l'adagio "*nihil volitum nisi praecognitum*". La conoscenza del valore precede, dunque, il movimento della volontà, il cui oggetto formale è il bene in quanto tale. Ma ogni oggetto creato (e dunque limitato, ambivalente, buono e cattivo a un tempo) è di per sé indifferente dinanzi al bene in quanto tale: ed è per questo che la nostra volontà non può essere determinata dagli oggetti che cadono sotto la sua percezione nel momento del suo manifestarsi, ma deve, invece, operare da sé stessa delle scelte basandosi sulla comprensione, vuol dire dopo aver conosciuto e afferrato un oggetto nel suo valore¹⁵. Ma, a sua volta, la medesima conoscenza umana - a differenza di quella creatrice di Dio - è alimentata dal reale: motivo per il quale, secondo il procedere tomista, "lo spirito che conosce accoglie la sua misura dalle cose, cioè la conoscenza umana è vera non da se stessa, ma perché e in quanto concorda con il reale¹⁶".

¹⁴ F. BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, Queriniana, Brescia, 1981, p. 48.

¹⁵ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando Editore, Roma, 2001, p. 393.

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 93, a.I, ad 3 Ex Typographia Forzani, Roma, 1894, p. 661: "... intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus ..."



Se per un verso dunque la realtà delle cose determina la ragione (teoretica), dall'altra parte è la ragione stessa (pratica) a determinare il volere e l'agire.

La fase intellettuale si estrinseca almeno in tre sequenze: nell'attenta osservazione dell'uomo nel suo primo determinarsi all'azione, nel considerare poi la natura dell'atto, e nel giudicare, infine, se esso debba tradursi in prassi.

Per quanto concerne invece il secondo elemento, quello della volontà, esso è ontologicamente costitutivo dell'atto umano: ogni *actus* propriamente *humanus* è a fortiori *volontarius*, e questa qualificazione va tenuta ben distinta da ciò che invece chiamiamo *volitum*, il voluto, indicando con questa parola l'effetto di una volontà esercitata. L'*actus voluntarius* può essere classificato, sotto il profilo della conoscenza, *perfectum* quando è posto con consapevolezza chiara e pieno consenso della volontà, o *imperfectum* quando o non è ben meditato o viene posto senza un'adesione piena della volontà. Se esso viene considerato invece dall'angolo prospettico del *volitum* si può distinguere in *volontarium directum*, quando l'intenzione ha raggiunto l'effetto al quale l'azione era direttamente e principalmente intesa o *volontarium indirectum*, laddove la condotta abbia sortito un effetto previsto ma non desiderato¹⁷.

La teoria dell'*actus humanus*, poi, non ignora una serie d'influssi, generali (ambiente circostante, ereditarietà, genere ...) e particolari (inavvertenza, ignoranza, violenza fisica e morale ...) che hanno un'incidenza importante nel determinarsi dell'agire umano e che si sono arricchite nel corso di un lungo turno di tempo, dalla formulazione contenuta nella *Summa Theologica*, di apporti e di costruzioni dottrinali fondamentali nello sviluppo della scienza giuridica. Il loro sedimento può essere letto, in qualche modo, come il prodromo della teoria delle esimenti che tanta rilevanza riveste nella dogmatica giuridica secolare¹⁸.

Se ora riguardiamo invece l'atto umano non più con l'occhio del giurista ma con quello del teologo morale, non possiamo esimerci dal riflettere su cosa implichi la sua definizione, già ricordata, per la quale esso si qualifica come libero.

¹⁷ F. BÖCKLE, *I concetti*, cit., p. 50; A.J. KATOLO, *L'analisi etica della responsabilità*, in AA. VV., *La nozione di responsabilità tra teoria e prassi*, a cura di G.P. Calabrò, Cedam, Padova, 2010, pp. 3-11.

¹⁸ E. VOLTERRA, O. VANNINI, voce *Reato*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVIII, Istituto Giovanni Treccani, Milano-Roma, 1935, pp. 941-948 e, in particolare, p. 947.



È del tutto evidente, nel linguaggio del moralista, che libertà non coincide con l'arbitrio e neppure può essere intesa come semplice mancanza di norme.

Viceversa, l'uomo, in quanto immagine di Dio, è inserito nell'ordine della creazione e della salvezza: e ogni suo atto è in relazione necessaria con tale ordine. L'adeguamento della condotta a questo ordine, voluto da Dio, integra il profilo della moralità. È dunque morale quell'atto libero e razionale dell'uomo che si pone come conforme all'ordinamento stabilito da Dio¹⁹. Con il suo agire nella storia, dunque, l'uomo partecipa alla *divina ratio*, alla ragione divina. Solo attraverso l'*imago Dei* traspare la Legge Eterna che risplende luminosa in ognuno di noi: "*impressio divini lumini in nobis*²⁰". Ed è questa luce che rende possibile la distinzione tra bene e male: e proprio in ciò vanno individuate la funzione e l'efficacia della legge naturale, per mezzo della quale l'uomo diviene "*providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*²¹".

L'espressione di San Tommaso, straordinariamente densa ed efficace, illumina qui, nella prospettiva da lui tracciata, tutto il significato del principio di responsabilità così come si è venuto enucleando nella teoria dell'*actus humanus*: l'agire dell'uomo altro non è se non una partecipazione attiva e indispensabile al disegno della divina provvidenza al quale egli stesso appartiene.

Così, in Tommaso d'Aquino, l'ordine della Grazia e l'ordine della Storia convergono a unità, indicando la via della salvezza proprio nella nobiltà e nella possibile grandezza dell'agire umano, chiamato a collaborare al disegno divino.

La teoria tomista dell'*actus humanus* rappresenta uno dei punti più alti della parabola segnata dall'umanesimo cristiano, con quel suo incardinare in un luogo teologico altissimo il principio di responsabilità personale: ineludibile e irrinunciabile proprio perché nel suo esercizio rifulge quella scintilla del divino, quell'essere partecipe di un disegno più alto che tocca il destino umano ed eterno di ogni creatura razionale.

¹⁹ M. RHONHEIMER, *Legge naturale*, cit., pp. 239-247.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a.2, p. 651.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II q. 91, a.2, p. 650, Su ciò vedasi R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano-Grafiche Dehoniane, Bologna, 2000, p. 579 e ss.



4 - Il diritto canonico come ordinamento giuspubblico e la composizione armonica tra responsabilità attiva e passiva: qualche riflesso peculiare nella sfera privatistica

Per questa via ogni *christifidelis* acquista, nello *ius Ecclesiae*, significato per sé, trovando al contempo collocazione, senza contraddizione e riducendo il molteplice a unità, dentro a un ordinamento, quello canonico, per sua stessa natura giuspubblico.

Se è vero infatti che il fine ultimo della Chiesa è rappresentato dalla salvezza oltremondana delle anime, di ogni singola anima, è pur vero, d'altra parte, che al fondo del suo edificio giuridico si individuano ontologicamente tre nozioni: quella di popolo (l'insieme organico delle individualità in gioco), quella di comunità (caratterizzata dai vincoli di solidarietà e di carità) e quella di società compaginata dal diritto²².

In questa dialettica trovava spazio, nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo appena trascorso, il dibattito, tutto interno alla canonistica, riguardante la definizione dell'ordinamento giuridico della Chiesa: se esso, cioè, potesse essere traguadato come un ordinamento a base privatistica (stante il fatto che la salvezza dell'anima rappresenta, prima di ogni altra cosa, un supremo interesse individuale, privato, come sosteneva Pietro Agostino D'Avack²³) o essere classificato come un ordinamento eminentemente giuspubblico (vista la vocazione sociale della Chiesa e la valenza pubblica sia del peccato che della grazia, come perorava Pio Fedele²⁴). A ben vedere questa estremizzazione delle posizioni serviva a porre un paradigma di comprensione più acuto del diritto canonico, arrivando sulla scorta di queste riflessioni a comprendere con maggiore nitore di contorni la radice profonda di alcune stranezze della normazione ecclesiastica che proprio nell'*inaequalitas* dei suoi soggetti di diritto celebra la composizione tra l'irripetibilità di ogni singola persona e il suo apporto carismatico alla collettività e nell'*aequitas* il tentativo di far coincidere verità e giustizia²⁵.

²² Cfr. P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, ed. it. curata da G. Lo Castro, Giuffrè, Milano, 1985, pp. 5-6.

