

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI DIRITTO CANONICO

Vol. II - Num. 1 - Gennaio-Giugno 1990

**ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE
GIUFFRÈ EDITORE**

Pagina bianca

SOMMARIO

DOTTRINA

C.J. ERRÁZURIZ M., <i>Il battesimo degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici</i>	3
J. ESCRIVÁ-IVARS, <i>Appunti per una nozione di diritto canonico</i>	23
J. HERVADA, <i>Elementi per una teoria fondamentale sulla relazione Chiesa-mondo</i>	35

STUDI SULL'EDUCAZIONE E LA FAMIGLIA.

G. EISENRING, <i>Die Frage nach einem Familienrecht in der kirchlichen Rechtsordnung</i>	69
J. HENDRIKS, <i>La scuola cattolica in Olanda</i>	89
D. LE TOURNEAU, <i>La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au « munus docendi »: fondements conciliaires et codification</i>	101
R. SZTYCHMILER, <i>L'obbligo dei genitori di educare i figli alla vita eucaristica</i> ..	127

GIURISPRUDENZA

Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Hatfortiensis</i> . Nullità del matrimonio. Incapacità di assumere. Sentenza definitiva. 23 giugno 1988. Boccafola, Ponente (con nota di J. Carreras)	139
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Brounsvillensis</i> . Nullità del matrimonio. Incapacità di assumere. Sentenza definitiva. 1° luglio 1988. Doran, Ponente	157
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Chilavensis</i> . Nullità del matrimonio. Difetto di discrezione di giudizio, incapacità di assumere ed errore sulla qualità. Sentenza definitiva. 26 maggio 1989. Faltin, Ponente (con nota di J. Carreras)	177

NOTE E COMMENTI

G.V. BRADLEY, <i>Curran versus Catholic University of America</i>	193
D.J. CAVANAGH, <i>National Statutes for the Rite of Christian Initiation of Adults in the United States of America</i>	211
E. LABANDEIRA, <i>Gli atti giuridici dell'amministrazione ecclesiastica</i>	225

RECENSIONI

AA.VV., <i>Comunità ecclesiale e devianza. Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico. (Atti del XX Congresso. Università di Ferrara, Facoltà di Giurisprudenza, 12-15 settembre 1988) (E. Baura)</i>	263
AA.VV., <i>La giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici italiani</i> , a cura dell'Associazione Canonistica Italiana, settore « Operatori del diritto nei tribunali regionali », coordinatore Carlo Gullo (J. Miñambres)	266
AA.VV., <i>Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermano Graziani (J. Carreras)</i>	267
AA.VV., <i>Incapacity for marriage consent. Jurisprudence and Interpretation</i> , a cura di Robert M. Sable (I. Gramunt)	269
AA.VV., <i>Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales. Actas del coloquio internacional de Salamanca, 3-8 enero 1988</i> , a cura di H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García (J.I. Arrieta)	270
AA.VV., <i>Studi di diritto ecclesiastico in tema di insegnamento</i> , a cura di Sandro Gherro (C.J. Errázuriz M.)	274
P. BELLINI, « <i>Denunciatio evangelica</i> » e « <i>denunciatio judicialis privata</i> ». Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa (C.J. Errázuriz M.)	278
L. CHIAPPETTA, <i>Il Codice di diritto canonico (commento giuridico-pastorale) (A. Esquivias)</i>	283
F. DELLA ROCCA, <i>Nuovi saggi di diritto processuale canonico (J. Llobell)</i>	285
S. DUBROWSKY, <i>Los diezmos de Indias en la legislación (ss. XVI y XVII) (J. Sanchis)</i>	289
P. ERDŐ, <i>Bevezetés a kánoni jogba. Bevezető ismeretek, általános szabályok (Introduzione al diritto canonico. Nozioni introduttive, norme generali) (I. Urbán)</i>	291
J. FINNIS, <i>Natural Law and Natural Rights (C.J. Errázuriz M.)</i>	293
J. HERVADA, <i>Pensamientos de un canonista en la hora presente (E. Baura)</i>	302
F. IANNONE, <i>Il Capitolo generale: saggio storico-giuridico (D. Cito)</i>	306

E. LABANDEIRA, <i>Tratado de Derecho Administrativo Canónico</i> (J.I. Arrieta) ...	307
R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, <i>Las asociaciones de clérigos en la Iglesia</i> (L. Navarro) ..	314
L. RUANO ESPINA, <i>La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad</i> (J. Carreras) ...	316
A.G. URRU, <i>La funzione di insegnare della Chiesa</i> (D. Cito)	318

DOCUMENTI

Atti di Giovanni Paolo II.

M.p. <i>Nel primo anniversario</i> , 1° gennaio 1989, con il quale viene istituito l'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica	323
Discorso all'Unione giuristi cattolici italiani, 16 dicembre 1989	325
Allocuzione alla Rota Romana, 18 gennaio 1990	327

Atti della Santa Sede.

SEGRETERIA DI STATO. Statuto dell'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica, 1° gennaio 1989 (con <i>nota</i> di A. Esquivias)	333
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA. <i>Declaratio de foro plerumque probationum</i> , 27 aprile 1989	341
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA. <i>Declaratio de foro competentis in causa nullitatis matrimonii, post sententiam negativam in prima instantia latam</i> , 3 giugno 1989	343
TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA. Indirizzo di omaggio rivolto al Santo Padre dal Decano, 18 gennaio 1990	345
PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI. Risposte del 24 gennaio 1989 (con <i>nota</i> di J.T. Martín de Agar)	348
UFFICIO DEL LAVORO DELLA SEDE APOSTOLICA. Norme di attuazione degli articoli 10 e 11 dello statuto dell'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica, 8 dicembre 1989	351

Legislazione particolare.

BELGIO. Norme di attuazione della cost. ap. <i>Spiritali militum curae</i> , febbraio 1987 (con <i>nota</i> di J.-P. Schouppe)	357
OLANDA. Decreto generale della Conferenza episcopale riguardante la legislazione complementare al codice di diritto canonico, 31 gennaio 1989 (con <i>nota</i> di J. Hendriks)	360

PORTOGALLO. Statuti dell'Ordinariato militare, confermati dalla Congregazione per i Vescovi il 3 settembre 1988 (con <i>nota</i> di M. Falcão)	395
STATI UNITI D'AMERICA. Statuti nazionali per il catecumenato (Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti), 1° luglio 1988	410

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

GERARD V. BRADLEY, Professore associato del College of Law - Università di Illinois.

JOAN CARRERAS, Docente di Diritto matrimoniale canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

DAVID CAVANAGH, Dottore in giurisprudenza e in Diritto canonico - Cambridge, Massachussetts.

GABRIELA EISENRING, Dottore in giurisprudenza e in Diritto canonico - Zurigo.

JAN HENDRIKS, Titolare di Diritto canonico - Seminari di Rolduc e Den Bosch (Olanda).

CARLOS J. ERRÁZURIZ M., Aggregato di Teoria fondamentale del Diritto canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

JAVIER ESCRIVÁ-IVARS, Titolare di Diritto canonico - Università di Navarra.

ANTONIO ESQUIVIAS, Docente di Diritto pubblico esterno della Chiesa - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

MIGUEL FALCÃO, Dottore in Diritto canonico - Lisbona.

JAVIER HERVADA, Ordinario di Diritto canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

EDUARDO LABANDEIRA, Ordinario di Diritto amministrativo canonico - Università di Navarra.

DOMINIQUE LE TOURNEAU, Associato di Diritto canonico - Università di Navarra.

JOSÉ MARTÍN DE AGAR, Ordinario di Diritto canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

JEAN-PIERRE SCHOUPE, Associato di Diritto canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

RYSZARD SZTYCHMILER, Aggiunto di Diritto canonico - Università Cattolica di Lublino.

Hanno collaborato anche: J.I. ARRIETA, E. BAURA, D. CITO, P. GEFAELL, I. GRAMUNT, J. LLOBELL, J. MIÑAMBRES, L. NAVARRO, J. SANCHIS, I. URBÁN.

Pagina bianca

Dottrina

Pagina bianca

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

IL BATTESIMO DEGLI ADULTI COME DIRITTO E COME CAUSA DI EFFETTI GIURIDICO-CANONICI

1. Il battesimo come diritto degli adulti. — 1.1. I doveri e i diritti dei non battezzati nei riguardi del battesimo. — 1.2. Sul rapporto tra battesimo e libertà. — 1.3. La situazione degli adulti minorenni. — 1.4. Il dovere della Chiesa corrispettivo al diritto al battesimo. — 1.5. Battesimo degli adulti e battesimo dei bambini. — 2. Gli effetti giuridico-canonici del battesimo degli adulti. — 2.1. Premessa. — 2.2. Il battesimo come causa della sacramentalità del matrimonio; l'indole peculiare di questa sacramentalità.

Avendomi occupato recentemente dell'attuale regolamentazione canonica del battesimo degli adulti ⁽¹⁾, penso che allo scopo di presentare una più completa visione della rilevanza giuridica di questo sacramento nella Chiesa qualora esso sia ricevuto dagli adulti, convenga integrare l'anteriore trattazione con due altre prospettive complementari: quella che lo contempla come diritto di ogni persona umana (e specificamente, in questo contesto, come diritto di ogni adulto), e quella concernente i suoi effetti giuridici nella Chiesa. Ecco dunque le due sezioni in cui si articolerà il presente lavoro: il battesimo come diritto degli adulti, e gli effetti giuridico-canonici del battesimo degli adulti. Esaminerò soltanto le questioni specificamente collegate con la ricezione del battesimo in età adulta; sarà però inevitabile far riferimento ad alcuni problemi più generali che riguardano qualunque battesimo indipendentemente dall'età in cui lo si riceva.

⁽¹⁾ Cfr. la mia comunicazione al XXI Congresso dell'Associazione Canonistica Italiana (Otranto, 11-14 novembre 1989, sul tema *I sacramenti dell'iniziazione cristiana: testimonianza e disciplina*): *Il battesimo degli adulti nell'attuale diritto canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus* (in corso di stampa).

1. IL BATTESIMO COME DIRITTO DEGLI ADULTI.

1.1. *I doveri e i diritti dei non battezzati nei riguardi del battesimo.*

Data la funzione salvifica ed ecclesiale del battesimo, la posizione giuridica dell'uomo nei suoi confronti coincide, per la verità, con la sua fondamentale situazione giuridica di fronte al Vangelo e alla Chiesa. Di conseguenza, pur non essendoci un passaggio codiciale in cui si dichiara espressamente il diritto di ogni persona a ricevere il battesimo, ci si può richiamare al disposto del can. 748 § 1, secondo cui: « Tutti gli uomini sono tenuti a ricercare la verità nelle cose che riguardano Dio e la sua Chiesa, e conoscitola, sono vincolati in forza della legge divina e godono del diritto di abbracciarla e di osservarla ». Il Codice, sulla scia della Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa ⁽²⁾, ribadisce anzitutto « la dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo » ⁽³⁾. Pur essendo un dovere d'indole morale, e non di natura giuridica, poiché non è suscettibile di essere oggetto di esigibilità sociale, è bene che sia esplicitamente asserito dalla norma canonica, in quanto tale obbligo fonda il rispettivo diritto di ogni uomo, anch'esso espressamente dichiarato dal Codice. La massima *iura propter officia* non vuol dire che ogniqualevolta vi sia un diritto, vi debba essere pure il dovere giuridico di esercitarlo: in alcuni casi, tra cui quello presente, l'*officium* è d'indole morale e dunque il rispettivo diritto è da concepire giuridicamente come un diritto di libertà, il cui esercizio spetta autonomamente al suo titolare, che gode della c.d. immunità da coazione. Conformemente agli insegnamenti della Chiesa, anch'essi molto tradizionali ⁽⁴⁾, lo stesso can. 788 § 2 indica questo tanto rilevante aspetto del diritto di libertà religiosa di ogni persona umana: « Non è mai lecito ad alcuno indurre gli uomini con la costrizione ad abbracciare la fede cattolica contro la loro coscienza ». Data la sua destinazione intraecclesiale, il Codice non allude all'altro aspetto di quella libertà (quello che oggi giorno

⁽²⁾ Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, n. 1.

⁽³⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽⁴⁾ Cfr. il can. 1351 del CIC del 1917, tra le cui fonti si trova la Decretale *Maiores* di INNOCENZO III dell'anno 1201 (nelle Decretali di Gregorio IX, lib. 3, tit. 42 *De Baptismo*, c. 3): « Id est religioni christianae contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendum et servandum christianitatem aliquis compellatur ».

continua ad essere purtroppo di non poca attualità), in virtù del quale nessuno può essere impedito di agire in materia religiosa, entro debiti limiti, in conformità alla sua coscienza ⁽⁵⁾ e dunque è assolutamente illegittima qualsiasi coercizione che si opponga od ostacoli la ricezione del battesimo.

Come si deduce dallo stesso can., l'esercizio del diritto a ricevere i sacramenti esiste entro limiti ben precisi, che rappresentano altrettanti requisiti per il suo legittimo esercizio. La dottrina è solita riscontrare qui una doppia esigenza concorrente ⁽⁶⁾. Da un lato, da parte dei soggetti non battezzati vi è il diritto di libertà di ogni persona umana riguardo al battesimo, derivante dall'universale disegno salvifico in Cristo ⁽⁷⁾, che ha lasciato questo mezzo necessario di salvezza nelle mani della Chiesa affinché venga amministrato agli uomini ai quali è universalmente attribuito come uno *ius*, ossia come una propria realtà giusta loro dovuta ⁽⁸⁾. Muovendo da questo dato, la dottrina ha fatto notare la dinamicità e l'universalità tendenziale del diritto canonico ⁽⁹⁾. Il diritto al battesimo, inseparabilmente unito al dovere della relativa preparazione, caratterizza poi, essenzialmente e in maniera più concreta, la situazione giuridica del catecumeno nella Chiesa, in quanto, in forza del suo desiderio di essere incorporato alla Chiesa, come pure per la vita cristiana che già comincia a condurre (cfr. can. 206), ha iniziato ad attuarsi in lui, mediante la sua libera risposta ai doni di Dio, l'universale disegno di salvezza di Cristo, che convoca tutti a far parte del nuovo Popolo di Dio. Il catecumeno è quell'uomo che in certo qual modo ha cominciato ad esercitare il suo diritto al battesimo, percorrendo il suo cammino personale verso l'iniziazione sacramentale.

⁽⁵⁾ Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, n. 2.

⁽⁶⁾ Cfr., ad es., A.E. HIEROLD, *Taufe und Firmung*, in AA.VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL - H. MÜLLER - H. SCHMITZ, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1983, § 74, p. 665.

⁽⁷⁾ Cfr. Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 13.

⁽⁸⁾ Per l'applicazione della classica dottrina del diritto quale *res iusta* ai sacramenti, mi sia consentito rimandare alla voce *Sacramenti e sacramenti (diritto canonico)*, n. 5, che ho preparato per l'*Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè (in corso di stampa), nella quale riprendo le idee di J. HERVADA, espresse nel suo scritto *Las raíces sacramentales del Derecho Canónico*, in AA.VV., *Estudios de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado*, Madrid, Ed. Tecnos, 1983, p. 245-269.

⁽⁹⁾ Cfr. P. LOMBARDÍA, *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, in *Escritos de Derecho Canónico*, I, Pamplona, EUNSA, 1973, p. 199-204.

D'altro canto, vi è un'esigenza complementare promanante dallo stesso sacramento del battesimo, che deve esser amministrato d'accordo con la sua integra verità salvifica, e dunque rispettando i requisiti necessari per una sua valida, lecita e fruttuosa celebrazione. Tuttavia, va subito sottolineato che queste esigenze non si contrappongono, poiché l'oggetto del diritto al battesimo non è il battesimo soltanto valido, bensì quello veramente salvifico. Ciò vale perfino nei casi di pericolo di morte, poiché allora non si può fare a meno di tutto quello che in tali circostanze si possa ragionevolmente fare per la preparazione minima del battezzando⁽¹⁰⁾. Sarebbe dunque privo di senso concepire dialetticamente queste esigenze, come se si potesse dare un diritto al battesimo che venisse negato dalla Chiesa: nelle ipotesi di denegazione è piuttosto lo stesso soggetto colui che, per le sue disposizioni non adeguate, si autoesclude dall'esercizio del suo diritto, in quanto non vuole una ricezione del battesimo nella sua pienezza di senso. E ciò in fin dei conti dipende sempre dalla sua libertà. Si può affermare dunque che esiste una perfetta coincidenza fra il bene del catecumeno e la verità del sacramento del battesimo.

L'esercizio del diritto al battesimo presuppone da parte dell'adulto un'adeguata preparazione catecumenale⁽¹¹⁾, la quale non può essere intesa quale esigenza contrapposta al diritto al battesimo, ma proprio come facilitazione del suo adeguato esercizio. S. Tommaso d'Aquino, con la sua consueta capacità sintetica, ha ricondotto a tre le ragioni per cui il battesimo degli adulti, a differenza di quello dei bambini, deve essere normalmente differito nel tempo. Premettendo che gli adulti possono valersi del battesimo di desiderio o *in voto*⁽¹²⁾, e che di conseguenza la necessità del battesimo non dà luogo in loro ad un'amministrazione immediata *in re*, l'Aquinate si riferisce, in primo luogo, alla tutela della Chiesa contro possibili inganni, mediante la prova della fede e dei costumi dei catecumeni durante un certo periodo; poi menziona il bene dello stesso battezzando, che abbisogna di tempo per istruirsi e per esercitarsi nella vita cristiana; e

(10) Cfr. il mio art. *Il battesimo degli adulti nell'attuale diritto canonico*, cit., n. 2.4.

(11) Cfr. *Ibidem*, n. 2.5.

(12) Nel can. 849 se ne parla espressamente. Non fu accettata la proposta di toglierlo, in quanto privo di rilevanza giuridica (cfr. la *Relatio* del 1981, in *Communiones*, 15, 1983, p. 177). Ritengo che la sua rilevanza giuridica indiretta si mostri proprio nel suo fondare la possibilità, anzi convenienza, di non amministrare immediatamente il battesimo agli adulti che lo chiedono.

da ultimo giustifica la dilazione per il decoro del sacramento, accresciuto dalla sua celebrazione più solenne e devota nel tempo pasquale. In seguito indica due eccezioni a questa prassi: quella dei battezzandi già perfettamente preparati e quella del pericolo di morte ⁽¹³⁾.

L'equilibrio di queste soluzioni, che continuano ad essere pienamente in vigore nell'attuale disciplina della Chiesa, va difeso contro ogni possibile esagerazione, sia nel senso di irrigidire o assolutizzare, per falsi motivi pastorali o liturgici, l'itinerario catecumenale, come se fosse un fine a sé stante ⁽¹⁴⁾, sia nel senso di non averne la dovuta cura, ammettendo al battesimo delle persone non adeguatamente disposte, anche qui per ragioni apparentemente pastorali. Di fronte a questi rischi, va ricordato che il diritto al battesimo degli adulti deve essere esercitato non appena possibile ⁽¹⁵⁾, rimanendo però questa possibilità condizionata dalle esigenze della preparazione, che vanno tuttavia applicate prudenzialmente ai casi singoli. Va evitato un massimalismo dimentico della necessità di proseguire dopo il battesimo la propria e continua formazione nella Chiesa oppure eccessivamente esigente nella linea di assicurarsi che non esisteranno possibili difficoltà future nel neofito, le quali costituiscono peraltro un fatto assolutamente normale. Ma deve essere altresì ribadita la prassi costante di non ammettere al sacramento coloro che non siano adeguatamente disposti, ad es. a motivo della loro situazione matrimoniale irregolare, poiché allora la celebrazione sarebbe priva dei suoi effetti di grazia ⁽¹⁶⁾.

⁽¹³⁾ Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 3.

⁽¹⁴⁾ A.-G. MARTIMORT (cfr. *L'intention requise chez le sujet des sacraments*, in *L'Année Canonique*, 24, 1980, p. 88) teme le esagerazioni in questa direzione nella situazione odierna.

⁽¹⁵⁾ Dichiara questa espressione inapplicabile al battesimo degli adulti, perché l'intende in modo assoluto, F. McMANUS, in AA.VV., *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, a cura di J. CORIDEN-T. GREEN-D. HEINTSCHEL, New York-Mahwah, Paulist Press, 1983, p. 620.

⁽¹⁶⁾ Dinanzi a talune proposte di modificare questa prassi (cfr. ad es. G. RÉNIERS, *Urgence catéchuménale et droit*, in *L'Année Canonique*, 27, 1983, p. 189 s.), bisogna ribadire che non può essere separata la celebrazione del battesimo dalla verità della piena iniziazione cristiana. Il desiderio del battesimo può allora fungere proprio da motivo impellente verso un'adeguata soluzione delle situazioni di oggettivo contrasto con le esigenze morali cristiane. In tema di non ammissione al battesimo dei peccatori, cfr. la trattazione di S. AGOSTINO, *De Fide et operibus*, in PL, XL, 197-230. Sulla questione specifica della poligamia, frequente in certi paesi di missione, cfr. F.J. URRUTIA, *Praxis non admittendi polygamos ad baptismum: cur non mutatur?*, in *Periodica*, 70 (1981), p. 499-522.

1.2. *Sul rapporto tra battesimo e libertà.*

Nel battesimo degli adulti si evidenzia in modo particolare la necessità di una libera risposta dell'uomo all'azione salvifica di Dio. La stessa ricezione valida del battesimo presuppone l'esercizio della libertà del battezzando, e inoltre la sua fruttuosità richiede una sua corrispondenza di fede e di cambiamento di vita. Ciò non significa però che il battesimo possa concepirsi in sé come atto dell'uomo — né di colui che l'amministra né di colui che lo riceve —, bensì come atto di Dio, attraverso la Chiesa, costituente un dono, la cui ricezione è condizionata (non causata) dalla libertà umana.

Da questa constatazione sul ruolo della libera corrispondenza dell'adulto nel suo battesimo, non può affatto dedursi che il battesimo dei bambini rappresenti un'attentato contro la loro libertà ancora non esercitabile. Come insegna e pratica la Chiesa da sempre, i bambini possono essere battezzati nella fede della Chiesa, e quindi possono ricevere il dono del battesimo prima che siano in grado di conoscerlo e chiederlo. Tale ricezione, vista nella prospettiva della fede, non solo non limita o diminuisce in nulla la loro libertà, ma la potenzia, grazie all'infusione della grazia della filiazione divina con tutti gli effetti soprannaturali conseguenti. L'arricchimento ontologico dell'essere umano divenuto cristiano, anticipazione di quella vita eterna apertasi con il battesimo, e la sua oggettiva liberazione dal peccato, vanno visti come un reale potenziamento della libertà dell'uomo, la quale diventa libertà del figlio di Dio in Cristo. La sollecitudine dei genitori o, entro i limiti dovuti, di altre persone, per il battesimo dei bambini, rappresenta la fondamentale manifestazione della loro preoccupazione per il bene soprannaturale degli stessi bambini, e non va giudicata diversamente dalle tantissime manifestazioni doverose dell'attenzione per i bambini sul piano naturale. Per capirlo appieno occorre naturalmente contemplare il battesimo quale bene universale per tutti, e tener presente che l'obbligo morale di cercare tale bene spetta a tutti ⁽¹⁷⁾.

Neanche va dimenticato che, una volta acquisito l'uso di ragione, i minori battezzati trovano il loro battesimo quale realtà che, pur avendo già avuto la sua piena efficacia giustificante, esige un'ulteriore libera corrispondenza, indispensabile condizione perché si mantenga

⁽¹⁷⁾ Cfr. l'illuminante trattazione dell'argomento nell'*Instructio «Pastoralis actio» de baptismo parvulorum* della S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, 20 ottobre 1980, n. 21-22, in AAS, 72 (1980), p. 1146 s.

ga e possa crescere quell'efficacia e perché si abbia una perseveranza attiva responsabile nella Chiesa. Sarebbe perciò interessante approfondire lo studio della rilevanza giuridico-canonica di questa libera risposta e delle sue molteplici ulteriori determinazioni all'interno della Chiesa. Indubbiamente si tratta di un fattore che influisce notevolmente sulla vita e anche sulla varietà dei membri del Popolo di Dio, donde la sua importanza nel diritto della Chiesa. Com'è stato di recente autorevolmente rilevato: « In realtà l'opzione religiosa e la conseguente appartenenza alle strutture ecclesiali non presentano mai aspetti di "necessità", come si danno nelle società naturali (Stato e suoi enti territoriali), ma solo di doverosità (etica, religiosa, giuridica): intendere l'atto religioso, che sta a base d'ogni appartenenza ecclesiale, come atto necessitato o pensare che di esso si possa fare a meno o che esso rappresenti un presupposto remoto da accantonare fra i ricordi una volta che il soggetto sia introdotto nelle strutture della Chiesa, è contraddittorio con le finalità della stessa, la quale, come comunità volontaria, non può che riguardare uomini liberi e responsabili del loro essere e delle loro azioni. Il popolo di Dio è un popolo di uomini liberi coscienti della loro opzione religiosa, fondata sulla libertà e non sull'automaticità dell'appartenenza; e la stessa azione pastorale non può che muoversi nella direzione di risvegliare, se si fossero attutite, le ragioni dell'appartenenza libera » (18).

Tali considerazioni non possono però indurre a negare la vera esistenza di obblighi morali e giuridici in qualunque battezzato per il solo fatto di esserlo. Il dovere fondamentale di ogni persona nei riguardi di Dio e della Chiesa è oggettivamente ratificato ed elevato dal battesimo (19), che produce una definitiva e non cancellabile appartenenza alla Chiesa, fondata sull'irrevocabilità del dono divino. D'altra parte, le sanzioni ecclesiali in caso di mancato adempimento degli obblighi canonici, procedono da un uso della libertà che si met-

(18) G. LO CASTRO, *Le prelature personali. Profili giuridici*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 268. E aggiunge ancora: « (...) ridurre il battesimo a fatto meramente ascrivito (burocratico) ad una comunità, è un errore le cui conseguenze negative non possono essere sottovalutate; in primo luogo, perché nasconde ciò che sta alle radici dell'appartenenza religiosa, e cioè, come ho detto, un atto di libertà; in secondo luogo, perché ingenera la persuasione di una mancanza di corresponsabilità ecclesiale dei fedeli della Chiesa; perché lascia pensare che questa è per i fedeli e non è dei fedeli (...) » (p. 268 s.).

(19) Cfr. S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Instructio « Pastoralis actio »*, cit., n. 22, in AAS, 72 (1980), p. 1147.

te in contrasto con le esigenze giuridiche della vita del Popolo di Dio. In tal senso, esse presuppongono la libertà del battezzato e, determinando sul piano sociale alcune conseguenze in materia di esercizio di diritti nei riguardi di colui che non ha rispettato i suoi doveri giuridici, contribuiscono a reinstaurare quel minimo ordine di giustizia che è imprescindibile in qualunque società, per quanto essa poggi sulla libertà dei suoi membri.

1.3. *La situazione degli adulti minorenni.*

Anche se, agli effetti battesimali, i minori usciti dall'infanzia e aventi uso di ragione sono da considerare adulti (can. 852 § 1), la loro situazione canonica per ciò che attiene all'esercizio del diritto al battesimo presenta delle peculiarità, derivate dalla loro situazione di dipendenza dai genitori o da chi ne fa le veci. L'*Ordo initiationis christianae adultorum* ⁽²⁰⁾, nel capitolo dedicato ai « fanciulli in età del catechismo » (cap. V), prevede che si presentino per l'iniziazione cristiana « per iniziativa dei loro genitori o tutori oppure spontaneamente, col consenso degli stessi genitori o tutori » ⁽²¹⁾. Questo consenso, che va visto in relazione con il diritto di libertà religiosa nell'ambito delle famiglie, dichiarato dal Concilio Vaticano II ⁽²²⁾ e di cui si occupano anche gli ordinamenti giuridici civili ⁽²³⁾, va però, a mio avviso, armonizzato con il rispetto tradizionale nella Chiesa verso l'autonomia dei minori nelle questioni più direttamente spirituali ⁽²⁴⁾. Di conseguenza, lasciando da parte le situazioni estreme di pericolo di morte, in cui si può senz'altro prescindere dal consenso dei genitori (tentando però che ciò provochi i minori attriti possibili nelle famiglia), penso che l'età di quattordici anni, fissata dalla norma canonica per situazioni analoghe ⁽²⁵⁾ possa costi-

⁽²⁰⁾ 6 gennaio 1972, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972 (in seguito si citerà come « OICA »; trad. ital. dei *Praenotanda*, in *Enchiridion Vaticanum* — d'ora in avanti « EV » —, 4, 1345-1515).

⁽²¹⁾ OICA, n. 306 (trad. it. in EV, 4, 1485). Cfr. anche OICA, n. 308: « È opportuno poi che gli stessi fanciulli, per quanto sarà possibile, trovino l'aiuto e l'esempio anche nei loro genitori, il cui consenso è richiesto per l'iniziazione e per vivere la loro futura vita cristiana » (trad. it. in EV, 4, 1487).

⁽²²⁾ Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, n. 5.

⁽²³⁾ Lo ricorda bene A.E. HIEROLD, *op. cit.*, p. 667, nt. 37.

⁽²⁴⁾ Cfr. can. 98 § 2 e 1478 § 3.

⁽²⁵⁾ Cfr. la norma del can. 111 § 2, secondo cui: « Qualsiasi battezzando che abbia compiuto quattordici anni di età, può liberamente scegliere di essere battezza-

tuire un limite ragionevole per l'esigenza del consenso dei genitori. Tale interpretazione sembra anche in consonanza con l'espressione « fanciulli (*pueri*) in età del catechismo », adoperata dal Rituale senza precisarne ulteriormente il significato ⁽²⁶⁾.

1.4. *Il dovere della Chiesa corrispettivo al diritto al battesimo.*

L'esistenza di un vero e proprio diritto al battesimo di cui è titolare ogni persona umana implica che vi sia un corrispondente dovere giuridico che obblighi ad attuarlo. Siffatto dovere non può esser restrittivamente concepito, come se si riferisse unicamente al-

to nella Chiesa latina o in un'altra Chiesa rituale di diritto proprio; nel qual caso, egli appartiene a quella Chiesa che avrà scelto ». Per i minori di tale età il § 1 dà delle regole, che implicano sempre l'iscrizione alla Chiesa rituale di uno dei genitori. Fino allo *Schema* del 1980 (can. 806) la norma sull'argomento figurava nel titolo sul battesimo; essa segnalava che qualunque adulto — nel senso battesimale — avrebbe avuto la libertà di scegliersi il proprio rito al momento del battesimo. Il limite dei quattordici anni si mise in seguito (cfr. *Relatio* del 1981, in *Communications*, 15, 1984, p. 178), essendo poi la norma portata al titolo VI del libro I (cfr. *Schema* del 1982, can. 111).

Alla medesima età fa pure riferimento il can. 863.

⁽²⁶⁾ Esistono altre peculiarità, significative dal profilo giuridico, dell'iniziazione cristiana dei fanciulli in età catechistica. In considerazione del fatto che essi abitualmente si preparano al battesimo insieme con altri compagni già battezzati che stanno ricevendo la catechesi previa all'Eucaristia e alla confermazione (cfr. OICA, n. 308, a), si presenta la questione sull'opportunità o meno di applicare la disposizione del can. 866, secondo cui i fanciulli non battezzati, essendo già adulti, dovrebbero ricevere subito tutti e tre i sacramenti dell'iniziazione cristiana. L'OICA, n. 310, invita ad evitare in radice il problema: « (...) per quanto possibile, si deve attendere che i candidati si accostino ai sacramenti dell'iniziazione quando i loro compagni già battezzati sono ammessi alla confermazione e all'eucaristia ». Siccome però non di rado la prima Comunione precede di alcuni anni la confermazione, la suddetta raccomandazione perde buona parte della sua efficacia per quanto riguarda quest'ultimo sacramento.

Alcune Conferenze Episcopali hanno affrontato il punto: quella degli Stati Uniti, ribadendo la specificità della situazione ecclesiale di questi fanciulli, catecumeni veri e propri, prescrive per loro l'osservanza in ogni caso della sequenza abituale dei sacramenti dell'iniziazione, per cui dovrebbero sempre ricevere la confermazione prima dell'Eucaristia (cfr. *National Statutes for the Catechumenate*, 11 novembre 1988, confermati dalla Santa Sede il 26 giugno 1988, n. 19, p. 365). Di diverso avviso è stata la Conferenza del Cile, la quale considera il fatto che in quel paese l'età abituale della confermazione siano i quindici anni, quale causa sufficiente per ritardarla nei riguardi dei fanciulli che siano battezzati prima di raggiungere tale età (cfr. il decreto in J.T. MARTÍN de AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al CIC*, Milano, Giuffrè, 1990, p. 165).

l'imperativo di non denegare arbitrariamente il battesimo a chi se ne accosta con le disposizioni necessarie. L'estensione del dovere giuridico della Chiesa istituzionale, e dunque in primo luogo della Gerarchia, è assai più vasta in questo settore: il mandato di Cristo di evangelizzare tutti, battezzandoli nel nome della Santissima Trinità (cfr. Mt 28, 19-20) crea un vincolo generico di giustizia della Chiesa e dei Pastori con gli uomini senza distinzione, in virtù del quale si è tenuto a fare tutto il possibile affinché la verità e la vita di Cristo arrivino agli uomini di qualsiasi tempo e luogo. Evidentemente questa vincolazione si concretizza poi a seconda delle circostanze storiche (contatto con i non battezzati, mezzi dell'evangelizzazione, autoorganizzazione della Chiesa, e via dicendo), dando luogo a più determinati doveri giuridici che investono le singole persone, comunità e situazioni ⁽²⁷⁾. Tuttavia, il dovere di evangelizzazione e sacramentalizzazione dei non credenti, nelle sue svariate espressioni concrete, comporta sempre la positiva esigenza di cercare attivamente le possibilità di attuazione del diritto universale al battesimo, che è parte integrante del diritto a partecipare in modo personale alla redenzione universale operata da Cristo.