²³ P.A. d'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1980, p. 27.

²⁴ P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Cedam, Padova, 1962, p. 34.

²⁵ Sulla identificazione di *aequalitas* con *aequitas* nel Decreto di Graziano e nei glossatori bolognesi si veda C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 112-113; cfr. anche A. PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Giappichelli, Torino, 1997, p. 35 e ss.; più in generale, P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Cedam, Padova, 1941.



In questo senso la stessa accezione di responsabilità personale acquista una profondità di campo diversa rispetto a quella conosciuta negli ordinamenti secolari. Essa si atteggia qui non solo in senso passivo come comportamento rispettoso di obblighi prestabiliti dall'ordinamento, ma anche in senso attivo, come l'assunzione in positivo di doveri volti alla realizzazione di una salvezza personale e comunitaria²⁶.

Ciò implica alcune conseguenze e peculiarità nell'ordinamento canonico, enunciante anch'esso, al can. 128 del codice di diritto canonico (cic), l'obbligo di riparare i danni provocati da *chiunque illegittimamente con un atto giuridico, anzi con qualsiasi atto posto con dolo o con colpa, arreca danno a un altro*. Tale principio viene poi esteso, per il can. 57 cic, anche ai danni provocati dalla amministrazione ecclesiastica nell'esercizio delle sue funzioni. La formulazione del canone 128 accoglie dunque la distinzione civilistica tra responsabilità derivante da un atto giuridico (contrattuale o amministrativo) e, classicamente, responsabilità extracontrattuale (qualsiasi atto posto con dolo o colpa).

Per quanto attiene al profilo della colpa può rilevare, secondo la giurisprudenza, anche una "*culpa levissima*" (mancata diligenza anche minima)²⁷: per quanto concerne invece il dolo, esso viene per lo più identificato, in maniera specifica, nella "*deliberata voluntas violandi*"²⁸. Sin qui, dunque, il solco nel quale ci si muove mostra - come accennato - un parallelismo plausibile con gli ordinamenti secolari. Ove si voglia cogliere invece una più spiccata specificità, la nostra attenzione deve spostarsi dal profilo dell'agente a quello del danno causato. Ancora negli anni Sessanta del secolo appena trascorso, la dottrina civilistica, e in particolare quella italiana, si attestava su di una testa di ponte che identificava il danno solo attraverso un apprezzamento patrimoniale puro e semplice: in un rapporto di scambio che riguardava esclusivamente il ripristino dell'originaria computazione materiale tra danneggiante e danneggiato²⁹. Nella tradizione canonistica, invece, il concetto di danno risulta assai più ampio e composito di quello attinente alla lesione della sfera puramente

²⁶ Cfr. **M. d'ARIENZO**, *Il concetto giuridico di responsabilità. Rilevanza e funzione nel diritto canonico*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2012, p. 117; **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto canonico*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 2009, p. 81 e ss.; **P. BELLINI**, *Del primato del dovere. Introduzione critica allo studio dell'ordinamento generale della Chiesa cristiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 215 e ss.

²⁷ Cfr. **M. d'ARIENZO**, *Il concetto*, cit., p. 106. Di diverso avviso **A. D'AURIA**, *L'imputabilità*, cit., p. 124.

²⁸ Cfr. **G. PELLEGRINI**, *Jus Ecclesiae Poenale*, I, Napoli, 1962, p. 82 e ss.

²⁹ **F. MESSINEO**, *Manuale di diritto civile e commerciale*, V, Giuffrè, Milano, 1957, p. 550 e ss.



patrimoniale ed economica, allargandosi a valutare lesioni di altro genere (psicologica, spirituale, morale) prodottesi nella sfera giuridica altrui. Ciò implica che la riparazione, sia in forma specifica che generica, sia non solo commisurata e il più vicina possibile alla natura del bene o dell'interesse leso: ma comporta, ulteriormente, che essa sia volta alla reintegrazione di una situazione più vasta sulla cui scena non esistono solo, in una sorta di rappresentazione di soggettività isolate e belligeranti, il danneggiante e il danneggiato, ma una comunità nella quale i comportamenti dei singoli si inscrivono e hanno un peso specifico in relazione a tutti gli altri fedeli³⁰. Questa diversa prospettiva, in certo modo, sembra essere stata antesignana di un movimento tutto interno alla dottrina civilistica italiana: il che ha implicato, soprattutto nell'ultimo decennio, una progressiva minore attenzione al profilo della contrattualità o extracontrattualità della responsabilità, per spostarsi progressivamente invece a considerare, più che il colpevole, la vittima³¹. È qui che l'entità dell'offesa arrecata agli interessi del danneggiato si è allargata ad abbracciare una nozione di persona assai più larga e non riconducibile alla sua rilevanza in senso patrimoniale. Beninteso, ogni danno di qualsivoglia genere è suscettibile di essere tradotto in moneta: ma è il contesto nel quale la responsabilità si iscrive a mutare di segno e a essere letta non più solo ed esclusivamente sotto l'egida dell'individualismo di matrice liberal-borghese ma sulla filigrana dell'articolo 2 della Costituzione, per il quale la Repubblica richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale. È una nozione più articolata, ricca e complessa di persona, dunque, che conduce a rileggere costituzionalmente il danno patrimoniale e non patrimoniale.

“La vittima deve essere protetta non soltanto, quando il suo patrimonio risulti pregiudicato, ma anche quando la sua psiche, la sua socialità e la concorrenza del vivere risultino compromesse. La vittima, dunque, deve essere protetta anche per le conseguenze di carattere non patrimoniali, purché siano ritenute socialmente apprezzabili”³².

³⁰ A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1999, p. 35 e ss.

³¹ F. GALGANO, *La commedia della responsabilità civile*, in *Riv. critica dir. privato*, 1987, p. 191 e ss.

³² Cfr. M. FRANZONI, *La responsabilità civile: dalla punizione alla riparazione*, nel volume a cura di A. Zanotti, *Il principio giuridico di responsabilità*, cit., p. 51 e ss.



Questa prospettiva contribuisce a far emergere la rilevanza, ai fini dell'inverarsi di un danno, anche degli interessi legittimi nonché dell'allargamento dell'incidenza della responsabilità oggettiva³³.

In termini più generali, questa maggiore attenzione alla dimensione personale sembrerebbe far supporre una sorta di convergenza tra gli indirizzi assunti dall'ordinamento italiano e lo *ius Ecclesiae*, novato, nel 1983 da una codificazione che si ispira, dichiaratamente e non secondariamente, ai valori proclamati dal Concilio Vaticano II, non ultimo quello riferentesi a una nozione di persona assai ricca e articolata³⁴. In realtà sembra a tratti di poter individuare nell'accezione di violazione d'interessi non patrimoniali accolta dalla dottrina civilistica, una richiesta di riconoscimento alla libera volizione individuale più che l'esigenza di ripristinare la lacerazione di un tessuto sociale compromesso da un danno inferto. La coincidenza degli indirizzi, volendo spingere fino in fondo uno sguardo esigente nel decifrare le linee evolutive di un sistema normativo, è solo apparente. Viceversa nel diritto canonico, infatti, continua a campeggiare sempre in primo piano - e non potrebbe essere diversamente - la realizzazione di un ordine di giustizia nel quale il bene individuale coincide con il *bonum Ecclesiae*, agendo l'*iniustitia* come elemento di scandalo che coinvolge tutta la comunità e non solo il singolo e la lesione del suo proprio e specifico interesse³⁵. La riparazione del danno, dunque, non è qui riconducibile a una pura matrice privatistica, ma è sempre volta a ristabilire un equilibrio armonico non solo tra danneggiato e danneggiante ma anche tra costoro e tutti quelli che, con loro, cercano di adempire al fine della Chiesa, giacché nessun fedele agisce per se stesso e nella solitudine della sua volizione³⁶.

³³ Cfr. F. MASTRAGOSTINO, *Esercizio illegittimo della funzione amministrativa e principio di responsabilità*, nel volume a cura di A. Zanotti, *Il principio giuridico di responsabilità*, cit., p. 67 e ss. Circa l'estensione della responsabilità oggettiva si veda R. MAZZON, *La responsabilità civile. Responsabilità oggettiva e semiogettiva*, Utet, Torino, 2012.

³⁴ Cfr. Costituzione Conciliare *Gaudium et Spes*, n. 1, 12 e ss., in *Enchiridion Vaticanum*, Documenti del Concilio Vaticano II, Bologna, 1981, pp. 791-803.

³⁵ V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Libro VI, Roma, 2008; V. DE REINA, *Observaciones sobre el derecho penal canonico*, in *Ius canonicum*, 2 (1962), p. 641; J. ARIAS, *Principios basicos para la reforma del derecho penal canonico*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico (Roma, 14-19 gennaio 1970), Milano, 1972, p. 7 e ss.

³⁶ Cfr. P. FEDELE, *Introduzione al diritto canonico*, 2^a ed., Multigrafica Ed., Roma, 1979, p. 23: "... la tutela giuridica non si riferisce ad interessi e fini degli uomini considerati *uti singuli*, ma si riferisce ad un interesse e ad un fine superiore, spirituale, soprannaturale di fronte al quale gli uomini non possono essere considerati che *uti universi*".



5 - La responsabilità nel diritto penale canonico

Le cose sin qui dette convergono anche nell'ambito penalistico del diritto della Chiesa a configurare la responsabilità personale con alcuni tratti di irripetibile originalità.

A partire, prima di tutto, dall'oggetto della tutela garantita dal diritto.

Il compito di custodire e preservare il bene della comunione ecclesiale ne spiega in larga parte l'impianto, dove trovano ampio spazio concetti propri della tradizione giuridico-morale della Chiesa. Per questa via in esso trovano cittadinanza altre preoccupazioni, di segno non giuridico ma pastorale, avendo contezza di rappresentare, la repressione penale della Chiesa, l'ultima istanza percorribile dopo il fallimento di altri sistemi di persuasione e di promozione della concordia³⁷.

D'altro canto, va tenuta presente la seconda colonna d'Ercole del sistema rappresentata dalla necessaria riconducibilità di ogni comportamento anti-giuridico a un *dominus*, così come enunciato in termini generali in precedenza, laddove ci si è soffermati sulla rilevanza della teoria dell'*actus humanus*, essendo e rimanendo lo *ius Ecclesiae* un diritto antropologicamente orientato³⁸.

Anzi: abbiamo esplorato in precedenza la distinzione ma anche il legame tra foro interno e foro esterno, tra morale e diritto: ragione per la quale questa relazione si traduce in un nesso molto stretto tra imputabilità giuridica e imputabilità morale. In questo senso va inteso il brocardo "*nullum crimen sine culpa*", il quale rivela come ogni delitto si fondi su di una colpa morale: e, dunque, possiamo concluderne che l'imputabilità morale si qualifica come un presupposto dell'imputabilità giuridica³⁹.

Se dunque l'imputabilità investe la relazione tra l'atto posto e il soggetto agente, la responsabilità in senso proprio considererà invece il rapporto tra l'agente e un terzo per ciò che egli ha commesso. Da un diverso angolo di visuale, l'imputabilità può essere anche definita come una proprietà dell'atto posto: e, più precisamente, come la proprietà per la quale esso viene ascritto come delitto a un determinato agente che viene dunque assoggettato alla potestà coattiva dell'ordinamento giuridico della Chiesa⁴⁰. La violazione dell'ordinamento penale pone quindi in capo

³⁷ In questo senso **A. D'AURIA**, *L'imputabilità*, cit., p. 223.

³⁸ **A. D'AURIA**, *L'imputabilità*, cit., p. 223.

³⁹ **A. GUNTHER**, *Chiamata e risposta*, trad. it., I, ed. Paoline, Alba, 1974, p. 528.

⁴⁰ **F. ROBERTI, P. PALAZZINI**, voce *Imputabilità*, in *Dictionarium morale et canonicum*, I, Romae, 1963-1\965, p. 794.



all'uomo una responsabilità della quale dovrà rispondere sia davanti a Dio che davanti agli uomini.

Ciò detto, la distinzione tra i due fori, *forum poli* e *forum fori*, ci permette anche di discernere la nozione d'imputabilità criminale e la susseguente responsabilità penale, che ha a oggetto solo e unicamente l'atto esterno compiuto in violazione di una norma positiva penale. Esso viola un ordine giuridico e sociale e pone in capo al soggetto una responsabilità che sarà valutata da un tribunale umano: e una volta approdato dinanzi a un giudice, l'intenzione con la quale esso è stato posto non conterà più, rilevando, in quella sede, solo la constatazione del fatto esterno⁴¹.

Tanto ciò è vero, che il can. 1321 § 3 della codificazione canonica vigente introduce una presunzione d'imputabilità, laddove si afferma: "*posita externa violatione, imputabilitas praesumitur, nisi aliud appareat*". Ciò che viene posto così in primo piano, in qualche modo semplificando il compito del giudice, è la verifica del nesso causale che lega l'avvenuta, esterna violazione della legge e il soggetto imputato, presumendo – laddove non vi siano altre circostanze esterne che rilevano in senso contrario – che egli sia imputabile sia dal punto di vista morale, psicologico e giuridico⁴².

I tre elementi che devono sussistere perché la Chiesa possa far luogo al suo nativo e proprio (can.1311) *ius puniendi* sono la violazione esterna di una legge o di un precetto (oggettivo), la sanzione canonica annessa (giuridico-legale) e la grave imputabilità (soggettivo)⁴³.

Quest'ultimo tassello, quello cioè soggettivo, interessa particolarmente in questa sede proprio come cartina di tornasole attraverso la quale misurare la distanza tra il diritto canonico previgente e l'attuale per un verso, e l'accentuata diversità rispetto ai diritti secolari per altro verso.

Per quanto concerne il primo aspetto ci pare di poter notare come il cic del 1917 – il quale peraltro procedeva a un'opera definitiva delle nozioni, ad esempio, di delitto o di dolo che non rinveniamo nella codificazione attuale⁴⁴ - si limitasse a richiedere, al can. 2195, la "*moraliter imputabilis legis violatio*", mentre l'attuale dizione del can. 1321 § 1 impone

⁴¹ G. MICHIELS, *De delictis et de poenis*, vol. I *De delictis*, Ed. Desclée, Parisiis, Tornaci, Romae, Neo Eboraci, 1961, pp.106-107.

⁴² M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Ediurcla, Roma, 1994, p. 396 e ss.

⁴³ A. D'AURIA, *L'imputabilità*, cit., p. 67.

⁴⁴ A. D'AURIA, *L'imputabilità*, cit., p. 67.



che il soggetto debba essere “*graviter imputabilis ex dolo vel ex culpa*”.

Già da questi accenni si può notare come il diritto penale canonico nel post-concilio abbia cercato di edulcorare i propri accenti per lasciare spazio, come già abbiamo accennato, ad altri strumenti di recupero dell'errante, mitigando e contenendo, anche quantitativamente, le norme penali e restringendo, come nel caso dell'introduzione del *graviter* parlando dell'imputabilità, le maglie della propria capacità di punire, esercitandola proprio quando non vi sia altra possibilità di scelta e dove altri mezzi di emendamento personale e di riparazione comunitaria non avessero sortito effetto alcuno⁴⁵.

Non è certo questa la sede per approfondire diffusamente la nozione di dolo e colpa in senso canonistico: ci bastino alcune brevissime osservazioni *a latere*, utili nel formare l'architettura complessiva del nostro ragionamento.

Il dolo, al di là di tutte le sue possibili qualificazioni e varianti analitiche e sistematiche, viene qui richiesto proprio per integrare la piena e diretta consapevolezza di una volontà criminosa indirizzata a porre in essere un atto esterno che si sa essere contrario alla legge e produttivo di effetti antiggiuridici. Di qui la scultorea e insuperata formula del can. 2200 del codice pio-benedettino: “*Dolus heic est deliberata voluntas violandi legem.*”. Questa nozione di dolo sottende quindi il pieno concorso del momento intellettuale e di quello volitivo, inscrivendosi dunque perfettamente nel grembo di quell'*actus humanus* del quale sopra abbiamo parlato e secondo la cui teoria solo un uomo in grado di *intelligere* e libero può commettere un delitto. Certamente poi anche la dottrina canonistica entra a distinguere e discettare tra dolo diretto e indiretto, generico e specifico, determinato e indeterminato, eventuale, perfetto e imperfetto⁴⁶: ma a noi, in questa sede, interessa soprattutto rilevare come la scelta operata dal legislatore canonico – distinguendosi da quello che aveva dato vita al codice previgente – sia stata sì quella di individuare nel canone 1321 le due fonti dell'imputabilità, cioè dolo e colpa; ma di considerare poi rilevante, ai fini della punibilità del delitto, il solo dolo, mentre la colpa lo diviene solo nei casi previsti dalla legge o dal precetto⁴⁷.