Il dovere missionario della Chiesa non può essere in nessun modo ridotto ad alcune aree geografiche in cui è ancora necessaria la *plantatio Ecclesiae* (le c.d. terre di missione), ma si estende all'intero nostro modo. Anzi, l'iniziazione cristiana degli adulti (in senso proprio e completo o, più spesso, nel senso della sola iniziazione catecumenale degli adulti già battezzati) diventa sempre più urgente nella pastorale nei paesi di lunga e radicata tradizione cristiana. La cristianizzazione dell'Europa e di altri paesi del c.d. Primo Mondo

(27) Parecchi can. si riferiscono ai compiti missionari, in senso largo o più stretto, dei Pastori della Chiesa e di coloro che collaborano immediatamente nella loro missione: cfr. can. 383 § 4 (del Vescovo diocesano nei confronti dei non battezzati); can. 528 § 1, *in fine* (del parroco); can. 771 § 2 (di tutti i Pastori delle anime, i quali: «Provvedano pure che l'annuncio del Vangelo giunga ai non credenti che vivono nel territorio, dal momento che la cura delle anime deve comprendere anche loro, non altrimenti che i fedeli»); can. 782-785 (del Romano Pontefice, del Collegio dei Vescovi, dei singoli Vescovi e dei missionari rispetto all'azione propriamente missionaria). Espressioni concrete della sollecitudine della Chiesa universale per i non credenti sono, a livello della Santa Sede, l'esistenza ormai più volte secolare della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e il recentemente creato Pontificio Consiglio per il dialogo con i non credenti. In prospettiva analoga si situano anche il Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e quello per il dialogo tra le religioni.

è, in effetti, tema molto ricorrente nel Magistero dell'attuale Romano Pontefice ⁽²⁸⁾.

L'attuazione del diritto al battesimo richiede uno sforzo apostolico dell'intero Popolo di Dio. È dunque compito di tutti i fedeli cooperare affinché siano avvicinati alla fede coloro che ne sono lontani ⁽²⁹⁾. A mio giudizio, di per sé questa cooperazione dei fedeli in quanto tali costituisce un dovere non giuridico bensì morale ⁽³⁰⁾; ciononostante, la sua efficacia apostolica rispetto ai non credenti è preminente, nella misura in cui il loro contatto con la fede si verifica normalmente attraverso la convivenza diretta con coloro che, vivendo e lavorando nelle medesime circostanze, vi testimoniano e professano la fede con naturalezza e coraggio apostolico. Perciò, il Codice, d'accordo con il Concilio ⁽³¹⁾, ricorda che l'obbligo dei fedeli laici d'impegnarsi « perché l'annuncio della salvezza venga conosciuto e accolto da ogni uomo in ogni luogo », « li vincola ancora maggiormente in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro » (can. 225 § 2). Al riguardo sono particolarmente significative le espressioni della recente Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II sui laici ⁽³²⁾.

⁽²⁸⁾ Cfr. ad es. Esort. apost. postsinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 34, in AAS, 81 (1989), p. 454-457.

⁽²⁹⁾ Cfr. can. 781: benché questo precetto faccia diretto riferimento all'opera missionaria, nella quale tutti i fedeli devono assumere la loro propria parte, adduce a sostegno di tale partecipazione delle ragioni che trascendono l'ambito delle missioni strettamente considerate: « tutta quanta la Chiesa è per sua natura missionaria » e « l'opera di evangelizzazione è da ritenere dovere fondamentale del popolo di Dio ». La formulazione conciliare del dovere di « cooperare all'espansione e alla dilatazione del suo corpo [di Cristo], per portarlo il più presto possibile alla pienezza » (Decreto *Ad gentes*, n. 36; cfr. pure questo intero n. 36) è in sé molto ampia, e alla sua luce il dovere di cooperare con le missioni appare solo quale una delle sue conseguenze, senz'altro particolarmente rilevante.

⁽³⁰⁾ Potrebbe acquistare forza obbligatoria in giustizia in casi appositamente previsti dalle leggi della Chiesa (riguardanti, ad es., eventuali prestazioni economiche in favore delle missioni), oppure quando un fedele s'impegni personalmente a collaborare, ad es. come missionario (cfr. can. 784), o mediante un contratto che lo comprometta a servire in certi modi nelle strutture comuni o specializzate della Chiesa, anche in funzioni di apostolato non gerarchico (cfr. can. 231).

⁽³¹⁾ Cfr. Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 33.

⁽³²⁾ Cfr. *Christifideles laici*, cit., n. 32-35, in AAS, 81 (1989), p. 451-459.

1.5 *Battesimo degli adulti e battesimo dei bambini.*

La necessità di promuovere il battesimo degli adulti non può però essere colta in chiave di contrapposizione rispetto al battesimo dei bambini. Si tratta di due modalità, sostanzialmente identiche ma diversificate sotto molti profili ⁽³³⁾, che si attuano normalmente in due circostanze di fatto ben distinte: la nascita entro una famiglia cristiana o il posteriore avvicinamento personale alla fede. Sono due forme che devono condurre, attraverso itinerari diversi, ad un'uguale iniziazione cristiana, completa e profonda. Sembra inutile e fuorviante paragonarle, come se quella degli adulti costituisse il modello ideale, in quanto ha avuto la priorità cronologica nella storia universale della Chiesa, continua ad averla nell'impianare la Chiesa in ogni popolo o gruppo e, come abbiamo rilevato, evidenzia in particolar modo la libera risposta dell'uomo al dono della grazia, e come se il battesimo dei bambini fosse da ritenere una sorte di male minore. Si potrebbe insistere sulle opposte ragioni a favore del battesimo dei bambini, tra cui anzitutto quella derivante dal fatto che in tal modo l'uomo dalla nascita riceve i frutti della salvezza e viene educato nella fede dei propri genitori che, in virtù dell'elevazione soprannaturale della loro funzione naturale, sono i più efficaci strumenti dell'iniziazione.

⁽³³⁾ L'identità e diversità è ben sottolineata nel diritto liturgico attuale dall'esistenza dei comuni *Praenotanda generalia de initiatione christiana* (verranno citati mediante la sigla «PGIC»; sono inseriti nell'*Ordo Baptismi parvulorum*, 15 maggio 1969, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973², p. 7-13; trad. it. in EV, 3, 1092-1126) e di disposizioni specifiche per gli adulti e per i bambini, contenute rispettivamente nei *Praenotanda* dell'OICA e in quelli specifici dell'*Ordo Baptismi parvulorum*. La diversità non era tanto evidenziata nel *Rituale Romanum* del 1614, nel quale il rito per gli adulti e quello per i bambini erano simili nella sostanza, essendo quello per i bambini un'abbreviazione di quello più lungo per gli adulti (perciò, l'Ordinario del luogo poteva per causa grave e ragionevole permettere che si adoperasse quello dei bambini anche per gli adulti — cfr. can. 755 § 2 del CIC del 1917 —, facoltà cui si ricorreva sovente in alcuni paesi).

Durante la riforma del CIC si registrò una pregressiva distinzione nei canoni tra i prescritti relativi agli adulti e quelli concernenti i bambini (cfr. l'osservazione n. 4 allo *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur* (1975), in *Communicationes*, 13, 1981, p. 212; e i suoi riflessi nei lavori della Commissione, in *Ibidem*, p. 228, 271 ecc.). A proposito dell'attuale can. 851, ci fu discussione sull'ordine della trattazione: qualche Consultore suggeriva di menzionare i bambini prima degli adulti, contro coloro che intendono procrastinare il battesimo dei bambini. La proposta non venne accolta (cfr. *Ibidem*, p. 215): pur condividendo la motivazione, essa non mi pare pertinente per questa questione sistematica, peraltro indifferente.

zione cristiana dei propri figli. Ma più adeguato sarebbe, a mio giudizio, evitare infruttuosi dibattiti e concentrare le forze nell'attuazione sempre migliore di entrambe le possibilità nelle circostanze che le richiedono ⁽³⁴⁾.

2. GLI EFFETTI GIURIDICO-CANONICI DEL BATTESIMO DEGLI ADULTI.

2.1. Premessa.

La rilevanza ecclesiologica, spirituale ed apostolica degli effetti del battesimo, così fortemente sottolineata dal Magistero della Chiesa nel nostro tempo ⁽³⁵⁾, si riscontra puntualmente nella dimensione giuridica della vita del Popolo di Dio. Vi è unanimità nel mettere in risalto il protagonismo assunto dal fedele nel nuovo Codice, manifestatosi soprattutto nella dichiarazione dei suoi doveri e diritti derivanti proprio dall'essere stato battezzato (can. 208-223). Su questa

⁽³⁴⁾ Ogni anno, nell'*Annuario Statisticum Ecclesiae* (Secretaria Status - Rationarium Generale Ecclesiae, Typis Polyglottis Vaticanis), nel cap. IV sulla pratica della religione, s'includono dati sui battesimi amministrati sia di bambini sia di adulti. Particolare interesse ha il tasso dei battesimi conferiti dopo i sette anni (cioè ad adulti) in relazione al totale dei battesimi. Nell'ultimo Annuario pubblicato si offrono le informazioni sul 1987: mentre in Africa il tasso è abbastanza alto (31, 9), in America e soprattutto in Europa è particolarmente basso (4,4 e 1,2, rispettivamente), e raggiunge livelli medi negli altri continenti (Asia con il 15,2; ed Oceania, con l'11,2). Il tasso globale è del 9,1.

In Europa, negli ultimi dieci anni, l'indice è salito dello 0,3. Tale cambio corrisponde ad un leggero aumento dei battesimi di adulti (circa 10.000 in più, riportando la cifra al livello del 1970), e soprattutto ad un calo nel battesimo dei bambini (diminuiti di circa mezzo milione, e di quasi un milione dall'anno 1970), dovuto in gran parte alla diminuzione delle nascite, e forse anche dal venir meno della pratica del battesimo da bambini in famiglie provenienti da ambiti tradizionalmente cattolici. Si tratta di due manifestazioni del processo di secolarizzazione in cui purtroppo s'imbatta tanta parte dell'Europa. Non è da escludere comunque che l'aumento dei battesimi di adulti possa in parte provenire anche da un rinnovato slancio missionario che dia risposta a tale processo: di questo slancio non mancano segni confortanti.

Quale dato specialmente incoraggiante va notato il numero dei battesimi di adulti nella Corea, paese che ostenta il primato nel mondo con più di 130.000 all'anno.

⁽³⁵⁾ Oltre ai molteplici passaggi del Concilio Vaticano II — e soprattutto alla trattazione della *Lumen gentium* sulla Chiesa come Popolo di Dio (cap. II) —, cfr. PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, parte I, in AAS, 56 (1964), p. 625 s.; e GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. postsinodale *Christifideles laici*, cit., n. 10-14, in AAS, 81 (1989), p. 407-413.

tematica ci sarebbe molto da dire, così come sui problemi collegati col costituirsi *persona in Ecclesia* mediante il battesimo, espressione con cui il legislatore di entrambe le codificazioni ha designato la situazione giuridica fondamentale del battezzato nella Chiesa ⁽³⁶⁾. Ma si tratta di questioni che interessano qualunque battesimo, indipendentemente dall'età in cui sia stato ricevuto, e che non si pongono in modo diverso per il battesimo ricevuto in età adulta. Tuttavia, esse offrono un peculiare rilievo per gli adulti nella misura in cui sono loro a poter partecipare attivamente alla vita della Chiesa, mediante l'adempimento dei propri doveri e l'esercizio dei propri diritti. In questo senso, per risaltare la condizione battesimale e il conseguente statuto giuridico, sarebbe opportuno tener maggiormente presente la realtà del battesimo come *sacramentum permanens* in virtù del carattere indelebile ricevuto mediante la corrispondente azione sacramentale.

2.2. *Il battesimo come causa della sacramentalità del matrimonio; l'indole peculiare di questa sacramentalità.*

Tuttavia, ci sono alcuni effetti del battesimo che si producono solo nei casi in cui il battezzando sia un adulto, poiché implicano delle situazioni previe la cui costituzione ha richiesto l'essere ormai adulto. Penso, ad es., all'uso del privilegio paolino, il quale presuppone un anteriore matrimonio contratto fra non battezzati nonché, tra l'altro, il susseguente valido battesimo di una delle parti ⁽³⁷⁾. Ma ritengo che sia particolarmente illuminante soffermarsi sulla situazione di un valido matrimonio preesistente al battesimo di almeno una delle parti, il quale, una volta battezzati entrambi i coniugi, diventa *eo ipso* sacramentale, secondo la dottrina più comune ⁽³⁸⁾. Per la sacramentalità

⁽³⁶⁾ Cfr. can. 96, e can. 87 del CIC del 1917. Tale espressione, per la verità, non ci pare molto soddisfacente, data la progressiva coscienza sul riconoscimento in diritto della personalità quale realtà prioritaria alla norma giuridica positiva e riferita alla condizione ontologica naturale di qualunque uomo dall'inizio della sua esistenza. Cfr. l'ampia monografia di I.M. HOYOS, *El concepto jurídico de persona*, Pamplona, EUNSA, 1989. Sui diritti dei fedeli, cfr. la sintesi realizzata di recente da J.L. ARRIETA, *Diritto soggettivo. II) Diritto Canonico*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. XI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1989.

⁽³⁷⁾ In una c. STANKIEWICZ, 22 novembre 1984, n. 5 (inedita), si fa presente che l'invalidità del battesimo impedisce che operi il privilegio, rimanendo dunque in esistenza il matrimonio anteriore all'apparente uso del privilegio.

⁽³⁸⁾ I teologi, tra i secoli XIV e XVIII, si mostravano assai divisi su questa tesi: cfr. il riassunto delle loro posizioni nei ben documentati volumi di E. TEJERO,

della loro unione matrimoniale non occorre né è previsto nessun ulteriore rito o cerimonia, né nessuna susseguente manifestazione di volontà. È sufficiente che si tratti di un matrimonio valido e che tutti e due i coniugi abbiano ricevuto validamente il battesimo ⁽³⁹⁾.

Questa tesi può gettar luce sulla questione della fede nel sacramento del matrimonio, peraltro legata non di rado a quella della fede nel battesimo, su cui mi sono soffermato altrove ⁽⁴⁰⁾.

El Matrimonio Misterio y Signo. Siglos XIV al XVI, Pamplona, EUNSA, 1971, e di J.F. MUÑOZ GARCÍA, *El Matrimonio Misterio y Signo. Siglos XVII y XVIII*, Pamplona, EUNSA, 1982. In seguito, e dopo le chiare prese di posizioni magisteriali sull'inseparabilità fra contratto e sacramento del matrimonio, questa tesi è quella largamente più comune: cfr. D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, III, Barcinone — Friburgi Brisg. — Romae, Herder, 1961, n. 650. La dà per scontata di recente J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Friburg Suisse — Paris, Ed. Universitaires — Ed. Beauchesne, 1986², p. 1146.

⁽³⁹⁾ Non entro adesso nella questione riguardante la sacramentalità dei matrimoni fra battezzato e non battezzato. L'opinione più diffusa sostiene che non sono sacramenti, poiché l'elevazione sacramentale di una realtà relazionale (qual'è il vincolo coniugale) presuppone l'elevazione delle due persone tra cui si istaura il rapporto.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. *Il battesimo degli adulti nell'attuale diritto canonico*, cit., n. 2.3. Il legame tra le due questioni si evidenzia dal fatto che nella trattazione di una si suol ricorrere all'altra per trarre delle argomentazioni. Così, in una sentenza francese riprodotta in un articolo di A. CANTAN (cfr. *Une sentence de l'officialité régionale d'aquitaine portant sur le caractère fictif du baptême reçu par un adulte*, in *L'Année Canonique*, 24, 1980, p. 392), per fondare la tesi della necessità della fede perché vi sia intenzione battesimale si ricorre al analogo rapporto tra fede ed intenzione matrimoniale, così com'è lumeggiato nel documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documentum « Foedus matrimoniale »*. *Propositiones de quibusdam questionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*, 1-6 dicembre 1977, n. 2.3, in EV, 6, 492, nel quale si afferma che: « Fides personalis contrahentium per se, ut ostensum est, non constituit sacramentalitatem matrimonii, sed sine ulla fide personalis validitas matrimonii infirmaretur ».

Per contro, in una sentenza rotale c. SERRANO, 18 aprile 1986 (pubblicata in *Il Diritto di Famiglia e delle persone*, 17, 1988, n. 5, p. 739 ss., con commento di C. GULLO favorevole alla dottrina del ponente), proprio in tema di fede nel matrimonio-sacramento, e seguendo la tesi della Commissione Teologica Internazionale, si ricorda, come argomento (cfr. n. 5, p. 739 ss.) da cui trarre a fortiori appoggio per la propria posizione, una sentenza c. PINTO, 28 giugno 1971, n. 14 (in S.R.R.D., vol. 63, p. 595 s.), che afferma la necessità della fede come motivo indispensabile per l'intenzione di ricevere il battesimo.

Perciò non è strano che gli artt. di A.-G. MARTIMORT (*L'intention*, cit.), e di E. BOUCHET (*Foi et Sacraments dans la jurisprudence rotale*, in *L'Année Canonique*, 24, 1980, p. 109-117) trattino contemporaneamente entrambe queste questioni, mostrando, rispettivamente, le tesi tradizionali della dottrina e della giurisprudenza

In effetti, dietro una simile tesi vi sono due presupposti, entrambi di grande rilevanza per il diritto matrimoniale della Chiesa: in primo luogo, essa presuppone la sacramentalità del matrimonio *in facto esse* (e cioè l'indole sacramentale del vincolo matrimoniale tra battezzati, che è la *res et sacramentum* del matrimonio-sacramento) ⁽⁴¹⁾; inoltre, implica che il segno sacramentale (sia nell'*in fieri* che nell'*in facto esse*) sia costituito dalla medesima celebrazione ed unione matrimoniale così come si dà nell'ordine naturale.

Giovani Paolo II, nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* ha posto in risalto questa peculiarità: « Il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore "al principio" » ⁽⁴²⁾. E più avanti aggiunge, deducendone una conseguenza sotto il profilo dell'*intentio* necessaria per la valida celebrazione del matrimonio, ed esplicitando la funzione del battesimo nella sacramentalità del matrimonio: « (...) non si deve dimenticare che questi fidanzati [si riferisce a coloro sul cui desiderio di sposarsi in Chiesa influiscono motivi d'indole sociale], in forza del loro battesimo, sono già realmente inseriti nell'Alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa e che, per la loro retta intenzione, hanno accolto il progetto di Dio sul matrimonio e, quindi, almeno implicitamente, acconsentono a ciò che la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio ».

Oltre ad essere molto rilevanti per comprendere il ruolo determinante che spetta al battesimo nella sacramentalizzazione della realtà matrimoniale, questi insegnamenti pontifici mostrano come sia possibile che un valido matrimonio tra battezzati non credenti sia inseparabilmente anche valido sacramento, pur non essendo fruttuoso, proprio per la mancanza delle disposizioni di fede necessarie per

rotale, contrarie alla necessità della fede per l'esistenza dell'*intentio* sia nel battesimo che nel matrimonio sacramentale.

⁽⁴¹⁾ Forse ancora molti dei problemi di comprensione che suscita la sacramentalità del matrimonio sono collegati con la ricorrente tendenza a centrare la propria attenzione sulla celebrazione del connubio, ossia sul *sacramentum tantum*. In quanto supera questa visione, mi sembra molto riuscita la trattazione complessiva del diritto matrimoniale canonico, e in particolare della sacramentalità, fatta da J. HERVADA, in J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III-1 *Derecho Matrimonial*, Pamplona, EUNSA, 1973.

⁽⁴²⁾ 22 novembre 1981, n. 68, in AAS, 74 (1982), p. 163-165 (trad. it. in EV, 7, 1735). Le seguenti citazioni procedono tutte da questo numero dell'Esortazione.

causare strumentalmente la grazia. La *Familiaris consortio*, muovendo dalle premesse indicate, indica che: « Voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi, comporta oltre tutto gravi rischi », tra cui menziona i possibili dubbi sulla validità di quei matrimoni (dubbi che considera gravemente dannosi per la comunità cristiana e per la coscienza degli sposi), e l'eventuale contestazione o messa in dubbio della sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati, contraddicendo la tradizione ecclesiale. E alla fine riprende la distinzione fra validità e fruttuosità del sacramento del matrimonio, sottolineando l'urgenza di un impegno dell'intera comunità cristiana affinché « ogni uomo e ogni donna che si sposa, celebrino il sacramento del matrimonio non solo validamente ma anche fruttuosamente ».

Le indicazioni del Pontefice sono anche da vedere nel loro contesto, in quanto intendono dar risposta alle inquietudini emerse nell'antecedente Sinodo dei Vescovi sulla Famiglia del 1980, ove si propose di esaminare più seriamente se l'affermazione secondo cui il matrimonio valido tra battezzati sia sempre sacramento si applicasse anche a coloro che hanno perso la fede ⁽⁴³⁾. Trattasi quindi di una dottri-

(43) Si trattava della proposizione sinodale n. 12. Sulla questione, cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *El requisito de la fe personal para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados según la Exhortación Apostólica « Familiaris consortio »*, in *Ius Canonicum*, 23 (1983), p. 201-236. Sembra che la proposizione si metteva nella linea di prospettare un'eccezione al principio di inseparabilità tra contratto e sacramento, riconoscendo dunque lo *ius connubii* (anche se non sacramentale) dei battezzati senza fede. Il cit. documento della Commissione Teologica Internazionale nel 1977, pur appoggiando anch'esso la tesi secondo cui la fede si richiederebbe per l'*intentio sacramentalis*, adottava invece la posizione di mantenere inalterata l'inseparabilità, con l'esito di negare che i battezzati non credenti potessero contrarre un vero matrimonio, restando in un'unione che si qualificava come « rapporto psicologico » di carattere non meramente transitorio (cfr. n. 3.5, in EV, 6, 498).

Ciò mostra che, una volta ammesso il requisito della fede come presupposto *ad validitatem* della celebrazione sacramentale del matrimonio, si crea un ferreo dilemma: tra contestare l'inseparabilità o contestare lo *ius connubii* dei battezzati allontanandosi dalla fede (per via di negare loro la stessa capacità di celebrare il sacramento inseparabilmente unito alla realtà naturale del matrimonio), essendo entrambe queste possibilità certamente aliene dalla tradizione della Chiesa. Va notato che, siccome il matrimonio è una realtà che, nell'ordine della creazione e della redenzione, si attualizza causalmente mediante la libera volontà iniziale delle parti, non ha senso né spezzare la sua unica realtà (introducendo un doppio matrimonio — civile ed ecclesiale — per i battezzati) né negare il diritto a contrarre vero ma-

na chiamata ad incidere direttamente sul dibattito ancora in corso circa la questione della fede nel matrimonio-sacramento ⁽⁴⁴⁾.

Questa dottrina, mentre da una parte risalta adeguatamente la sacramentalità del matrimonio quale effetto immediato del battesimo dei coniugi, e più specificatamente del loro comune carattere battesimale, ha il merito di evidenziare la peculiarità del segno sacramentale matrimoniale ⁽⁴⁵⁾. Non essendo tale segno diverso dalla realtà naturale del matrimonio, esso non abbisogna di requisiti soggettivi da parte dei contraenti che oltrepassino quelli del vero consenso matrimoniale naturale, pur restando chiaro che l'attuale efficacia salvifica del sacramento richiede le dovute disposizioni dei nubendi e dei già costituiti coniugi ⁽⁴⁶⁾. A questa luce si comprende meglio perché la dottrina tradizionale affermi che solo l'esclusione della sacramentalità che abbia un carattere prevalente sulla volontà matrimoniale, determini un consenso invalido ⁽⁴⁷⁾.

Del resto, sostenere la sacramentalità del matrimonio dei battezzati non credenti non costituisce in nessun modo qualcosa che attenti contro la loro libertà: non solo perché, rispetto alla celebrazione

trmonio (di diritto anzitutto naturale) ai coniugi cristiani che non abbiano più la fede.

⁽⁴⁴⁾ A volte sembra che non la si tenga troppo presente, continuandosi a dare grande ascolto alle proposte della Commissione Teologica nel 1977, il cui contrasto con le indicazioni posteriori di Giovanni Paolo II è ben manifesto. Su questo dibattito (che continua a dar luogo ad una sterminata bibliografia), adottando una posizione concorde con *Familiaris consortio*, cfr. D. BAUDOT, *L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Roma, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, 1987.

⁽⁴⁵⁾ Mi pare che tale peculiarità possa essere utilissima nell'approfondire altre questioni teologiche e giuridiche sul matrimonio, tra cui la non applicabilità al matrimonio della distinzione tra materia e forma se presa univocamente rispetto agli altri sacramenti; la possibilità di introdurre una forma giuridica *ad validitatem* che, riguardando immediatamente il patto coniugale in quanto realtà naturale, non costituisce una forma del sacramento; e l'irrelevanza, agli effetti della validità del consenso, dell'esclusione dell'educazione religiosa della prole.

⁽⁴⁶⁾ Nel matrimonio è anche possibile la reviviscenza del sacramento.

⁽⁴⁷⁾ Perciò, la considerazione della sacramentalità quale « elemento essenziale », ai sensi del can. 1101 § 2, non può essere univoca rispetto agli elementi essenziali della realtà naturale costitutiva del rapporto matrimoniale (i doveri e diritti essenziali inerenti al vincolo). E la determinazione della volontà dall'errore circa la dignità sacramentale del matrimonio, di cui al can. 1099, va anch'essa interpretata in modo che si tenga conto della differenza tra proprietà essenziali del matrimonio e sacramentalità (ritengo che anche nell'ambito dell'*error determinans* si debba richiedere una determinazione prevalente della volontà).

stessa, la Chiesa ha voluto di recente escludere dall'esigenza della forma canonica coloro che si siano separati dalla Chiesa mediante atto formale (cfr. can. 1117) (situazione che va però distinta dal semplice abbandono notorio della fede, di cui al can. 1071 § 1, n. 4); ma anche e soprattutto perché il dono oggettivo della sacramentalità non condiziona in nessun modo la libertà dei coniugi ma la potenza con una chiamata ed invito permanente (promanante dal vincolo coniugale valido e oggettivamente *res et sacramentum* del loro matrimonio sul piano sacramentale) ad attualizzare gli effetti di grazia inerenti alla loro vocazione matrimoniale.

Ho voluto richiamare qui brevemente questa importante questione in virtù del suo collegamento con gli effetti del battesimo e in ragione della sua possibile analogia con il problema della fede nella celebrazione del medesimo battesimo. Va osservato tuttavia che, a mio giudizio, il problema si pone in entrambi i sacramenti in maniera abbastanza diversa. Da una parte, giustificare la non necessità della fede nel matrimonio-sacramento è più semplice, in virtù della sua menzionata peculiarità, di cui certo non partecipa il battesimo. D'altra parte, e sulla base di tale differenza, mentre possono e devono essere ammessi alla celebrazione del matrimonio-sacramento persone che siano imperfettamente disposte, purché abbiano vera intenzione matrimoniale ⁽⁴⁸⁾, non si può affermare lo stesso nei riguardi del battesimo, poiché il diritto al battesimo esiste solo sul piano dell'economia salvifica, non dandosi, come già ho rilevato ⁽⁴⁹⁾, un diritto ad un battesimo meramente valido.

Concludo richiamando l'attenzione sul valore pastorale di questi minimalismi difesi ed applicati dalla Chiesa, la quale non vuole né può mettere ulteriori requisiti di validità nei sacramenti al di là di quelli che siano veramente essenziali. Ammettendo la possibilità di abusi dei suoi doni sacramentali, la Chiesa sa bene che, con la grazia di Dio e con il suo sforzo materno, può far sì che ci ne ha abusato si converta dopo e tragga quindi effetti salvifici da quegli stessi sacramenti illecitamente ed infruttuosamente celebrati.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. *Familiaris consortio*, loc. cit.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. *supra*, n. 1.1.

Pagina bianca

JAVIER ESCRIVÁ-IVARS

APPUNTI PER UNA NOZIONE DI DIRITTO CANONICO

È a tutti nota la difficoltà di definire il concetto o la nozione di ogni disciplina; ciò è particolarmente evidente per il diritto canonico, in cui sono presenti anche elementi teologici non facilmente comprensibili, come ad es. il Mistero della Chiesa. Anche quando, parlando del *Mysterium Ecclesiae*, si sottolinea che la Chiesa è, simultaneamente ed inscindibilmente, una realtà interna ed esterna — realtà cristologico-pneumatica e società di uomini — continua purtuttavia ad essere vero che la Chiesa è anche un mistero di fede, che partecipa della oscura luminosità della fede. Poiché il diritto canonico ha le sue radici nel *Mysterium Ecclesiae*, secondo una nota espressione del Decr. *Optatam totius* del Concilio Vaticano II ⁽¹⁾, non è strano che il concetto di diritto canonico presenti molte difficoltà e ponga importanti problemi, che hanno dato origine a diverse correnti o scuole che, pur coincidendo in ciò che è fondamentale, presentano forti differenze.

La scienza canonica fin dopo la II Guerra mondiale non si preoccupò né di approfondire il concetto di diritto canonico, per scoprirne gli aspetti specifici, né di collocarlo tra gli elementi che costituiscono e danno vita al Mistero della Chiesa.

Già nel medioevo, agli albori della scienza canonica, si intuisce che diritto canonico e diritto secolare hanno caratteri differenti, sia riguardo l'origine, che le forme di applicazione. Qui non è il caso di esporre dettagliatamente queste differenze, già minuziosamente studiate dagli storici del diritto in generale o, in particolare, dagli storici del diritto canonico: a partire dalla *aequitas canonica*, dalla *iustitia populi*, dalla *christianitas rectitudo* fino alla prevalenza della sostanza sulla forma, la *lex saeculi* e la *lex canonica* si presentano con caratteristiche diverse nel sistema dell'*utrumque ius* ⁽²⁾.

(1) Decr. *Optatam Totius* n. 16.

(2) Ampia è la bibliografia esistente sul tema; si possono utilmente consultare i seguenti studi: F. CALASSO, *Medio Evo del Diritto*, Milano, 1954; J. MALDONADO, *Curso de Derecho Canónico para juristas civiles*, Madrid, 1957; ID., *La significación histórica*

Il modo in cui Graziano inizia il Decreto, riportando il diritto naturale nell'alveo della Legge e dal Vangelo ⁽³⁾, rispetto alle prime pagine del *Corpus Iuris Civilis*, in cui il diritto naturale è presentato quale risultato della *recta ratio* ⁽⁴⁾, indica chiaramente la consapevolezza che il diritto canonico ha di affondare le proprie radici non nella natura umana, ma nella rivelazione divina e, quindi, nella realtà misterica della Chiesa. Non bisogna, tuttavia, meravigliarsi se, nei primi decretisti — come ad esempio Stefano di Tournai e la *Summa Coloniensis* — troviamo il binomio *ius divinum-ius humanum* per riferirsi al diritto canonico e al diritto secolare. Il diritto canonico è il diritto divino, non in quanto è di origine divina, ma poiché la sua radice è nella volontà salvifica di Cristo, in cui trova fondamento, principi, norme basilari e spirito.

Questa convinzione caratterizza la storia della scienza canonica sino ai nostri giorni. Non si può però tralasciare di evidenziare un aspetto complementare, ugualmente presente nella canonistica e ugualmente poco approfondito degli studiosi fino a poco tempo fa; la consapevolezza che il diritto canonico è diritto. Si può affermare che non è possibile

del *Derecho Canonico*, in *Ius Canonicum* 9 (1969), p. 5 e ss.; P. FEDELE, *Aequitas canonica*, nel suo *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941; Id., *Nil aliud est aequitas quam Deus*, in *Etudes d'histoire du droit canonique*, dédiées à G. Le Bras, Parigi, 1965, t. I, p. 73-87; P.G. CARON, *Aequitas romana*, « *miserecordia* » patristica ed « *epicheia* » aristotelica nella dottrina dell'*aequitas canonica*, Milano, 1971; CH. LEFEBVRE, *La dottrina dell'aequitas canonica*, Milano, 1971; Id., *Le rôle de l'équité en droit canonique*, in *Ephemerides Iuris Canonici* (1951), p. 137 e ss.; A. MOSTAZA, *La equidad en el Derecho Canonico*, in *Estudios en homenaje al prof. López Rodó*, III, Madrid, 1972, p. 327-358; WOHLAUPER, *Aequitas canonica*, Paderborn, 1931; AA.VV., *Etudes d'Histoire du Droit Canonique dédiées à G. Le Bras*, Parigi, 1965.