Afferma infatti il canone 1321 § 2: “*Poena lege vel precepto statuta is tenetur, qui legem vel praeceptum deliberate violavit: qui vero id egit ex omissione*

⁴⁵ V. DE PAOLIS, *Le sanzioni nella Chiesa*, in AA. VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1992, p. 449.

⁴⁶ Cfr. G.J. PELLEGRINI, *Jus Ecclesiae Poenale*, vol. I, *De delictis*, M. d'Auria Pontificius, Napoli, 1962, p.82 e ss.

⁴⁷ A. D'AURIA, *L'imputabilità*, cit., p. 75.



debitae diligentiae, non punitur, nisi lex vel praeceptum aliter caveat".

Qui registriamo il fatto che il legislatore postconciliare opera una scelta di politica legislativa che lo distanzia sia dalla codificazione previgente sia dall'impostazione dei diritti secolari. Da un lato risulta evidente l'atteggiamento di benevolenza verso il reo: dall'altro emerge il tendenziale sfavore con il quale esso guarda al diritto penale, mitigandone l'approccio e persino indebolendo la norma penale col circoscrivere la punibilità (non l'imputabilità) solo per i delitti dolosi⁴⁸. È peraltro da notare – sia detto qui solo per inciso – come la tendenza attuale, in una temperie culturale assai diversa da quella che aveva caratterizzato il Concilio Vaticano II e gli anni subito successivi, sia quella di riconsiderare l'utilità dello strumento penalistico recuperandone ruolo e funzioni⁴⁹. Sappiamo che la colpa, anche nel diritto penale canonico, conosce tutta una gamma di graduazioni che possono fondarsi, classicamente sui due pilastri della negligenza e dell'ignoranza. E, secondo la dottrina canonistica, al modularsi della negligenza tra i poli della *gravissima negligenza*, confinante col dolo, e della *negligentia levissima* che difficilmente poteva essere imputata, corrispondeva un'elaborazione altrettanto complessa circa i modi di estrinsecarsi dell'ignoranza, totale e parziale, colpevole o incolpevole, vincibile e invincibile con l'allegato corollario di adeguamento delle sanzioni a questa scala di gravità⁵⁰.

Tutte queste distinzioni erano già adombrate, esplicitamente o in *nuce*, nella lettera del canone 2199 del codice del 1917, che così scolpiva:

"Imputabilitas delicti pendet ex dolo delinquentis vel ex eiusdem culpa in ignorantia legis violatae aut in omissione debitae diligentiae; quare omnes causae quae augent, minuunt, tollunt dolum aut culpam, eo ipso augent, minuunt, tollunt delicti imputabilitatem".

Ora, a ben vedere, se la colpa può essere definita come una negligenza che conduce un soggetto a violare la legge seppure in modo non direttamente volontario, risulta comprensibile la scelta operata dal legislatore nel nuovo codice, canone 1321 § 2, di ricondurre nell'unico

⁴⁸ Cfr. F. COCCOPALMERIO, *La normativa penale della Chiesa*, in AA. VV., *La normativa nel nuovo codice*, Queriniana, Brescia, 1985, L. MUSSELLI, 1917-1983. *Per un raffronto tra le due codificazioni nel diritto penale canonico*, in AA. VV., *Comunità ecclesiale e devianza. Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico. Atti del XX Congresso dell'Associazione Canonistica Italiana, 12-15 settembre 1988*, Roma, [s.d.], p. 30 e ss.

⁴⁹ Cfr. J.I. ARRIETA, *El proyecto de revisión del Libro VI del Código de Derecho Canónico*, in *Anuario de derecho canónico*, 2, 2013, p. 211 e ss.

⁵⁰ A. D'AURIA, *L'imputabilità*, cit., p. 97 e ss.



concetto di omissione di debita diligenza anche l'ipotesi di colpevole *ignorantia iuris*⁵¹. L'altra variazione assai significativa, ripetiamo, è quella riconducibile alla scelta non di punire con pene più miti i delitti colposi (come era nel codice pio-benedettino), ma di non punire proprio, in via generale, i delitti colposi. Qui il diritto canonico si allontana molto dall'ispirazione dei diritti secolari, non privilegiando nella repressione delle condotte gli orientamenti o gli effetti antisociali, ma pretendendo, perché si dispieghi la *potestas puniendi* della Chiesa, che ogni delitto sia fondato su una trasgressione soggettivamente e oggettivamente grave dell'ordine morale, di talché "nessuno possa essere considerato penalmente colpevole e punito se neanche di fronte a Dio si è chiamati a rispondere"⁵².

Ne discende che nessuna condotta anti-giuridica può essere ascritta a chi non era responsabilmente partecipe di quanto ha fatto: e in questo senso trova una sua collocazione veritativa, dentro il perimetro segnato dallo *ius Ecclesiae*, la definizione elaborata dalla dogmatica secolare per la quale il dolo rappresenta la forma tipica della volontà colpevole⁵³. Detto questo, rimane intatto il vallo incolumabile già segnalato tra i due ordinamenti, il civile e il canonico, e che risulterà immediatamente chiaro laddove si ponga mente al fatto che in quest'ultimo non c'è diritto di cittadinanza per la responsabilità oggettiva quale fonte di imputabilità penale ed è preclusa la possibilità di ricondurre al reo gli effetti preterintenzionali del delitto⁵⁴.

E anche per quel che concerne la concezione e l'irrogazione delle pene - a differenza di quanto accade nei diritti secolari - qui non si staglia in primo piano la difesa dell'ordine sociale e dei valori sui quali esso si è venuto formando: bensì l'esigenza di emendare e convertire il peccatore-colpevole⁵⁵. Ma la necessaria composizione tra bene individuale e bene comune postulata dal fine ultimo della Chiesa comporta anche la riparazione delle conseguenze del delitto non solo in foro interno ma anche in foro esterno, vuol dire sul piano specificatamente ecclesiale e sociale. Coerentemente, quindi, il canone 1341 del codice vigente individua una pluralità di funzioni della pena: l'emendamento del reo, il

⁵¹ A. D'AURIA, *L'imputabilità*, cit., p. 97 e ss., segnatamente, pp. 132-133.

⁵² Cfr. P. PALAZZINI, voce *Culpa*, in *Dictionarium morale et canonicum*, vol. I, Roma, Officium Libri Catholici, 1965, pp. 997-998.

⁵³ Cfr., per tutti, F. ANTOLISEI, *Manuale di diritto penale. Parte generale*, 7^a ed. a cura di L. Conti, Giuffrè, Milano, 1975, p. 270: "Il dolo è la forma tipica della volontà colpevole e, in certo senso, la sua vera forma".

⁵⁴ A. D'AURIA, *L'imputabilità*, cit., pp. 72-73.

⁵⁵ A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Église*, Edition Tardy, Paris, 1990, p. 46 e ss. Per una diversa visione cfr. J.I. ARRIETA, *El proyecto de revisión*, cit., pp. 229-230.



ristabilimento della giustizia e la riparazione dello scandalo⁵⁶. E, va sottolineato, l'ammessa riparazione del danno pubblico (*scandalum*) avvenuta per iniziativa propria del colpevole, è indizio di un processo di conversione personale destinato a condurlo verso una nuova adesione a quei valori precedentemente lesi, con il conseguente e auspicato ristabilimento della giustizia⁵⁷. Il percorso qui delineato fa emergere non solo come valore in sé, ma come punto assiomatico di tutto il sistema, la consapevolezza da parte del reo della propria responsabilità sia rispetto alla propria coscienza, sia nei confronti della comunità ecclesiale e dei valori per essa fondanti.

A questa esigenza il diritto canonico è disposto a sacrificare il dogma della certezza del diritto – viceversa indefettibile negli ordinamenti secolari – per far posto a una straordinaria elasticità nell'applicazione della pena testimoniata ai canoni 1342 e seguenti⁵⁸.

Il recupero dell'anima del fedele errante attraverso l'appello alla sua responsabilità, rappresenta dunque la vera meta da conquistare attraverso le vie maestre dell'ammonizione fraterna della riprensione, della sollecitudine pastorale.