(3) Sulla definizione graziana di diritto naturale si può consultare J. HERVADA, *Notas sobre la noción de Derecho natural en Graciano*, in *Filosofía y Derecho (estudios en honor del Prof. José Cortes Grau)*, Valenza, 1977, t. I, p. 425 ss.; M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, II ed., Parigi, 1962, p. 426 ss.; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses precedesseeurs*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1 (1924), p. 369 ss.; D. COMPOSTA, *Il diritto naturale in Graziano*, in *Studia gratiana*, 2 (1954), p. 151 ss.; CH. LEFEBVRE, *L'Age Classique*, in *Histoire du Droit et des Institutions de l'Englise en Occident*, dir. da G. Le Bras, VII; Id. voce *Droit Naturel*, in *Dictionnaire du droit canoniques*, VI, col. 927 ss.; CH. MUNIER, *Derecho natural y Derecho canónico*, in *Ius Canonicum*, 7 (1967), p. 5 ss.; M. GRABMANN, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis auf Thomas von Aquin*, in *Archiv für Wirtschaftsphilosophie*, 16 (1922), p. 7 ss.; Id., *Filosofía Medieval*, ed. castigliana, Barcellona, 1949.

(4) Si veda, ad esempio, A. GUZMÁN, *El derecho natural en el derecho romano*, in *Derecho y Justicia*, Santiago de Chile, 1977, p. 47 ss.; F. CAMACHO, *Ius naturale en las fuentes jurídicas romanas*, in *Anales de la Catedra Francisco Suárez*, 1 (1962), p. 25 ss.; TR. FASSO, *Historia de la Filosofía del Derecho*, I, Madrid, 1978, p. 150 ss.

trovare nella canonistica classica traccia di un concetto analogico di *ius* derivato dal diritto secolare e applicato al diritto canonico. Significativo ci sembra il silenzio di san Tommaso d'Aquino che, sebbene con parole inequivocabili ponga le radici del diritto canonico nei sacramenti e nella legge della grazia, in nessun momento si preoccupa tuttavia di tale questione. Per l'Aquinate ⁽⁵⁾ vi è un concetto di *ius* — la cosa giusta — che si applica indistintamente all'uno e all'altro diritto. La stessa nozione di *lex* — che il Dottore Angelico non confonde con *ius* — sebbene sia analogica in relazione ai tre tipi di legge — eterna, naturale e positiva — non è tuttavia applicata analogicamente al diritto canonico e al diritto secolare. Le differenze tra i due diritti, che sono state un principio indiscusso della scienza giuridica, medioevale e moderna, ed hanno dato origine a numerose opere, come è facile costatare dando anche solo un rapido sguardo ai classici *Prolegomena* di Van Hove ⁽⁶⁾, non sembra abbiano portato in dottrina a vedere in esse un fenomeno di tipo analogico.

Un segno di ciò è, a nostro parere, la scarsa eco che la posizione graziana ebbe nei suoi immediati successori. Nelle opere dei primi decretisti, sia in quelle pubblicate come in quelle ancora inedite — come dimostra l'ottima monografia di Weigand ⁽⁷⁾ — la nozione di diritto e le sue divisioni furono tratte dal *Corpus Iuris Civilis* e, soprattutto, da Ulpiano, la cui influenza si percepisce anche in S. Raimondo di Peñafort. È vero che Ruffino corregge, con tono dispregiativo, la tradizione che lui stesso chiama *legis* ⁽⁸⁾, senza però allontanarsi negli aspetti fondamentali dello schema romano. Ciò che Ruffino rifiuta è la nozione ulpiana di *ius naturale* e in quanto comune a uomini e animali. Ritroveremo questa posizione tra i commentaristi e, più tardi, tra i canonisti della cosiddetta giurisprudenza colta, come Diego di Covarrubias.

Tale realtà è particolarmente significativa in quanto, contrariamente a quel che si sarebbe potuto pensare, i canonisti rivolsero la loro attenzione alle prime pagine del Digesto, piuttosto che alla ricca tradizione teologica, il cui apice è rappresentato dalla sintesi tomista. Sol tanto più tardi, con Gonzalez Téllez, come osservano Sancho Izquierdo ed Hervada ⁽⁹⁾, nei trattati di diritto canonico si iniziano a sostitui-

⁽⁵⁾ *Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 1 in c.

⁽⁶⁾ *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici*, vol. I, t. I, Mechliniae-Romae, 1945, p. 339 ss.

⁽⁷⁾ *Die naturrechtslehre der Legisten und Decretisten von Imerius bis Accursius und von Grazian bis Iohannes Teutonicus*, Monaco, 1967.

⁽⁸⁾ M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural*, I, Pamplona, 1980, p. 165 ss.

⁽⁹⁾ *Ibidem*, p. 330-331.

re i commenti dello schema romano con quello tomista e, successivamente, con quello suareziano. Si può affermare che finché non si rompe l'unità della scienza giuridica con l'avvento della scuola razionalistica del diritto naturale — che influi su alcuni canonisti centroeuropei — legisti e canonisti utilizzarono un unico concetto di diritto e delle sue classificazioni.

Per quanto ci è dato sapere, e sebbene non sia unanimamente ammesso, l'unico significativo influsso non romano che la dottrina teologica esercita sulla canonistica e sui legisti, è la prevalenza del diritto soggettivo — come dimostrano le opere di Villey e Folgado ⁽¹⁰⁾ — prima di tutto per influsso di Ockam (nei suoi tentativi di costruire la nozione di *ius* come *potestas* in seguito alla polemica sulla povertà francescana) e, più tardi, per influsso della Scuola Spagnola dei teologi-giuristi ⁽¹¹⁾, in particolare Suárez, per i quali lo *ius* nel suo significato principale non è più la *res iusta* di S. Tommaso, ma la *facultas* o diritto soggettivo ⁽¹²⁾.

Né la canonistica dei secoli XVIII e XIX, né quella dei primi trent'anni del nostro secolo, generalmente, hanno affrontato in modo veramente significativo il problema della possibile analogia tra diritto canonico e diritto secolare. Tranne posizioni isolate e alcuni precedenti che si possono ritrovare agli inizi della moderna ecclesiologia, sembra che il problema della possibile considerazione analogica del diritto canonico appaia con la nota espressione di Eichmann-Mörsdorf: « Il diritto canonico è una disciplina teologica con metodo giuridico » ⁽¹³⁾. Questa idea, che inizialmente non ebbe eccessiva eco, acquisterà negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II grande importanza, dando luogo a quella che fu denominata Scuola di Monaco, formata, oltre che dal maestro Mörsdorf, dai suoi discepoli, in particolare da Corecco e Aymans, in Spagna da Rouco Varela e, con

⁽¹⁰⁾ M. VILLEY, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo. Estudio especial de los teólogos juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo del Escorial, 1960.

⁽¹¹⁾ B. SOSA MURATO, *La noción de derecho en « Los Seis Libros de la Justicia y el Derecho » de Luis de Molina*, Pamplona, 1985.

⁽¹²⁾ F. SUÁREZ, *Tratado de leyes y Dios Legislador*, ed. bilingue, I (Libros I y II), Madrid, 1967; sulle relazioni tra questi concetti si veda C. LARRAINZAR, *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, 1977.

⁽¹³⁾ K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn, 1964, p. 36; cfr. EICHMANN-MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Paderborn, 1959-1960.

alcune differenze da Llamazares⁽¹⁴⁾. Affine a questa corrente è anche il pensiero di Larraínzar⁽¹⁵⁾.

Il concetto di diritto canonico inizia ad essere oggetto di attenzioni e di studio, oltre che nel periodo appena citato, anche negli anni successivi alla seconda guerra mondiale, sotto forma di disputa metodologica. La cosiddetta Scuola italiana — denominazione a cui gli stessi appartenenti si opposero — sostenne l'uso del metodo della dogmatica giuridica e dei suoi concetti nella scienza canonica, dando origine ad una famosa polemica con i canonisti tradizionali⁽¹⁶⁾. Sembrava un semplice problema di metodo, destinato a non avere ripercussioni sul diritto canonico. A mio giudizio, invece, non è così. Analizzando il problema e i termini della polemica, ci si rende conto che il problema del metodo nasconde un problema di concetto. La dogmatica giuridica, infatti, si fondava su una concezione dogmatica e positivista di difficile, se non impossibile, applicazione al diritto canonico. Non doveva quindi meravigliare che sorgesse, come elemento fondamentale che consentiva l'applicazione del metodo postulato dai canonisti italiani, la teoria della *canonizatio* di Del Giudice⁽¹⁷⁾, con la relativa concezione dell'ordinamento giuridico quale in sé completo, e in cui la giuridicità appariva come realtà completamente positiva⁽¹⁸⁾. Questo problema concettuale, presente nella polemica sul metodo, fu percepito dalla canonistica spagnola, che, o non assunse la teoria della pluralità di

(14) Su questi autori e sulle opere in cui sviluppano il proprio approccio metodologico, si consultino i recenti lavori sui temi centrali della teoria generale del diritto canonico di: J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea (Valoración crítica)*, Pamplona, 1984; I.C. IBÁN, *Introducción al estudio del Derecho canónico y del Derecho eclesiástico del Estado*, Barcellona, 1984.

(15) C. LARRAÍNZAR, *La naturaleza del Derecho canónico. Una valoración crítica del concepto y la metodología de su investigación*, pro manuscripto, Pamplona, 1983.

(16) Si veda J. UDAONDO, *Una interesante polémica sobre metodología del Derecho canónico*, in *Cuadernos de Trabajo de Derecho*, II, Roma, 1953, p. 191 ss.; P. LOMBARDÍA, *Sobre la enseñanza universitaria y el método de estudio del Derecho canónico*, nei suoi *Escritos de Derecho canónico*, I, Pamplona, 1973, p. 105-109; *Observaciones sobre el método en el estudio del matrimonio canónico*, *ibidem*, p. 263 ss.

(17) Tesi che espone nella sua importante monografia *Canonizatio*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, 4, Padova, 1939, e alla quale si è ispirata la Scuola dogmatico-giuridica del diritto.

(18) Su questo tema si veda: J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*, I. *Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona, 1966, p. 44 ss.

ordinamenti, senza per questo rinunciare a una modernizzazione del diritto canonico — come Echeverría ⁽¹⁹⁾ —, o cercò di costruirla su basi diverse — come fecero Lombardía ed Hervada ⁽²⁰⁾. Questi tentativi conservavano comunque l'idea di completezza, che fu giudicata poco attendibile da González del Valle ⁽²¹⁾.

Favorito da queste discussioni, assunse un rinnovato interesse il tema delle caratteristiche peculiari del diritto canonico; sorsero, in questa linea, opinioni che difesero il carattere analogico del diritto canonico rispetto a quello secolare, come sostenne, tra gli altri, Reina ⁽²²⁾. Pure la citata Scuola di Monaco sostenne, su basi diverse, la concezione analogica.

Qualunque sia la posizione che si voglia assumere — univocità o analogia nella nozione di diritto o *ius* — ciò che attualmente più interessa nella canonistica è la relazione che vi è tra il diritto canonico e il *Mysterium Ecclesiae*, a partire dalla Chiesa intesa come Sacramento radicale, secondo l'espressione della cost. *Lumen Gentium*. Esamineremo ora alcuni interessanti aspetti del problema.

La ricerca di una soluzione alla questione dell'univocità o analogia della nozione di *ius*, deve prima di tutto chiarire che cosa si intende, in termini filosofici, per analogia. Il fatto che diritto canonico e diritto secolare si differenzino, non solo per la materia, ma anche per lo spirito, l'applicazione e addirittura i principi, non autorizza, di per sé, a parlare di analogia. Una cosa sono le singole differenze tra due esseri — distinzione di qualità, proprietà o altri accidenti — e un'altra cosa è che, nell'essenza, vi sia qualche somiglianza ma, allo stesso tempo, una differenza specifica, nel qual caso si ha una analogia. Non si tratta, quindi, di negare le differenze tra il diritto canonico e il diritto secolare, ma di definire se queste differenze si trovano nella sua essenza, allo stesso modo in cui — ad esempio — nella teoria delle virtù, la giustizia e la pietà si assomigliano nel *debitum*, ma nell'essenza si distinguono per l'inesisten-

⁽¹⁹⁾ *Características generales del ordenamiento canónico*, in *Investigación y elaboración del Derecho canónico*, Barcellona, 1956, p. 56 ss.

⁽²⁰⁾ *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona, 1970; nello stesso senso si veda, tra gli altri, P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho canónico*, Madrid, 1984 (trad. italiana: *Lezioni di diritto canonico*, Milano, 1985); J.A. SOUTO, *Notas para una interpretación actual de Derecho canónico*, Pamplona, 1973 e la bibliografia di HERVADA e VILADRICH citata nella nota 31.

⁽²¹⁾ *La plenitud del Derecho canónico*, Pamplona, 1965.

⁽²²⁾ *La naturaleza del Derecho canónico*, Madrid, 1969.

za dell'uguaglianza nel caso della pietà. Il problema non è relativo alle differenze, che nessuno nega, ma se queste differenze sono essenziali o specifiche. A mio giudizio, il problema si può risolvere rispondendo alla domanda: nella Chiesa vi sono vere relazioni di giustizia? In termini tomisti, o, se si preferisce, in termini di realismo giuridico, si tratta di verificare se nel Popolo di Dio, che è la Chiesa, vi siano o meno vere *res iustae*, cose giuste o, in altre parole, cose dovute con debito di giustizia. A mio parere non vi è alcun dubbio che il problema si fonda sulla natura del *debitum* o *obligatio*, propri del diritto canonico. Il *debitum* o *obligatio* è di giustizia o no? Tenendo presente che in linea con gli schemi filosofici e teologico-morali su cui sino ad oggi si è basata la scienza canonica, l'obbligazione di giustizia è quella che si fonda su un titolo *oggettivo*, su una cosa o comportamento, a nostro parere nella Chiesa vi sono vere relazioni di giustizia e, pertanto, il diritto canonico è *ius* o diritto in senso univoco e *non* analogo.

Nello schema che possiamo chiamare tradizionale, ogni obbligazione morale — intendendo per obbligazione morale quella che ricade sull'essere libero, in contrapposizione alla legge fisica, non nel senso di morale in quanto disciplina diversa dal diritto — è riconducibile all'obbligatorietà propria della virtù ⁽²³⁾. Se applichiamo questo schema all'obbligazione nel diritto canonico, e non ammettiamo che si tratta di relazione di giustizia, ma di relazioni analoghe, vi sono solamente due possibilità: o sono relazioni di carità — o amore —, o sono relazioni di pietà. Se si trattasse delle prime, ci troveremmo di fronte alla tesi della *Ecclesia Caritatis*, del più puro antiggiuridicismo. Se si trattasse del secondo gruppo di relazioni, sarebbe necessario riscontrare una fondamentale diversità tra i soggetti di queste relazioni, giungendo così a negare il principio di uguaglianza proclamato dal Vaticano II. Questa situazione di radicale disuguaglianza non fu sostenuta neppure dai più accerrimi propugnatori della *societas inaequalis*. Questo è un aspetto che i sostenitori della concezione analogica non hanno risolto e che, secondo me, non è risolvibile. Mi sembra quindi che si debba optare per la tesi dell'univocità.

Si tratta ora di mostrare in che modo il diritto canonico si inserisce nella totalità del Mistero della Chiesa. È evidente che biso-

(23) J. PIEPER, *Sulla giustizia*, trad. di Elio Morselli, Brescia, 1956.

gna rifiutare ogni tentativo di identificare Chiesa e diritto, come fece Kelsen ⁽²⁴⁾ che identificò diritto e Stato. La Chiesa, essendo un mistero, è un'unità cristologico-pneumatica e umano-sociale. La *societas organis hierarchicis instructa* — così come la definisce il Vaticano II ⁽²⁵⁾ —, nella quale si mostra il fenomeno giuridico, è un elemento della Chiesa o, con parole del Concilio, un elemento della *visibilis structura socialis* ⁽²⁶⁾ del popolo di Dio, segno della sua unità in Cristo. Nel Vaticano II ritroviamo due parole chiave per comprendere il diritto canonico: struttura e segno, o sacramento.

Il diritto canonico è stato definito da molti autori con l'espressione « struttura giuridica della Chiesa », intesa come una dimensione della struttura sociale esterna del popolo di Dio. Ma che cos'è una struttura? Il *Lexicon latinitatis* di Forcellini definisce la *structura* una « ordinata rerum multarum compositio » ⁽²⁷⁾, composizione ordinata di molte cose. Quest'idea permane nella moderna nozione di struttura — anche nei metodi scientifici cosiddetti naturalisti —; tuttavia la parola ha assunto una connotazione filosofica che ne ha arricchito il significato. Infatti Ferrater Mora nel suo *Diccionario de Filosofía* scrive che nel vocabolario moderno struttura designa « un insieme di elementi tra loro in relazione o le cui parti sono funzione l'una dell'altra. Le componenti di una struttura si trovano in relazione tra loro; ogni componente fa riferimento alle altre e alla totalità. Per questo si dice che una struttura è composta da membri più che da parti, e che è un tutto piuttosto che una somma » ⁽²⁸⁾. La struttura — il che nel nostro caso è particolarmente importante — è in profonda relazione con l'essenza, a tal punto che questa si risolve in struttura. Zubiri afferma che « i momenti costitutivi sostanziali dell'essenza si codeterminano reciprocamente nella loro unità. Questo vuol dire essere struttura. La struttura è il principio determinante che definisce la posizione delle nozioni costituzionali. Formalmente, l'effetto di una struttura è *posizione*. L'essenziale, come principio, è un principio strutturale » ⁽²⁹⁾.

⁽²⁴⁾ *Reine Rechtsler*, Leipzig-Vienna, 1934.

⁽²⁵⁾ Cost. *Lumen Gentium*, n. 8.

⁽²⁶⁾ Cost. *Gaudium et Spes*, n. 44.

⁽²⁷⁾ *Totius Latinitatis Lexicon*, consilio et cura J. FACCIOLATI, opera et studio A. FORCELLINI, t. IV, Patavii, MDCCCXXI, p. 287.

⁽²⁸⁾ J. FERRATER MORA, voce *Estructura*, in *Diccionario de Filosofía*, 2, II ed., Madrid, 1980, p. 1041 ss.

⁽²⁹⁾ *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, p. 512.

Se la struttura indica relazione con l'essenza, non è però tutta l'essenza, perché, come scrive il metafisico spagnolo García Lopez, l'essenza « non si riduce a mera struttura » in quanto « ha una capacità ontologica maggiore, che molte volte trascuriamo, dato che la struttura è solo l'aspetto... che permette al nostro intelletto di cogliere l'essenza » ⁽³⁰⁾.

Dopo questa breve analisi della struttura, possiamo stabilire alcuni principi della relazione tra Chiesa e struttura giuridica o diritto canonico:

1) La struttura giuridica della Chiesa, poiché fa parte della struttura della Chiesa come *societas visibilis*, si fonda sulla sua stessa essenza. Non è un epifenomeno storico come sostiene l'antigiuridicismo protestante, e neppure una sovrastruttura — utilizzando un termine reso popolare dal marxismo — *umana* come si potrebbe dedurre dalla teoria della *canonizatio*, chiamata da alcuni canonisti « positivismo canonico ». Avendo le sue radici nell'essenza dell'*Ecclesia in terris* — e solo in essa, non nell'*Ecclesia in coelis* —, è una componente essenziale del Popolo di Dio. Come più volte è stato detto, la Chiesa è una *Ecclesia Iuris*.

2) Come elemento strutturante, il diritto canonico dà forma alla *Ecclesia visibilis* determinando la *posizione* dei fedeli e degli organi gerarchici in essa. Indica ciò che è *giusto* nel sistema delle relazioni sociali ecclesiali.

3. Il diritto canonico, in quanto struttura, è *funzione* del nucleo cristologico-pneumatico della Chiesa, serve ad esso e da esso riceve il suo fondamento. Per questo si può affermare per il diritto canonico ciò che la cost. *Sacrae disciplinae lege* dice del codice canonico: « Stando così le cose, sembra chiaro che il fine del codice non consiste nel sostituire, nella vita della Chiesa, la fede, la grazia, i carismi dei fedeli e, soprattutto, la loro carità. Il diritto canonico tende invece a creare nella società ecclesiale un ordine che, assegnando il primato all'amore, alla grazia e al carisma, rende al contempo più agevole un ordinato sviluppo della vita, sia della società ecclesiale, sia anche delle singole persone che ad essa appartengono ».

Poiché la struttura giuridica non comprende tutta la struttura sociale della Chiesa e, proprio per il suo carattere strutturale, è

⁽³⁰⁾ *Prólogo* allo studio di J. CRUZ CRUZ, *Filosofía de la estructura*, Pamplona, 1974, p. 12.

funzione degli altri elementi costitutivi l'*Ecclesia visibilis*, è necessario chiedersi di che cosa soprattutto sia funzione il diritto canonico. Non è difficile dare una risposta alla luce del Concilio Vaticano e del can. 205 del CIC del 1983. Il diritto canonico è in funzione della *communio ecclesiastica*. La *communio ecclesiastica*, che il Concilio definisce realtà organica, si basa sul triplice vincolo della fede, dei sacramenti e del regime ecclesiastico. Quest'ultimo termine, sebbene si riferisca più direttamente alle relazioni gerarchiche, può essere assimilato al regime giuridico nel suo complesso. I tre elementi sono in relazione tra loro. Con la fede, si entra nella Chiesa mediante il *sacramentum fidei* del battesimo, e il fedele è sottoposto al governo ecclesiastico; con il battesimo e l'ordine sacro, i fedeli e la gerarchia partecipano in modo diverso e complementare ai *tria munera*; i sacramenti sono, contemporaneamente, testimonianza e alimento della fede, ed elementi che determinano la struttura e la vita della Chiesa. La parola e i sacramenti costituiscono, cioè, il nucleo della vita della Chiesa, e ad essi si ordina soprattutto il governo ecclesiastico.

Dov'è dunque la radice del diritto canonico? Prima di tutto nella *lex gratiae*, e in particolare nei precetti di questa legge, come si può constatare nella splendida esposizione di S. Tommaso sulla legge della grazia, in cui si trovano armonicamente uniti gli aspetti pneumatici e giuridici. Secondo l'Aquinate, i precetti della Nuova legge si riassumono nei precetti morali e nei sacramenti (e con essi nello statuto del fedele e dell'organizzazione gerarchica). Non deve meravigliare che i sacramenti appaiano come precetti, non solo in quanto vi è l'obbligo di riceverli, ma perché i *praecepta legis*, la legge naturale, la mosaica, e l'evangelica, in S. Tommaso designano l'insieme di fattori ordinatori della « sociabilità » in ciascuna di queste leggi, o gli elementi dinamici o ordinatori di ognuno dei tre stadi dell'economia della salvezza.

La struttura giuridica della Chiesa, perciò, ha la sua radice nei sacramenti e ancor più nella sacramentalità radicale della Chiesa. Non è possibile, in questa sede, trattare dettagliatamente quest'aspetto. La bibliografia relativa è vasta e sono numerosi gli autori che se ne sono occupati; ricordiamo tra gli altri Mörsdorf, Vitale, Rouco Varela, Corecco, Zanchini di Castiglionchio, Wilpert, Llamazares, Ramallo, Villadrich ed Hervada, che di recente ha trattato questo tema negli studi pubblicati in onore del professor Maldonado. Si potrebbero citare molti altri autori, ma sono

sufficienti questi esempi per dare un'idea delle diverse posizioni ⁽³¹⁾.

In sintesi, accogliendo le opinioni che ci sembrano più accettabili, possiamo dire che, con il carattere battesimale, il fedele è inserito nella Chiesa e acquista i diritti e doveri fondamentali che il CIC vigente recepisce nei canoni 208 e 231. Il Battesimo opera così come un fatto giuridico, che dà fondamento e titolo ai diritti e ai doveri fondamentali del fedele, titolo che appunto è costituito

(31) Nell'ambito della vasta produzione bibliografica in cui gli autori sviluppano il loro pensiero, specialmente in relazione al tema di cui ci stiamo occupando, si veda K. MÖRS DORF, *Der Hobeitliche Character des sakramentalen Lossprechung*, in *Trier Theologische Zeitschrift*, 57 (1948), p. 335-348; Id., *Altkanonisches « Sacramentrecht »*. Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolf Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani, in *Studia Gratiana*, I, Bologna, 1953, p. 485-502; Id., *Der Rechtscharakter der iurisdiction fori interni*, in *Munchener Theologische Zeitschrift*, 8 (1957), p. 235-254; Id., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, cit.; Id., *Quomodo in hierarchica structura constitutionis Ecclesiae se habeat principium collegialitatis ad principium unitatis Caput inter et Corpus*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma, 1968, p. 163-172; Id., *Kanonisches Recht als Theologische Disziplin*, in *Archiv für katolische Kirchenrecht*, 145 (1976), p. 45-58; A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, Friburgo-Roma, 1967; A. ROUCO VARELA, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano, 1971; Id., *Was ist « katholische » Rechts-theologie*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 135 (1966), p. 530-543; Id., *Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1973), p. 203-237; Id., *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts*, *ibidem*, 148 (1979), p. 341-352; E. CORECCO, *Il rinnovo metodologico del Diritto canonico*, in *La Scuola Cattolica*, 94 (1966), p. 3-35; Id., *Diritto Canonico*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, diretto da L. Rossi e A. Valsecchi, Roma, 1973, p. 215-231; Id., *Valore dell'atto « contra legem » (Il metodo teologico come fondamento per una teoria generale canonica)*, in *La norma en el Derecho Canónico*, Pamplona, 1979, p. 423-447; ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Milano, 1971; D. LLAMAZARES, *Derecho canónico fundamental*, León, 1980; v. Id., *Sacramentalidad y juridicidad*, in *Lex Ecclesiae*, Salamanca, 1972, p. 235-266; Id., *sacramentalidad del Derecho eclesial*, in *Studium ovetense*, 1 (1973), p. 245-323; V. RAMALLO, *El Derecho y el Misterio de la Iglesia*, Roma, 1972; P.J. VILADRICH, *Derecho y pastoral. La Justicia y la función del Derecho canónico en la edificación de la Iglesia*, in *Ius canonicum*, 13 (1973), p. 171-256; Id., *Hacia una teoría fundamental del Derecho canónico*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, Milano, 1972, p. 1287-1342; Id., *El « ius divinum » como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia*, in *La norma en el Derecho Canónico*, II, Pamplona, 1979, p. 25-78; J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del Derecho canónico*, in *Estudios de Derecho canónico y Derecho eclesiástico*, Madrid, 1983, p. 245-269; Id., *Fin y características del Derecho canónico*, in *Ius canonicum*, 2 (1962), p. 5-110; Id., *El concepto de ordenamiento canónico en la doctrina contemporánea*, in *Ius canonicum*, 5 (1965), p. 5-61; Id., *El ordenamiento canónico...*, op. cit.; *El Derecho del Pueblo de Dios I...*, op. cit.

dal carattere battesimale. Per la forza attiva e passiva del carattere, il fedele è capace di ricevere i mezzi per raggiungere la salvezza e svolgere la missione apostolica che gli è propria; tali realtà appaiono come *iura et obligationes* di carattere giuridico; perciò il battesimo è radice del diritto canonico. L'ordine sacro conferisce, in virtù del carattere sacramentale, una forza attiva rispetto ai ministeri gerarchici, in modo che, unitamente alla *missio canonica*, struttura la dimensione gerarchica, che è giuridica. I due sacramenti ordinano laici e chierici, secondo la loro natura, alla Parola e all'Eucaristia. In questo modo si individuano da un lato le radici sacramentali del diritto canonico e, dall'altro, si rileva che la struttura giuridica è funzione della struttura sacramentale e kerigmatica della Chiesa, in una interrelazione propria di una superiore unità strutturale. Il diritto canonico quindi è vero diritto e, allo stesso tempo, è armonicamente inserito nel *Mysterium Ecclesiae*.

JAVIER HERVADA

ELEMENTI PER UNA TEORIA FONDAMENTALE SULLA RELAZIONE CHIESA-MONDO

Introduzione. — I. IL MONDO RIDOTTO IN SCHIAVITÀ. — 1. L'uomo signore del mondo. — 2. Il peccato e il principe di questo mondo. — 3. Il mondo ridotto in schiavitù. — 4. La dimensione cosmica della redenzione. — 5. Il nuovo Adamo. — 6. Il tempo del Principe delle tenebre. — II. MONDO E POPOLO DI DIO. — 7. Peccato e redenzione. — 8. Cos'è il « mondo ». — 9. Un solo popolo e una sola vita. — III. IL DUALISMO CRISTIANO. — 10. Cristo nell'ordine temporale. La virtù nascosta. — 11. L'instaurazione dell'ordine messianico. La vita pubblica. — 12. L'ordine della Chiesa. — 13. Il diritto alla libertà nell'ordine temporale. Fondamento. — 14. Titolo e limiti della libertà nell'ordine temporale. — IV. I MEMBRI DEL POPOLO DI DIO E LE REALTÀ TEMPORALI. — 15. Dimensione intraterrena della condizione di fedele. — 16. I laici. — 17. I chierici. — 18. I religiosi. — V. MISSIONE E POTESTÀ DELLA CHIESA NEL MONDO. — 19. Precisazioni. — 20. La potestà. — 21. La missione. — 22. L'autorità morale. — 23. Magistero e giudizio morale. — 24. Il giudizio di verità. — 25. Il giudizio morale. — 26. La denuncia profetica. — 27. Ricordare la dignità umana. — 28. I limiti del Magistero.

INTRODUZIONE.

L'autore ritiene doveroso fare una premessa per chiarire al lettore alcuni aspetti del presente lavoro. Esso è frutto di un lungo periodo di meditazione, ma è stato redatto in un arco di tempo molto breve per difficoltà di salute e di pressanti impegni di lavoro. Queste circostanze non gli hanno consentito di arricchire il testo con citazioni — fonti ed autorità — che l'importanza del tema avrebbe richiesto; l'autore si è permesso di ometterle in quanto sono più che note, sicuro perciò di non commettere alcun furto o plagio. Esegeti, teologi, canonisti, insigni figure della Chiesa del nostro tempo sono state le fonti di ispirazione: confessandone lealmente la dipendenza, si libera da ogni indebita appropriazione.

L'autore ritiene che le idee qui riportate non sono né comuni né scontate, anzi alcune risulteranno nuove per molti, e perciò si augura che sarà valsa la pena di esporle.

I. IL MONDO RIDOTTO IN SCHIAVITÀ.

1. *L'uomo signore del mondo.*

Quando Dio creò l'essere umano, come vertice dell'universo materiale, il mondo restò sottomesso all'uomo (*Gn* 1, 28). Grazie a questo dominio, tutto l'universo era pienamente sottomesso a Dio secondo l'ordine stabilito da Lui, e cantava le grandezze divine, non solo in quanto impronta di Dio, ma anche grazie all'uomo. L'uomo realizzava quest'ultima funzione in due modi: 1) con la lode cosciente che egli, conoscendo e possedendo il mondo, rendeva a Dio, come un aspetto importante della dimensione sacerdotale della natura umana, o del *sacerdozio di Melchisedec*, come lo chiama la Bibbia; 2) attraverso l'uso che egli faceva delle cose, secondo la legge di Dio, conoscendole, conservandole (*custos*) e trasformandole (*faber*).

Dio esercita necessariamente un dominio su tutto il creato. Egli, come Supremo Signore ed Essere Sussistente, conserva continuamente nell'esistenza tutto ciò che si trova fuori di Lui, governandolo per mezzo delle leggi naturali e con la sua provvidenza. Oltre a questo dominio, vi è quello che deriva dalla venerazione e dall'obbedienza degli esseri creati al loro Creatore e dal compimento dei loro fini. Questa è la sfera o l'ambito di dominio che Dio ha messo nelle mani degli uomini, secondo la loro specifica natura (sono esseri liberi che, per loro finitezza, possono disobbedire) e relativamente a quanto si riferisce all'insieme dell'universo materiale nei termini predetti.

2. *Il peccato e il Principe di questo mondo.*

Poiché l'universo è ordinato in questo modo, il peccato originale colpì non solo il genere umano ma tutto il mondo materiale. Vi è, certo, in questa realtà un aspetto di difficile comprensione, misterioso; tuttavia, è un dato di fatto incontrovertibile, insegnato dalla Sacra Scrittura e dalla Chiesa. La colpa di Adamo — con il concorso di Eva — fu una ribellione contro Dio, con la quale chi era a capo dell'universo materiale ed umano — Adamo — pretese di avere per sé

e per la sua discendenza ciò che aveva ricevuto da Dio: « sarete dei » ⁽¹⁾.

Lo fece accettando il consiglio del diavolo. Il peccato di Adamo riguardava la sua condizione di capostipite del genere umano — pretendere che lui e i suoi discendenti potessero esser per virtù propria ciò che invece erano per virtù di Dio — e la condizione dell'uomo quale vertice e signore dell'universo. Cedendo alla tentazione, Adamo ed Eva, non solo decadde dalla loro condizione iniziale, ma — permettendolo Dio — aprirono il mondo al dominio del diavolo, poiché avevano peccato accettando i suoi consigli, e rimasero a lui soggetti. Per quanto si riferisce al dominio limitato dell'uomo sul mondo, il diavolo divenne il Principe di questo mondo, poiché l'uomo — a causa del castigo ricevuto da Dio (meritato secondo giustizia, in quanto si era voluto costituire signore simile a Dio) — fu ridotto alla condizione di servo del diavolo. Nell'uomo cominciarono a regnare la concupiscenza degli occhi, la concupiscenza della carne e la superbia della vita ⁽²⁾, e nel mondo entrarono il peccato, la maledizione e la morte.