Il diritto rivela, a queste latitudini, la sua natura di strumento residuale, al cui rigore ci si affida - come recita il canone 1341⁵⁹ - solo come ultima ratio nella speranza di recuperare quel principio di responsabilità personale senza il quale la via della salvezza è destinata a rimanere preclusa.

6 - Derivazione del potere e responsabilità nello *ius Ecclesiae*

Questo stesso principio configura in maniera peculiare anche l'esplicarsi

⁵⁶ M. RIONDINO, *Giustizia ripartiva e mediazione nel diritto penale canonico*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano, 2011, p. 78 e ss.; R. BOTTA, *La norma penale nel diritto della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 50 e ss.

⁵⁷ A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Église*, cit., p. 47.

⁵⁸ Cfr. V. DE PAOLIS, *L'applicazione della pena canonica*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114 (1989), pp. 69-94; R. MAZZOLA, *La pena latae sententiae*, cit., p. 178 e ss.; G. DI MATTIA, *Il diritto penale canonico a misura d'uomo*, in *Apollinaris*, 64 (1991), pp. 748-770; M. VENTURA, *Pena e penitenza nel diritto canonico post-conciliare*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996.

⁵⁹ Se ne confronti il testo: "*Ordinarius proceduram iudicalem vel administrativam ad poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum promovendum curet, cum perspexerit neque fraterna correctione neque correptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari*".



delle funzioni di governo all'interno della Chiesa, conferendo loro una saldezza e una forza – proprio in virtù della particolarità del terreno di coltura nel quale affondano le radici – difficilmente riscontrabili negli ordinamenti secolari. La stessa denominazione *sacra hierarchia*, sta a indicare come alle guide designate nella Chiesa compete, prima di ogni altra cosa, la facoltà di porre in essere i sacramenti: atti, cioè, volti, secondo la fede cristiana, a generare e alimentare la vita soprannaturale⁶⁰. Questo *munus sacerdotale* conosce graduazione diverse, dal momento che i vescovi hanno maggiori poteri *in sacris* rispetto ai presbiteri. Allo stesso tempo, fin dalle origini e lungo i primi secoli della storia cristiana, già osserviamo come coesistano e si esprimano, nella figura del vescovo, poteri e competenze proprie e peculiari di chi deve gestire una comunità non solo nei suoi bisogni spirituali, ma anche amministrativi, patrimoniali, organizzativi, disciplinari. Così, agli ordinati, vescovo e clero, viene elargita e riconosciuta, accanto alla potestà sacramentale, la *potestas iurisdictionis*, essenziale per quell'attività di governo che si andrà organizzando in una vera e propria struttura gerarchica.

Nella chiesa dei primi secoli, d'altronde, non vi era spazio per la distinzione di questi due profili, quello di carattere più spiccatamente sacramentale e quello più votato all'attività di governo: dal momento che non erano ammesse ordinazioni cosiddette assolute, ma soltanto ordinazioni episcopali relative a una determinata sede; comportando così, ontologicamente, l'ordinazione anche la missione di governare quella specifica comunità⁶¹. Tuttavia, ancora nel corso del primo millennio, la pratica delle ordinazioni assolute contribuì a far percepire in maniera diversificata il doppio profilo dei poteri che connotano la gerarchia sacra: la *potestas ordinis* e la *potestas iurisdictionis*. Tuttavia esse sono indissolubilmente intrecciate, qualificandosi la consacrazione come presupposto per l'accesso alla potestà di giurisdizione: e se la prima, indelebile, si incardina in un sacramento che viene da Dio, per l'esercizio della seconda si richiede un atto giuridico, la *missio canonica*, per il quale è l'autorità della Chiesa a conferire o togliere il potere di governo. Essa si qualifica dunque come strumentale per l'accesso ai vari gradi della giurisdizione ecclesiastica e trova la sua ragion d'essere “nella esigenza di garantire un ordinato svolgimento della vita ecclesiastica, ed esprime ancora oggi

⁶⁰ J. HERVADA, *Las raices sacramentales del derecho canónico*, in *Estudios de Derecho canónico y Derecho eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado*, Madrid, 1983, pp. 245-269.

⁶¹ Cfr. M. PETRONCELLI, *Le potestà della Chiesa*, in AA. VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del I Congresso internazionale di diritto canonico, vol. I, Giuffrè, Milano, 1972, p. 121 e ss.



una insopprimibile complementarità rispetto alla distribuzione concreta dei poteri nell'ambito della comunità"⁶². Ciò spiega, ad esempio, perché un vescovo, benché eretico, continui a esercitare validamente la sua attività sacramentale mentre gli sarà tolto il governo della sua diocesi⁶³.

Con l'affermazione definitiva, sul piano della storia che apre al secondo millennio, del primato pontificio e il conseguente spostamento di tutto l'asse della riflessione e della prassi ecclesiologica e giuridica intorno al baricentro individuato nella figura del Romano Pontefice, anche l'episcopato tende a perdere consapevolezza dell'origine sacramentale del proprio potere per diventare una sorta di "pianta organica" a disposizione del Papa, che può incardinare o trasferire i vescovi là dove egli ritenga più utile la loro presenza e più proficuo il loro apporto⁶⁴.

Coerentemente con questo indirizzo, poi, cade in desuetudine, a favore della cooptazione, il sistema elettorale come via maestra per individuare le guide del popolo di Dio.

Per tutto il primo millennio, infatti, *archypresbiteri* e vescovi – secondo una previsione che non sempre si è tradotta in prassi – erano stati eletti da tutto il clero e popolo di una comunità che ne certificava, per questa via, l'apostolicità e i meriti⁶⁵.

L'*electio* canonica tuttavia, nella sua ispirazione, rimane molto diversa dall'elezione che si afferma negli ordinamenti secolari. E se le elezioni politiche che noi conosciamo negli scenari statuali si sostanziano in vere e proprie lotte per il potere, le elezioni canoniche sono volte invece a rendere chiara una scelta già operata da Dio (che *elige*, sceglie i suoi pastori, così come aveva *eletto* il suo popolo) e che attende solo di essere disvelata dalla comunità dei fedeli, attraverso il voto, ai propri stessi occhi⁶⁶.

In questo senso l'ordinamento canonico ha conosciuto modalità di asseverazioni comunitarie intorno alla sua "classe dirigente" che sono probabilmente alla base di molte suggestioni delle quali faranno tesoro le elaborazioni e la prassi del pensiero democratico: ma certamente esso non può accedere all'idea, che sostanzia invece le democrazie moderne, che il

⁶² C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 3^a ed., il Mulino, Bologna, 2002, p. 36.

⁶³ P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 109.

⁶⁴ Cfr. A. ZANOTTI, *Rappresentanza e voto negli Istituti Religiosi*, Giappichelli, Torino, 1997, p. 31 e ss.; P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 110.

⁶⁵ H.M. LEGRAND, *Il senso teologico delle elezioni episcopali secondo il loro svolgimento nella Chiesa antica*, in *Concilium*, 8 (1972) n. 7, pp. 61-74 e, specificatamente, p. 67.

⁶⁶ P. GRANFIELD, *Il sensum fidelium nella scelta del vescovo*, in *Concilium*, 1980, n. 7, p. 68 e ss.



potere venga conferito dal basso in virtù di un patto sociale⁶⁷.

Il diritto canonico non può aprire a quest'orientamento nemmeno a quelle latitudini ove appare più sviluppata l'idea di un potere di derivazione assembleare.

Il riferimento obbligato tocca il mondo degli istituti religiosi, dove il principio di rappresentanza da un lato e la centralità delle assemblee capitolari dall'altro potrebbero far individuare proprio gli ordini religiosi come le comunità antesignane nelle quali si sono esercitati i primi fondamenti della vita democratica che diventeranno capisaldi nello sviluppo delle istituzioni sociali e politiche occidentali⁶⁸.

Il potere, viceversa, in tutta la costruzione ecclesiastica viene da Dio e a Dio ritorna; e questa diversa concezione si riflette anche nelle espressioni semantiche: radicandosi dentro la Chiesa non la semplice idea fattuale della *potestas* intesa come istanza di dominio rispetto a una posizione di soggezione, ma il concetto di *auctoritas*, parola cui si ricollega il termine autorevolezza e che deriva dal verbo *augeo*, accresco, volendo così significare che l'autorità rappresenta una risorsa donata dallo Spirito per far crescere ulteriormente la comunità⁶⁹.