3. *Il mondo ridotto in schiavitù.*

Nell'uomo si verificò la ribellione delle potenze inferiori contro il dominio delle potenze superiori (volontà ed intelligenza), che cessò così di essere assoluto; anche le relazioni fra l'uomo e l'universo furono alterate, essendosi indebolito il dominio dell'uomo, che da quel momento in poi non potrà più essere esercitato senza fatica: e disse ad Adamo: « ...maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita » ⁽³⁾. L'uomo non perdette però la condizione di capo dell'universo, ragion per cui, essendo egli assoggettato al Principe delle tenebre, anche l'universo si trova in stato di servitù rispetto al demonio. Da questa schiavitù si libererà quando gli uomini saranno liberati dal dominio del peccato e ritorneranno a Dio, che li creò liberi e nel quale ritroveranno la libertà: « La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la

⁽¹⁾ Gn 3, 5.

⁽²⁾ 1 Io 2, 16.

⁽³⁾ Gn 3, 17.

speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio » ⁽⁴⁾.

4. *La dimensione cosmica della redenzione.*

Il deterioramento causato dal peccato ha, dunque, una dimensione cosmica. La stessa dimensione ha, quindi, la redenzione ⁽⁵⁾, che venne a ristabilire l'ordine iniziale, non in forma di semplice restaurazione, ma in modo sovrabbondante; ossia dando all'uomo una dimensione soprannaturale più piena e migliore. Non si tratta di una semplice restaurazione, ma della instaurazione di un nuovo ordine in Cristo (*instaurare omnia in Christo*). Questa verità coinvolge anche l'universo materiale, che si trasformerà in un nuovo cielo e in una nuova terra ⁽⁶⁾.

Poiché nel peccato di Adamo abbiamo peccato (*Rom* 5, 12), non personalmente, ma nel capo, avendo Adamo peccato in quanto capo, l'umanità intera si trasformò in figlia dell'ira. La situazione era, di per sé, irreversibile. Tuttavia Dio, che è infinitamente misericordioso, è anche infinitamente giusto, poiché la giustizia è virtù e perfezione dell'essere personale, e Dio non perdonò senza esigere una giusta soddisfazione. Adamo però non era in condizioni di riparare il peccato, che, riguardo al soggetto offeso, era di dimensione infinita. Né avrebbe potuto farlo un altro uomo, non solo — come abbiamo detto — perché incapace di una giusta espiazione, ma anche perché solo il capo dell'umanità avrebbe potuto espia, essendo il peccato originale — dal quale tutti gli altri derivano — peccato del capo, del quale tutti gli uomini sono la continuità e dal quale derivano per generazione. Tranne Adamo, tutti gli altri uomini avrebbero potuto o solamente completare o collaborare all'espiazione del capo.

L'infinita misericordia di Dio preparò il rimedio, prima della stessa creazione. Poiché era necessario un uomo che avesse capacità di espiazione infinita, il Redentore sarebbe stato un uomo, nel senso pieno della parola, dotato di ogni perfezione umana e senza peccato: perfetto uomo; dovendo essere infinita l'espiazione, quest'uomo doveva essere una persona capace di atti di valore infinito: perciò sa-

⁽⁴⁾ *Rom* 8, 19-22.

⁽⁵⁾ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 7.

⁽⁶⁾ Cfr. *2Pe* 3, 13; Conc. Vat. II, Cost. *Gaudium et Spes*, 39.

rebbe stata una Persona divina, in modo che la « personificazione » — o meglio, l'« impersonificazione » — della sua natura umana avvenisse mediante l'assunzione di questa natura da parte del Verbo, Seconda Persona della Santissima Trinità: sarebbe stato, quindi, anche perfetto Dio. Una sola Persona divina con due nature: la divina e l'umana.

Il Redentore o Messia (il Cristo) doveva essere, allo stesso tempo, l'Uomo capo dell'umanità. Come nel peccato Adamo — per colpa del quale entrò nel mondo il peccato — ebbe come compagna Eva, la donna che gli fu data per compagnia ed aiuto ⁽⁷⁾, così era conveniente che il nuovo Adamo ⁽⁸⁾ avesse anch'egli una donna, la nuova Eva, non come coprincipio del ministero redentore — quello di Cristo era sovrabbondante e solo Lui poteva essere principio di Redenzione, in quanto Dio — ma sì come compagnia ed aiuto ⁽⁹⁾. In questo caso l'aiuto e la comunanza di vita furono offerti dalla nuova Eva al nuovo Adamo come Madre, in quanto lo generò — per opera dello Spirito Santo — secondo la natura umana, e si associò volontariamente all'oblazione del Redentore.

5. *Il nuovo Adamo.*

Perché il Redentore potesse essere capo dell'umanità, era necessario che questa si venisse a trovare in una nuova condizione, equivalente ad una nuova creazione o rigenerazione; era quindi necessario che l'uomo fosse trasformato in una « nuova creatura » ⁽¹⁰⁾ con una nuova dimensione ricevuta da Cristo. La nuova dimensione è la filiazione divina, che si riceve con la grazia — nuova generazione —, la cui fonte è Cristo, il nuovo Adamo. Com'è ovvio, solo Cristo poté redimere l'umanità e darle la filiazione divina, perché era Dio (Persona divina), ma compì la redenzione come uomo, nato da donna ⁽¹¹⁾; come uomo è il nuovo Adamo, Primogenito fra tutte le creature ⁽¹²⁾, Re di tutto il creato ⁽¹³⁾. La redenzione operata da Cristo si estende a tutta l'umanità e a tutto l'universo, dal-

⁽⁷⁾ Gn 3, 5.

⁽⁸⁾ Cfr. 1 Cor 15, 20-22.

⁽⁹⁾ S. ALBERTO MAGNO, *Mariale* q. 42.

⁽¹⁰⁾ 2 Cor 5-17.

⁽¹¹⁾ In termini teologici: *Materialiter* come Dio, *Formaliter* come uomo.

⁽¹²⁾ Col 1, 15-17.

⁽¹³⁾ 1 Io, 18, 36-37.

la caduta di Adamo fino alla consumazione dei secoli. Nella storia della salvezza si distinguono tre periodi: quello della promessa, quello successivo alla redenzione e, infine la seconda venuta di Cristo, quando questo mondo scomparirà per lasciar posto alla situazione, definitiva, dei nuovi cieli e della nuova terra. Fin dal momento della promessa Cristo fu costituito da Dio Re dell'Universo, per cui tutta la storia umana è la storia della reale — e insieme misteriosa — lotta fra Cristo e il Principe delle tenebre: « Allora il Signore Dio disse al serpente: ...io porrò inimicizia tra te e la donna tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiacerà il capo e tu ne insidierai il calcagno » ⁽¹⁴⁾.

Cristo ci ha redenti con la sofferenza e l'obbedienza: « Ed era ben giusto che colui, per il quale e dal quale sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che guida alla salvezza... Egli nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti gridi e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà. Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì » ⁽¹⁵⁾. Questa incomprensibile umiliazione di chi era Persona divina fu la ragione della sua esaltazione: Cristo Gesù « pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di Croce. Per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sottoterra; ed ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre » ⁽¹⁶⁾. Perciò chi, in quanto Dio, regnava sull'universo per diritto di creazione, regna anche, in quanto uomo, per diritto di conquista, oltre che per diritto di natura in virtù dell'unione ipostatica nella persona del Verbo. A Cristo, dunque, passò per l'eternità il sacerdozio di Melchisedec straordinariamente arricchito ⁽¹⁷⁾; del sacerdozio di Cristo partecipano in modo essenzialmente diverso il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale dei chierici.

⁽¹⁴⁾ Gn 3, 14-15.

⁽¹⁵⁾ Heb 2, 10; 5, 7-8.

⁽¹⁶⁾ Philp 2, 6-11.

⁽¹⁷⁾ Heb 6, 20.

6. *Il tempo del Principe delle tenebre.*

Il regno universale di Cristo non si manifesterà pienamente fino alla consumazione dei secoli. Nell'attesa, al Principe delle tenebre è stato concesso un tempo di lotta costante contro Cristo nelle sue membra; ossia contro il Popolo di Dio che è la Chiesa. Satana e gli uomini da lui dominati — « non serviam » — combatteranno contro il Popolo di Dio e, quindi, contro Cristo — « serviam » — con la pretesa di costruire il mondo senza Dio. Cristo, mediante le membra del suo Corpo Mistico, lotterà contro i nemici di Dio, fino al momento della sua seconda venuta: « Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni... L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte... E quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti » ⁽¹⁸⁾.

II. MONDO E POPOLO DI DIO.

7. *Peccato e redenzione.*

Ci è sembrata necessaria la richiamata breve esposizione dell'economia della salvezza per chiarire fin dall'inizio come il Regno di Dio non è circoscritto alla sola dimensione intima dell'uomo o, più specificatamente, alla sua anima. Estromettere la redenzione dalle realtà terrene, come se fossero estranee al regno di Cristo, è una delle più sottili tentazioni del Principe di questo mondo: se vi riuscisse, sarebbe per lui una grande vittoria. Quel che più conta è la salvezza dell'anima, anche se ottenuta nell'ultimo istante della vita terrena. Questa possibilità è però l'estrema risorsa della misericordia divina. La volontà di Dio sull'uomo è la redenzione totale dell'umanità e la ricostruzione dell'ordine divino in tutta la realtà dell'universo. Se la grazia, finché siamo in questo mondo, non sana completamente le ferite e le conseguenze del peccato originale — come accadrà per l'anima compiutamente dopo la morte, e per tutto l'universo dopo la seconda venuta di Cristo — e se permangono la possibilità di peccare, la malattia, le difficoltà e la fatica del lavoro, la morte, è perché il tempo presente è tempo di prova e di lotta, nel

⁽¹⁸⁾ 1 Cor 15, 24-28.

quale il regno di Cristo ha avuto inizio, ma non si è ancora pienamente realizzato.

La missione del Popolo di Dio sarà, dunque, di santificare — lottando contro il potere delle tenebre e i suoi corifei umani — tutte le realtà di questo mondo, ad iniziare dalla santificazione delle anime, radice e fondamento di ogni santificazione. Costituisce pertanto una dimensione essenziale del Popolo di Dio la santificazione delle realtà terrene, del mondo secolare: politica, cultura, scienza, arte, professione, relazioni familiari, ecc... Se il peccato è, in sé, qualcosa di personale, non si possono però dimenticare due cose: I) esiste il peccato originale che ha lasciato precise conseguenze nelle realtà terrene: difficoltà a conoscerle, loro ribellione nei confronti dell'uomo (e questa a sua volta causa la malattia, le catastrofi, la povertà, le calamità, ecc.), conoscenza offuscata o imperfetta delle loro leggi e strutture, che l'uomo va scoprendo solo faticosamente, a poco a poco, per fare un più largo e miglior uso dei beni, ecc.; II) il peccato personale si proietta nel mondo, perché ogni peccato implica una macchia e una lesione delle realtà terrene (dall'asservimento a cui sono ridotte dai peccati contro Dio — mancata osservanza dei tre primi comandamenti, che impediscono la lode delle creature da parte dell'uomo — fino alla corruzione ed al disordine — ingiustizia, disonestà, menzogna, infedeltà, ecc. — provocati dai cosiddetti peccati contro il prossimo).

L'uomo e il mondo si trovano in stato di servitù — di peccato, di ingiustizia — ed hanno bisogno di essere *liberati* da coloro che costituiscono il Popolo di Dio. È indubbio che le realtà temporali sono soggette al peccato e perciò hanno bisogno della redenzione.

8. *Cos'è il mondo?*

Il termine « mondo » ha nei Vangeli diverse accezioni. A volte significa il Principe di questo mondo e gli uomini e istituzioni che lo seguono; in questo senso il Popolo di Dio non appartiene al mondo, ma si trova — deve trovarsi — in continua e costante contrapposizione ad esso. Mondo significa anche l'insieme della realtà presenti nella storia umana; in questo secondo senso il Popolo di Dio appartiene al mondo, è la parte di mondo a cui sono stati già applicati i meriti infiniti della redenzione e che, a sua volta, ha la missione di applicare la redenzione al resto del mondo (apostolato). In questa seconda accezione, non vi è contrapposizione né distinzione tra il Po-

polo di Dio e il mondo: vi è una parte del mondo che ha accolto il regno di Cristo o regno di Dio (Popolo di Dio) e un'altra che si oppone a lui o ancora non lo conosce. Una parte del mondo, tutto il Popolo di Dio, ha nei confronti dell'altra la missione di fare apostolato.

Il secondo significato, che ora maggiormente ci interessa, non implica nel Popolo di Dio alcuna scissione o frattura tra la vita terrena o temporale e la vita spirituale o cristiana. Il Popolo di Dio non si compone di due vite, né di due popoli, né di due città come scrissero alcuni autori medievali. Nella Chiesa v'è una sola vita (quella configurata a Cristo), un solo popolo (il Popolo di Dio), una sola città (la città di Dio). In questo modo — in questa vita — il Popolo di Dio è chiamato a vivere secondo Cristo, il che vuol dire compiere la missione che Dio ha affidato all'uomo creandolo, non secondo lo spirito del primo Adamo, ma secondo la nuova condizione alla quale Dio lo ha chiamato. Questa missione che l'uomo ha ricevuto da Dio è la *costruzione della città terrena* compiuta con anima sacerdotale (con spirito contemplativo, ossia vedendo nelle cose le tracce e i segni della volontà di Dio; agendo per amore a Dio e servendo gli uomini ⁽¹⁹⁾, offrendo il lavoro a Dio come ostia o sacrificio gradito ai suoi occhi ⁽²⁰⁾). In unità di vita e di stirpe, il Popolo di Dio, oltre (e innanzitutto) a quanto già detto, dà culto a Dio nella liturgia, è iniziato alla fede o si fortifica per mezzo dei sacramenti; il suo spirito sacerdotale e contemplativo si esprime anche nell'orazione personale e si alimenta della parola di Cristo (magistero ecclesiastico, predica-zione, lettura personale della Sacra Scrittura, mezzi orali o scritti di formazione, ecc.).

9. *Un solo popolo e una sola vita.*

Non vi è quindi una vocazione cristiana o divina afferente la dimensione religiosa, parallela alle occupazioni temporali, e che con queste non abbia alcun rapporto. Vi è una vocazione divina e cristiana, che comprende la dimensione temporale o terrena e la vita spirituale, come fu all'inizio della creazione (sacerdozio di Melchisedec). Quest'unica vita ricomprende tanto le realtà materiali e prosaiche — mangiare e bere: il quotidiano — quanto i fenomeni soprannaturali

⁽¹⁹⁾ Cfr. *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, 10.

⁽²⁰⁾ Cfr. Conc. Vat. II, cost. *Lumen Gentium*, 10 e 34.

più elevati (ordinari o straordinari) ⁽²¹⁾; tutta l'attività della persona (dai pensieri più intimi al lavoro professionale) deve essere *cristiforme*: obbedire a Dio per amore a Lui e, con questo amore, amare gli uomini con le opere (che vanno dall'apostolato allo spirito di servizio e di solidarietà nel lavoro professionale).

Messa in luce l'unità della vocazione cristiana, sono ora necessarie alcune distinzioni per una corretta comprensione della materia.

III. IL DUALISMO CRISTIANO.

10. *Cristo nell'ordine temporale. La vita nascosta.*

La prima distinzione riguarda ciò che si è soliti chiamare *ordine temporale* ed *ordine ecclesiastico* (o ordine spirituale). Il cosiddetto *dualismo cristiano* è una novità del cristianesimo. Prima del cristianesimo, le società di rango superiore (che oggi chiamiamo Stati, e che prima si chiamavano regno, impero, città o popolo politicamente organizzato) avevano una sola organizzazione che — adottando il linguaggio moderno — era allo stesso tempo politica e religiosa. Presso tutti i popoli esisteva un'organizzazione religiosa (templi — in genere uno per ogni divinità —, luoghi di orazione e di sacrificio, sacerdoti, pontefici, vati od auguri o persone destinate alla cura dei templi o luoghi sacri) che faceva parte dell'unica organizzazione pubblica, al cui vertice era il re, il dittatore o il tiranno, l'imperatore o un altro tipo di magistrato supremo (ad esempio, nel periodo della repubblica romana, il console). Questo tipo di organizzazione era propria anche dell'antico popolo di Dio, Israele. Il dualismo fu, invece, introdotto dalla diversa posizione assunta da Cristo nella vita nascosta e nella vita pubblica, e poi confermato nella fondazione della Chiesa.

Sembra che il precursore di Cristo, san Giovanni Battista, abbia vissuto fin dall'adolescenza una vita ritirata dal mondo ⁽²²⁾. Non fu così, invece, per Gesù. Nella sua vita nascosta agì come un israelita del suo tempo: ebbe una vita familiare normale (dipendere da un padre legale non era fuori del comune, anche se san Giuseppe agli occhi degli uomini non era padre legale ma padre naturale), e mantenne le relazioni abituali con la parentela o gruppo familiare — come si deduce da diversi passi evangelici —; si dedicò ad un lavoro professionale (con

⁽²¹⁾ Sull'unità di vita, cfr. *Colloqui*, cit. 9, 114-116.