Oggi, dopo il Concilio Vaticano II, questa ispirazione emerge con ancora maggiore evidenza nell'adozione, per individuare l'articolazione dei poteri nella Chiesa, del termine *munera* (doni): il dono sacerdotale (potestà d'ordine), il dono regale (potestà di giurisdizione) e quello profetico (predicazione e annuncio del Verbo), la cui elencazione scandisce anche la nuova articolazione sistematica del codice di diritto canonico vigente⁷⁰.

Quindi, comunque sia delle varianti anche notevoli che intervengono nella dottrina della derivazione dei poteri, rimane ben saldo il dato per il quale la matrice del potere ecclesiastico affonda nel sacro: in un'investitura che deriva da Dio.

E come Dio con la storia degli uomini interagisce, discernendo - e come abbiamo visto, "eleggendo" - così, a ben vedere, il governo ecclesiale

⁶⁷ Cfr. **G. CAPUTO**, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, t. I, *Lo jus publicum ecclesiasticum*, 2^a ed., Cedam, Padova, 1987, p. 183 e ss.; e, più in generale, **J. MARITAIN**, *Cristianesimo e democrazia*, Passigli ed., Bagno a Ripoli (Firenze), 2007.

⁶⁸ **L. MOULIN**, *Les origines religieuses dans le techniques électorales et délibératives modernes*, in *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, aprile-giugno 1953, p. 106 e ss.

⁶⁹ Così **G. CAPUTO**, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, cit., p. 105

⁷⁰ Cfr. **E. CORECCO**, **L. GEROSA**, *Il diritto della Chiesa*, Collana Manuali di teologia cattolica, vol. 12, Jaca Book, Milano, 1995, p. 44 e ss.



e la responsabilità connessa si risolve – come è stato detto – in un’opera di discernimento⁷¹. Se la potestà di governo è un dono/servizio (*munus/ministerium*), il compito di chi la esercita è quello del discernimento operativo: comprendere cioè che cosa lo Spirito solleciti oggi per la comunità cristiana e renderlo attuale attraverso l’indirizzo e il coordinamento delle risorse spirituali, morali, personali e materiali di cui la Chiesa (universale e particolare) dispone. Naturalmente ai titolari di un ufficio di governo vengono proporzionalmente affidati, secondo il ruolo esercitato, quei poteri necessari per curare e guidare quella porzione del popolo di Dio loro affidato.

Lo statuto giuridico degli ordinati *in sacris*, poi, individua una differenziazione tra raccomandazioni e obblighi positivi e negativi che scolgono i diversi aspetti della responsabilità loro spettante: e a questo *genus* di responsabilità si aggiunge poi la *species* rappresentata da quella derivante dallo specifico ufficio ricoperto all’interno dell’organizzazione della Chiesa⁷².

Secondo questa logica, dunque, ciascuno partecipa e risponde, in termini di responsabilità, della funzione che esercita per il bene comune: indistintamente, dal Pontefice all’ultimo dei fedeli.

Accedendo con convinzione alla concezione di Chiesa come nuovo popolo di Dio, il Concilio Vaticano II ha potuto enfatizzare la visione di una corresponsabilità che regge la Chiesa in base all’esercizio funzionale dei suoi ministeri: e, al contempo, ha potuto in larga parte recuperare il solco profondo che i secoli del medioevo e della controriforma avevano scavato tra *populus ducens* e *populus ductu*⁷³.

L’attenzione peculiare dedicata nel Concilio e nella nuova codificazione alla figura del fedele ne è un segno eloquente.

È significativo, al proposito, il tenore delle parole usate dal canone 208, secondo il quale : *fra tutti i fedeli ... sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell’agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all’edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno.*

⁷¹ P. GHERRI, *Corresponsabilità e diritto: il diritto amministrativo*, in *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, Lateran University Press, Città del Vaticano, pp. 115-152, e, segnatamente, p. 128; J. I. Arrieta (a cura di), *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2008.

⁷² Cfr. G. BONI, *Corresponsabilità e sussidiarietà nella Chiesa*, in *Archivio giuridico “Filippo Serafini”*, vol. CCXXIV, fasc. IV, 2004, pp. 497-575, qui, particolarmente, pp. 521-522.

⁷³ G. BONI, *Uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell’azione*, in AA. VV., *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, pp. 29-114.



La partecipazione alle attività nelle quali si esplicano i *tria munera* oggi si configura dunque come un diritto-dovere rispetto a ogni membro della Chiesa, come indicano i canoni 224-231⁷⁴: i quali dovranno agire, come indica il canone 212 per tutti i fedeli, con la necessaria consapevolezza della responsabilità che devono assumersi, pur osservando obbedienza ai sacri Pastori.

È l'idea di corresponsabilità, dunque, quella che oggi permea l'organizzazione dei poteri nella Chiesa: ed essa rappresenta anche il luogo nel quale ciascuno non scarica ma assume tutte le proprie responsabilità, come peraltro pretende la natura gerarchica e non collegiale dell'antica *potestas regiminis*⁷⁵.

Il principio di corresponsabilità - corollario di quella partecipazione auspicata e promossa dal Concilio Vaticano II - assume poi diverse modulazioni indicate dalla legge canonica: quali cooperazione, collaborazione, consultazione, partecipazione, volte a configurare "strutturalmente e funzionalmente gli Organismi consultivi di vario ordine e grado previsti e normati dai Codici al di là delle loro disomogenee denominazioni"⁷⁶.

7 - Responsabilità e collegialità

Partecipazione e corresponsabilità, non sono, peraltro, parole d'ordine nuove nel diritto della Chiesa: e bene ha messo in luce Yves Congar come, da un lato, lo stesso istituto conciliare nasca da questo "consiliarsi" in un'assemblea comune, nella quale - in linea ideale - le decisioni dovrebbero sempre esser prese all'unanimità in modo da fare risaltare il segno e l'effetto della Grazia; e, dall'altro, abbia trovato cittadinanza nel diritto canonico la massima espansione dell'idea di partecipazione,

⁷⁴ Cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 2009, pp. 109-117.

⁷⁵ Costituzione conciliare *Lumen Gentium*, n.37, 385, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., p. 203-205: "Da questi familiari rapporti tra laici e pastori si devono attendere molti vantaggi per la Chiesa: in questo modo infatti è fortificato nei laici il senso della loro responsabilità, ne è favorita lo slancio e le loro forze più facilmente vengono associate all'opera dei pastori. E questi, aiutati dall'esperienza dei laici, possono giudicare con più chiarezza e più giustamente sia la materia spirituale che temporale; così che tutta la chiesa, sostenuta da tutti i suoi membri, possa compiere con maggiore efficacia la sua missione per la vita del mondo."

⁷⁶ P. GHERRI, *Corresponsabilità e diritto*, cit., p. 130; G. BONI, *Tutela de los derechos de los fieles*, in: *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. VII (Rite dispositus - Zuzek, Ivan), Cizur Menor (Navarra), Editorial Aranzadi, SA, 2012, pp. 712-719.



condensata nella regola aurea "*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*"⁷⁷.

D'altronde, l'attuale centralità di queste due parole d'ordine nel diritto canonico vigente discende da un indirizzo ecclesiologico centrale nella riflessione dell'ultimo dei concili ecumenici: quello relativo alla collegialità episcopale.

Per questo principio si pone in primo piano l'investitura sacramentale dei vescovi e non il loro essere – in virtù della *missio canonica* – una sorta di cinghia di trasmissione del potere centrale del Pontefice nella periferia della diocesi, così come aveva invece interpretato la lunga stagione della Controriforma. Ne deriva che i vescovi non hanno solo un rapporto verticale, *uti singuli*, intercorrente con il Papa: ma che essi sono legati tra di loro da un rapporto orizzontale che rimanda, in virtù della catena ininterrotta delle investiture sacramentali, al collegio degli Apostoli, dei quali i vescovi sono discendenti diretti. Per non correre il rischio di mettere in rotta di collisione la collegialità episcopale con il primato pontificio, la *Nota explicativa praevia*, apposta in calce alla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, chiarisce che il termine "*Collegio non si intende strettamente giuridico, cioè di un gruppo di eguali, i quali abbiano demandato il loro potere al loro preside, ma di un gruppo stabile, la cui struttura e autorità devono essere dedotte dalla Rivelazione*"⁷⁸.

Tuttavia la norma-principio della collegialità ha consentito di elaborare quella "ecclesiologia di comunione" che ha indotto, nel periodo post-conciliare, la nascita di molti corpi ecclesiali intermedi ai quali affidare istanze di partecipazione, corresponsabilità, consultazione e cooperazione assai diffuse sia nella Chiesa universale che nelle Chiese locali.

La *Nota explicativa praevia* appena citata, pone però, ai fini del ragionamento che andiamo conducendo, un *distinguo* di fondamentale importanza.

Il termine collegio negli ordinamenti secolari rimanda a una nozione per la quale non solo il presidente è un *primus inter pares*: ma, soprattutto, esso si riferisce a un gruppo di persone chiamate a governare insieme un'istituzione, un ente, un'associazione o un'impresa la cui responsabilità – una volta fuse le volontà in una comune deliberazione – non sono più distinguibili. L'imputazione di responsabilità, dal piano

⁷⁷ Cfr. Y. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue historique du droit français et étranger*, 1958, pp. 228-229.

⁷⁸ Costituzione conciliare *Lumen Gentium*, *Nota Explicativa praevia*, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., p. 259.



personale, si pone, poi dunque, su quello collegiale.

Anche nella Chiesa, beninteso, troviamo la categoria degli atti collegiali, allorquando “...la volontà dei singoli perde la propria autonomia per diventare volontà dell’organismo di cui i singoli fanno parte: deliberazioni, o documenti, di organismi collegiali di diversa natura”⁷⁹ : ma è altrettanto vero che vi è una correlazione stretta e sconosciuta negli ordinamenti secolari, tra i corpi collegiali deliberanti o consultivi e il titolare dell’istanza gerarchica di riferimento. Così, nel caso del concilio ecumenico,

“il rapporto organico tra pontefice e concilio è condizione di legittimità e di validità del concilio stesso e delle sue deliberazioni. Compete unicamente al Papa convocare il concilio ecumenico, presiedendolo personalmente o mediante altri, come pure trasferirlo, sospenderlo, o scioglierlo e approvarne i decreti (c. 338, par. 1)”⁸⁰.

In termini più generali,

“l’originalità di questa dinamica costituzionale dà vita a procedure e metodi di lavoro che non trovano eguali nelle esperienze statuali, e garantisce anzitutto che ad ogni livello di giurisdizione corrisponda un centro di imputazione soggettivo e unitario e, se necessario, autoritativo”⁸¹.

Qui la nuova ispirazione portata dall’assise conciliare si compone armonicamente con l’immutabile natura gerarchica della compagine ecclesiale: lo spirito di comunione e l’uso degli strumenti espressioni della collegialità – che si sono moltiplicati nella nuova codificazione canonica – sono auspicati e raccomandati nell’esercizio del governo: ma la partecipazione, collaborazione e cooperazione (termini codiciali) nonché lo spirito di corresponsabilità (lemma invece che non compare nel testo del codice pur essendone un principio ispiratore), non possono spingersi fino a diluire o, peggio, a svuotare la responsabilità personale dei titolari degli uffici ecclesiastici⁸².

Alla stessa stregua, in larga misura, si atteggia il diritto canonico anche nell’ambito della vita regolare, dove pure già abbiamo visto avere un’incidenza del tutto particolare e tradizionalmente più pronunciata rispetto alla chiesa secolare la dimensione assembleare e comunitaria

⁷⁹ C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, cit., p. 217.

⁸⁰ C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, cit., p. 231.

⁸¹ Cfr. C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, cit., p. 57.

⁸² Cfr. J.I. ARRIETA, *Libertà fondamentali e libertà fondamentale. Considerazioni attorno alla diversa posizione dei fedeli nella partecipazione alla missione della Chiesa*, in AA. VV., *I diritti fondamentali del fedele*, cit., p. 199 e ss.



nell'attività di governo. Così, il Superiore generale eletto può o deve assumere il voto consultivo del suo Consiglio laddove lo prevedano le Costituzioni: ma tale voto non lo obbliga, tuttavia, in via definitiva. E anche quando la tipologia del voto che deve assumere non sia di carattere consultivo ma deliberativo, esso lo obbligherà, qualora il Superiore decida di agire, a espletare quell'attività secondo le modalità indicate dal voto stesso: lasciando tuttavia alla sua discrezionalità la decisione se agire o no, non vincolandolo a un *facere*⁸³.

Si rappresenta con grande chiarezza, a queste latitudini, la *inaequalitas* della architettura ecclesiale, che si articola – specie nella sua struttura consultiva – in maniera asimmetrica.

Da un lato il Superiore gerarchico, dall'altra il suo consiglio; e questa asimmetria si riflette anche nella diversa efficacia operativa di questi due organi:

“La consultazione ecclesiale si palesa così come specifica concretizzazione di corresponsabilità: chi deve (e può) decidere, si mette in ascolto del parere (consilium) di persone autorevoli per saggezza ed integrità morale o per conoscenze specifiche, in modo da operare con opportuno discernimento, per poter decidere omnibus perpensis adiunctis. Personalmente ... ma non di testa propria”⁸⁴.

Entro queste coordinate, dunque, si muove la dialettica tra collegialità e responsabilità nello *ius Ecclesiae*: che non rinuncia (né potrebbe farlo) all'imputazione diretta di responsabilità dell'unico titolare dell'ufficio ecclesiastico, pur chiamando tutti i fedeli a una partecipazione alla vita ecclesiale che si deve tradurre in responsabilità personale non passiva ma attiva nel processo di crescita dell'intera comunità cristiana⁸⁵.

Questo diritto-dovere di partecipazione è il segno di un'appartenenza che spinge ogni fedele a esprimere se stesso dentro una comunità nella quale l'equilibrio tra dimensione pubblica e privata diviene, a un tempo, elemento di crescita collettiva e di realizzazione personale.

Dunque, anche l'esercizio del governo e dell'azione amministrativa

⁸³ M. DORTEL-CLAUDOT, *Le strutture di governo e di partecipazione delle congregazioni religiose*, Ancora, Milano, 1986, pp. 56-60.

⁸⁴ P. GHERRI, *Corresponsabilità e diritto*, cit., p. 131; E. CORECCO, *Sinodalità e partecipazione nell'esercizio della “potestas sacra”*, in AA. VV., *Esercizio del potere e prassi della consultazione*, Atti dell'VIII Colloquio internazionale romanistico-canonistico (10-12 maggio 1990), a cura di A. Ciani, G. Diurni, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 69-89.

⁸⁵ G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 85.



della Chiesa si riconduce a quella teoria dell'*actus humanus* nella quale abbiamo visto radicarsi il principio di responsabilità.

Questo assioma – possiamo affermare alla fine del nostro periplo – si ripropone dunque in tutte le branche del diritto della Chiesa: dall'ambito privato, a quello pubblico e amministrativo, a quello penale.

A sottolineare con forte evidenza la valenza antropologicamente orientata del diritto canonico, e la sua irriducibilità alle logiche eversive veicolate dalla civiltà tecnologica che sembrano corrodere l'idea di una riconducibilità degli eventi umani a un principio certo di responsabilità.

E, dunque, a un'etica e a un diritto su di esso fondati.

8 - Il dislocarsi atopico delle decisionalità e l'obsolescenza del principio di responsabilità

Da questa linea d'interna coerenza, lo abbiamo sottolineato a più riprese nella sequenza dei temi che abbiamo toccato, il diritto canonico non può deflettere: mentre le dinamiche evolutive dei diritti secolari sembrano allontanarsi dalla strada sicura sin qui presidiata dal principio di responsabilità. È, su di un terreno pre-giuridico, l'inverarsi di un dominio della tecnica a svellere questo caposaldo della nostra tradizione giuridica. Secondo una constatazione ormai acquisita, l'agire tecnico, nel suo progressivo organizzarsi, nega una prevedibilità plausibile del suo orientamento e dei suoi risultati: e, d'altronde, la semplice potenza dei mezzi impiegati oggi dagli uomini nel loro fare rischia di esiliare il fattore umano dal loro determinarsi.⁸⁶ Ulteriormente, la novità rappresentata in termini di comunicazione dalla rete ha geometricamente implementato lo sviluppo delle conoscenze e delle applicazioni, ma ha contribuito in maniera decisiva al dislocarsi atopico delle decisionalità. Oggi – con buona pace dello *slogan* tanto abusato della trasparenza – nessuno sa dove e da chi vengano decise le cose realmente importanti: e, dunque, più difficile risulta anche stabilire l'imputazione delle responsabilità relative. La variabile rappresentata dalla velocità, poi, non è affatto secondaria: e le accelerazioni che segnano il divenire tecnico-economico non possono più essere sostenute da una politica il cui tempo sembra essere scandito ancora dalla pendole settecentesche di Montesquieu, mentre il mondo corre frenetico sui *bit* dei *computers*. In questo quadro è inevitabile che la politica

⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, Guanda, Parma, 1987, p. 132; ID., *Sentieri interrotti (Holzwege)*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 99 e ss.



decada e divenga prigioniera di una sorta d'impotenza: e ciò spiega anche perché mai i processi decisionali divengano così opachi e volatili come invece sta proprio succedendo paradossalmente nella nostra epoca, quella della ipercomunicazione⁸⁷.

Da questa progressiva anomia viene del pari assediato l'agire umano non solo nel suo aspetto collettivo (diritto pubblico), ma anche in quello personale (diritto privato).

I risultati straordinari attinti dalla capacità tecnica maturata dall'uomo sono il frutto di una specializzazione scientifica prima e di una parcellizzazione nell'applicazione tecnologica poi, che sottraggono all'individuo il fine verso il quale il suo lavoro è volto, lasciandogli solo la mera responsabilità delle modalità con le quali esso deve venire eseguito. L'azione tende così a conformarsi a un protocollo che la prescrive: e in questo adeguamento riposa la coscienziosità dell'esecuzione del lavoro svolto. In un mondo tecnologicamente affermato, la burocrazia tende dunque a porsi nuovamente – con i suoi stilemi aggiornati a degli *standards* sempre più globali e dunque anonimi - quale istanza decisionale decisiva. Per questa via, dunque,

"...la tecnica sottrae all'etica il principio della responsabilità personale, che era poi il terreno su cui tutte le etiche tradizionali erano cresciute. E questo perché chi preme il bottone lo preme all'interno di un apparato, dove le azioni sono a tal punto integrate e reciprocamente condizionate che è difficile stabilire se chi compie un gesto è attivo o viene a sua volta azionato" ⁸⁸.

Se questo è l'universo della produzione verso il quale stiamo andando (o, per meglio dire, nel quale siamo già immersi) chi agisce, essendogli sottratto lo scopo e il senso dell'azione, risulta, di fatto, "eticamente esonerato", impossibilitato a dare un giudizio: e, dunque, "al di là del bene e del male"⁸⁹. Il che significa, probabilmente, che siamo anche già oltre al fenomeno che abbiamo denominato "relativismo etico", per il quale, in un mercato dove le etiche disponibili si confrontano su di una bancarella, non esisterebbero valori oggettivi assoluti sui quali fondare l'agire morale⁹⁰. Abbiamo, secondo alcuni, già varcato la soglia del nihilismo⁹¹.

⁸⁷ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, pp. 31-41.

⁸⁸ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 609.

⁸⁹ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, cit., p. 610.

⁹⁰ H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano, 1999, p. 15 e ss.

⁹¹ F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 2004, e, segnatamente, pp. 175-176.



L'inevitabile conseguenza è che il diritto, orfano di un'etica di riferimento, perde anche i connotati che lo legavano all'idea di giustizia e svilisce a mera strumentalità nell'accomodamento dei conflitti. E lo spaesamento che ne è scaturisce, diviene adesso consapevolezza condivisa e lucida:

“La tecnica e il linguaggio tecnico penetrano nella legge, modificandone il dna. La legge - anche penale - diventa un organismo geneticamente modificato ... Le norme tecniche hanno fonti diverse. Frequente è la fonte pubblicistica: legislativa, regolamentare, sovranazionale o provenienti da enti territoriali (regioni, province, comuni). Ma più rilevante ancora la fonte privatistica, rinvenibile nei più svariati settori. A titolo esemplificativo: normazioni tecniche adottate da associazioni o enti privati, atti contenenti specifiche tecniche dei prodotti o standards operativi vari, linee guida in materia sanitaria elaborate da consensus conferences, organismi di certificazione delle attività industriali, organismi di categoria a livello nazionale e internazionale in materia sportiva, contabile, di gestione dei mercati finanziari, soft laws varie, ecc., a cui si devono aggiungere i vari codici deontologici⁹²”.

La progressiva e costante erosione dell'epistemologia giuridica, sia nella sua proiezione fondativa dello Stato e della giustizia, sia nel suo esser costitutiva della nozione di individuo, tende a risolversi nella semplificazione per la quale ai lemmi costitutivi di un giudizio morale e giuridico di “bene” e “male” si sostituiscono le formule per adesione “conforme” o “difforme”; eliminando anche tutta la liturgia attraverso la quale il diritto si inverava con l'incedere delle sue procedure: trasvalutate, oggi progresivamente, in procedimenti di “omologazione” e accordi stragiudiziali patrocinati da arbitri.

Svaporato dentro le costellazioni dell'economia e della tecnica, il principio di responsabilità diviene una sorta di puro fantasma che non riesce più a farsi sentinella esigente del proprio e dell'altrui agire. Il prendersi cura degli altri e dell'ambiente che ci circonda forse è ormai compito fuori dalla portata di quel *Prinzip Verantwortung* che ancora Hans Jonas invoca come baluardo etico posto a una qualche garanzia di futuro⁹³.

⁹² F. SGUBBI, *Il principio di responsabilità. Le norme tecniche e la responsabilità penale*, nel volume, a cura di A. Zanotti, *Il principio giuridico di responsabilità*, cit., p. 137 e ss.

⁹³ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), trad. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinari, Einaudi, Torino, 1990, soprattutto, p. 124 e ss. Cfr. anche P.B. HELZEL, *La nozione di responsabilità baricentro tra etica, diritto e politica*, in AA. VV., *La nozione di responsabilità tra teoria e prassi cit.*, pp. 13-31, segnatamente, pp. 29 e 30; C. FARALLI, *Etica della responsabilità ed etica dei principi*, nel



Il diritto, dal canto suo, è impossibilitato a distillare dall'etica i principi ai quali ispirare le proprie norme di relazione: norme oggi ormai decontestualizzate e globali, dove gli individui vagano in uno spazio che si allarga a dismisura nella distanza abitata dalla virtuale (e pericolosa perché anonima e privata dunque, per definizione, da ogni principio di responsabilità) democrazia della rete⁹⁴.

Dentro a questa temperie di civiltà, il diritto canonico può certo apparire come un'isola di resistenza, forse inattuale, ma straordinariamente rilevante nell'indicare il punto d'orizzonte nel quale l'uomo ancora non può abdicare a porsi come padrone del proprio destino: e, dunque, come essere libero e responsabile delle proprie azioni, verso di sé e verso gli altri.

«Di nuovo si nascose il viso con le mani e chinò la testa.

A un tratto impallidì, si alzò dalla sedia, guardò Sònja e, senza dir nulla, andò a sedersi macchinalmente sul letto. Come sensazione, quel momento assomigliava terribilmente a quello in cui si era trovato dietro la vecchia, dopo aver già sfilato la scure dal cappio, e aveva sentito che ormai non c'era più un istante da perdere.

"Che avete?" domandò Sònja, sempre più impaurita. Egli non riuscì a pronunciare una sola parola. Non era certo così che s'era proposto di comunicare la cosa, e neanche lui capiva che cosa stesse succedendo. Sònja gli si avvicinò pian piano, gli si sedette accanto sul letto e restò lì in attesa, senza levargli gli occhi di dosso. Il cuore le batteva forte, e a tratti si fermava. La situazione divenne insopportabile: egli girò verso di lei un viso mortalmente pallido; le labbra gli si storsero impotenti, incapaci di pronunciare una sola parola. Il cuore di Sònja s'empì di terrore»⁹⁵.

Ed è esattamente su quel punto d'orizzonte che ritroviamo Raskòlnikov, di nuovo su di una soglia: quella, non meno terribile, della confessione che apre al pentimento e prelude, come concluderà la narrazione dostoevskijana, all'espiazione e alla rinascita.

Sarà dunque ancora l'atto umano dell'esercizio della responsabilità a svolgere una funzione non surrogabile: quella di redimere la sua (e la nostra) fragilità.

volume, a cura di A. Zanotti, *Il principio giuridico di responsabilità*, cit., p. 37 e ss.

⁹⁴ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, cit., pp. 18-22.

⁹⁵ F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, cit., II, pp. 459-460.