⁽²²⁾ Lc 1, 8 e 3, 2.

tutte le sue caratteristiche: dal compiere l'opera commissionata fino alla riscossione dell'onorario); dopo la morte di san Giuseppe svolse le funzioni di capofamiglia, per far fronte alle quali dovette intervenire nelle vicende proprie del clan familiare; non vestì in un modo speciale, non si astenne da alcuni alimenti o bevande (eccetto quelli che la legge mosaica dichiarava impuri) come fece san Giovanni Battista (che non beveva vino né liquori, vestiva una pelle di cammello, si alimentava di locuste e miele selvatico ⁽²³⁾); quando fu necessario, intervenne, come ogni altro cittadino, nelle assemblee in cui si discuteva del governo del paese in cui viveva. Non partecipò attivamente a funzioni politiche, come del resto non faceva, né fanno, molti cittadini. Durante la sua vita nascosta, Cristo si dedicò alle attività temporali, come un comune israelita delle classi povere. In tal modo assunse l'ordine temporale e lo santificò con la sua dedizione, santificò cioè quello che faceva; ad esempio, con la sua partecipazione alle nozze di Cana, elevò il matrimonio a sacramento, come sostengono molti teologi, e compì il primo miracolo che, per diversi autori, fu probabilmente il suo regalo di nozze: il vino, dono abituale nell'epoca. Nulla fa pensare che le nozze di Cana fossero le prime alle quali assistette; se prese parte ad altre, fece il regalo d'uso e partecipò alla festa (s'intende: con decoro e dignità). In altre parole, nei trent'anni, salvi gli avvenimenti straordinari della sua nascita — che per altro coinvolsero un'esiguo numero di persone come si evince dal comportamento di Erode —, Cristo visse santificando le realtà terrene come un comune cittadino, sottoposto alle autorità civili (il padre di famiglia, le autorità municipali, quelle politiche). È comunque vero che visse come figlio di Dio, dando, con le sue azioni, gloria infinita alla Santissima Trinità; momento culminante fu il sacrificio della Croce, sulla quale Cristo, con la sua obbedienza al Padre, conquistò ed attirò a sé — in quanto uomo — tutto l'universo; Cristo, con i suoi meriti, liberò questi dalla schiavitù del peccato o meglio, come già detto, ne iniziò la liberazione. Manca ora solo l'applicazione della redenzione, che spetta alla Chiesa e ai cristiani.

11. *L'instaurazione dell'ordine messianico. La vita pubblica.*

L'atteggiamento di Cristo rispetto alle realtà secolari cambiò notevolmente quando iniziò la vita pubblica, l'attività come Messia; il

⁽²³⁾ Cfr. *Lc* 1, 15; *Mt* 3, 4.

che è di esempio per i cristiani: vi si astenne per dedicarsi esclusivamente alla sua missione.

Durante la sua vita pubblica, Cristo rifiutò sistematicamente di intervenire in questioni temporali: né come mediatore in una causa di eredità — si dichiarò incompetente —, né come possibile re; né sulla liceità del tributo da pagare ai romani da parte del popolo di Israele, l'antico popolo di Dio; né nelle fazioni politiche dell'epoca; pagando la dramma lasciò ben chiaro che lo faceva per non scandalizzare ⁽²⁴⁾, ecc. La dichiarazione davanti a Pilato: « Il mio regno non è di questo mondo » ⁽²⁵⁾, resa mentre si dichiarava Re, evidenziò ancora più apertamente che non era venuto ad assumere la funzione di governare i regni di questo mondo, ma a santificare nella verità coloro che li governano (solo nel senso trascendentale del nuovo Adamo era vero Capo e loro Re).

12. *L'ordine della Chiesa.*

Gesù trasmise la sua potestà, e insieme la sua missione, al collegio apostolico, sotto il primato di Pietro. Ossia, istituì un'autorità religiosa dotata della funzione di governo. In questo modo ruppe l'unità politico-religiosa del mondo antico, ed introdusse il *dualismo cristiano*. Da allora non deve più esserci un'unica organizzazione politico-religiosa, ma un'organizzazione politica — con i suoi legittimi governanti — ed un'organizzazione religiosa — il Papa, i vescovi e tutti gli altri ministri sacri — tra di loro indipendenti, ciascuna radicalmente priva di competenze nell'ambito dell'altra, ed entrambe di uguale rango (supreme).

Il dualismo non riguarda solo le autorità o i governi, ma anche, e fondamentalmente, la *socialità*. Nell'ambito secolare gli uomini sono uniti dai vincoli naturali della società temporale, influenzati e perfezionati dalla dimensione naturale dell'amore al prossimo. Il mondo ha leggi proprie e una propria autonomia ⁽²⁶⁾, e non spetta alla Chiesa il suo governo, per il quale è perciò incompetente. Cristo, però, ha introdotto una nuova *socialità*, quando ha costituito coloro che accolgono il messaggio evangelico con la fede ed il battesimo in membra del suo Corpo Mistico: il nuovo Popolo di Dio, uni-

⁽²⁴⁾ Cfr. Mt 17, 24-27.

⁽²⁵⁾ Io 18, 36-37.

⁽²⁶⁾ Conc. Vat. II, cost. *Gaudium et Spes*, 36.

to per mezzo della grazia e del dono dello Spirito Santo. Poiché è in questo mondo, la società si manifesta in una *consociatio* o società unita dal triplice vincolo della fede, dei sacramenti e della gerarchia: la Chiesa o società ecclesiastica.

Il dualismo non è di ostacolo alla dimensione totalizzante e cosmica della redenzione. È un dualismo parziale, che non offusca né mette in pericolo questa dimensione. Sono realtà complementari, poiché i cristiani, in quanto cittadini, Popolo di Dio, sono pienamente coinvolti nell'*ordine temporale*, nella società temporale, individualmente, non come gruppo o come un'altra *consociatio*. Il riferimento esemplare della loro esistenza è la vita nascosta di Gesù. Come lo fu per Cristo, la vita secolare del cristiano è redentrice (pertanto anche apostolica) ed è attività di un figlio di Dio, non sottomessa, quindi, in quanto tale, all'autorità ecclesiastica, ma alle normali autorità secolari (paterna, municipale, statale, ecc.) e si svolge secondo le leggi proprie delle realtà secolari. Le relazioni dell'ordine secolare (famiglia, lavoro, ecc.) sussistono nella loro totalità, così come nella loro totalità le assunse Cristo. Cristo non diede al collegio apostolico il potere secolare, conferendogli, invece, l'incarico di continuare le nuove relazioni, diverse dalle secolari, che Egli aveva instaurato con gli uomini nella sua vita pubblica, e fondate non sui vincoli della carne, né del sangue (non sulla socialità naturale), ma sulla grazia e sullo Spirito Santo.

La dimensione redentrice e santificatrice della vita secolare del cristiano rimane nascosta. È vita nascosta. Che cosa vuol dire? Significa che essa rispetta la struttura propria dell'ordine secolare, senza cambiarla né trasformarla in un'altra società né, in particolare, nella socialità del Popolo di Dio che è la Chiesa. L'ordine secolare non è la società ecclesiastica: è, e deve essere, un ordine secolare vivificato, divinizzato, configurato a Cristo, ma senza mutazione o alterazione della sua natura. Quest'ordine unisce, con i suoi vincoli, cristiani e non cristiani, ma l'azione del cristiano deve essere redentrice ed apostolica, allontanando dal mondo secolare il peccato e le sue conseguenze. Non è vita « nascosta » nel senso che non è conosciuta, o non manifesta gli effetti benefici che produce (essere sale, luce, lievito); o nel senso che uno Stato od organizzazione secolare permeati di spirito cristiano non rendano collettivamente a Dio il culto dovuto (ad esempio mediante la santa Messa); lo è nel senso già indicato, che non cambia natura (non è ordine o attività ecclesiastica sottoposta al governo della gerarchia), che abbraccia cristiani e non cri-

stiani, e soprattutto si fonda sull'anima sacerdotale del cristiano. In questo senso « cristiano » e « sacerdotale » non equivalgono ad ecclesiale o ecclesiastico; ma a qualcosa specifico del mondo, la dimensione divina del mondo secolare.

13. *Il diritto alla libertà nell'ordine secolare.*

Suo fondamento. — L'ordine introdotto da Cristo, secondo l'economia della salvezza voluta con eterno decreto da Dio, si definisce con la parola *incompetenza* (assenza di giurisdizione o potestà pubblica) se si tratta delle relazioni tra istituzioni: Chiesa e Stato, nel nostro linguaggio (anche se si deve iniziare a parlare non solo di Stato, ma anche di organizzazioni internazionali). Se, invece, si ha riguardo alla persona, si dice che il cittadino ha nello Stato e di fronte ad esso il diritto di libertà religiosa, e che il fedele ha nella Chiesa e di fronte ad essa il diritto di libertà nell'ordine temporale⁽²⁷⁾. Entrambi sono diritti fondamentali; il primo è un diritto politico e civile, il secondo appartiene alla categoria dei diritti fondamentali del fedele.

Il diritto di libertà nell'ordine temporale consiste in una immunità da coazione e in una sfera di autonomia, in forza delle quali il fedele cristiano non può essere oggetto di misure coattive da parte della gerarchia ecclesiastica per le sue opzioni temporali; pertanto spettano alla responsabilità e alla autonomia personale del cristiano le opzioni temporali, rispetto alle quali la gerarchia ecclesiastica è incompetente.

Il diritto alla libertà religiosa e il diritto di libertà nell'ordine temporale si fondano sulla persona, il che implica: 1) sono diritti che l'uomo e il fedele hanno in quanto tali (da Dio), non per concessione dalla rispettiva legislazione. 2) sono diritti propri della rispettiva socialità: la libertà religiosa è un diritto *civile*, la libertà nell'ordine temporale è un diritto *ecclesiale*, canonico. Da ciò consegue che ciascuno di questi diritti ha la natura ed ampiezza che gli derivano a seconda che l'uomo si trovi ad agire come membro della società secolare o della comunità ecclesiastica. La libertà religiosa opera nella Chiesa solo nel senso che nessun uomo può essere costretto a ricevere il battesimo, e chi si separa dalla Chiesa non può essere oggetto di coazione con mezzi di tipo secolare (carcere, pena di morte, ecc.). Il che non esclude che la Chiesa possa imporre sanzioni di tipo spiri-

⁽²⁷⁾ CIC, can. 221.

tuale all'eretico o allo scismatico; può, ovviamente, scomunicarlo, privarlo di uffici o di ministeri ecclesiastici, ecc. Non si può dire che il diritto di libertà religiosa sia un diritto fondamentale del *fedeles*: trattandosi di un diritto naturale si può parlare soltanto dell'esistenza di alcuni riflessi della libertà religiosa nell'ordinamento canonico.

La libertà nell'ordine temporale è a sua volta un diritto fondamentale in relazione alla socialità religiosa, ossia alla comunità ecclesiastica. Il suo fondamento si trova nell'autonomia dell'ordine temporale, ovvero nella dualità di socialità o di ordini giuridici, il che implica la mancanza di un vincolo giuridico di dipendenza (si tratta di un diritto) tra le realtà terrene e la Chiesa (in quanto società giuridicamente organizzata). Il fedele cristiano, nella sua attività temporale e come cittadino, non ha alcun vincolo giuridico di socialità nei confronti della Chiesa.

Poiché non si tratta di una mancanza assoluta di socialità ecclesiale, ma solo di mancanza di socialità giuridica, occorrerà ulteriormente chiarire quanto detto con alcune precisazioni.

1) La missione di costruire la città terrena in quanto tale (la famiglia, il lavoro, l'economia, la politica, la cultura, ecc.) compete a tutta l'umanità per legge naturale — è mandato e chiamata divina — ed ha proprie leggi. Il cristiano ha questa missione in quanto uomo redento. Il che vuol dire che si trova nell'ordine secolare come uomo rigenerato in Cristo, sicché tale missione in lui non è solo naturale, ma anche *cristiana* (divina, arricchita dalla redenzione) e deve realizzarla in modo cristiforme (come Cristo, come *ipse Christus*). Questa nuova dimensione è però « nascosta » nel senso già indicato: non ha manifestazioni esterne che cambino la natura dei vincoli sociali, o che trasformino esternamente l'ordine secolare. Vi è in questa dimensione una socialità dei cristiani come Popolo di Dio? Indubbiamente sì, ma è *interna*. I cristiani non agiscono nell'ordine secolare quasi fossero singoli isolati fra di loro e dalla realtà; essi costituiscono nel mondo il Popolo di Dio, come luce, sale, lievito. Questi vincoli sono, però, interni ai cristiani, come forma di comunione dei santi, pratica delle virtù, ecc. Per quanto riguarda la socialità *esterna*, sono cittadini e uomini comuni, i cui vincoli sociali sono di ordine secolare, identici a quelli che li uniscono ai non cristiani, o a coloro che si sono allontanati da Cristo. Ad esempio: un comune in cui tutti gli abitanti sono cattolici ha la stessa natura di uno abitato da atei o da persone di diversi credi religiosi; un supermercato di proprietà di un cattolico è un'impresa commerciale identica a un qualunque al-

tro supermercato. Ciò che cambia — che deve cambiare — sono le virtù che caratterizzano l'azione del cittadino o del commerciante e la rettitudine d'intenzione (l'azione fatta per amore di Dio e con spirito di servizio verso gli altri). Per il fatto di essere cattolici, non si ha nessun vincolo giuridico né sociale ed esterno di carattere secolare con la Chiesa.

2) La dimensione redentrica delle realtà esterne che il cristiano introduce nell'ordine secolare in virtù della sua condizione è propria del sacerdozio comune, di quel che abbiamo chiamato sacerdozio originario, arricchito da Cristo e partecipato da Lui. È qualcosa che appartiene al sacerdozio comune dei fedeli (come sua parte). Si collega al sacerdozio ministeriale solamente per quanto attiene, riguardo alla santificazione dell'ordine secolare — anche se non solo da esso —, all'ordine ecclesiastico: la santa Messa — in quanto atto supremo di culto, nel quale il fedele si unisce al Sacrificio redentore di Cristo e nel quale è compreso l'atto supremo di offerta a Dio delle attività temporali, secondo i quattro fini della Messa —, il perdono dei peccati con il sacramento della confessione, ecc. Ma queste realtà appartengono ormai alla società ecclesiastica, diversa dalla società secolare e naturale ⁽²⁸⁾.

La santificazione delle realtà terrene non ne cambia la natura. Queste hanno sì una dimensione divina di carattere *sacerdotale*, ma non si trasformano in attività che devono essere realizzate mediante un collegamento del sacerdozio ministeriale con il sacerdozio comune. Il collegamento si trova infatti già nell'ambito messo in evidenza da Cristo quando ha instaurato il citato *dualismo*.

14. *Titolo e limiti delle libertà nell'ordine temporale.*

Il diritto alla libertà nell'ordine temporale ha il fondamento che abbiamo esposto, e che indica anche il titolo di questo diritto: la condizione di battezzato, che implica il sacerdozio comune, e di cui una dimensione è la santificazione delle realtà terrene.

Da quanto detto si deducono anche i limiti, ossia la sfera di attività umana nella quale il fedele è autonomo, godendo di un vero e proprio diritto di libertà. Si tratta di un diritto, e quindi non va inteso nel senso che il mondo sia di per sé estraneo all'azione redentri-

(28) Conc. Vat. II, cost. *Lumen Gentium*, 34.

ce, ma di una libertà rispetto ad un ambito di azione: quello delle attività secolari (tradizionalmente: i *negotia saecularia*).

I limiti del diritto alla libertà nell'ordine temporale sono dunque gli stessi che, nelle rispettive competenze, esistono tra l'autorità civile e la gerarchia ecclesiastica, ossia i limiti tra l'ordine secolare e l'ordine ecclesiastico secondo il dualismo istituito da Cristo. In tutto ciò che attiene alla fede e alla morale, abbia o meno come oggetto immediato una materia secolare (ad esempio il furto, la fecondazione artificiale, la creazione del mondo da parte di Dio, la lotta di classe, ecc.), il fedele cristiano — qualunque sia la sua condizione nell'ordine secolare — deve obbedire al magistero della Chiesa, alle sue leggi e a tutto ciò che si riferisce alla triplice funzione gerarchica di insegnare, santificare e governare la Chiesa. In questo caso la relazione è tra gerarchia e fedeli; in essa è ugualmente presente la libertà dei figli di Dio, ma in modo diverso dalla libertà giuridica o dal diritto alla libertà nell'ordine temporale.

IV. I MEMBRI DEL POPOLO DI DIO E LE REALTÀ TEMPORALI.

15. *Dimensione intraterrena della condizione di fedele.*

Se prima abbiamo distinto tra *ordine secolare* e *ordine ecclesiale* o *ecclesiastico*, è opportuno chiarire ora la relazione Chiesa-mondo per ciò che si riferisce all'attività e alla condizione di vita dei suoi membri. Anche in questo caso è necessaria una comprensione della differenza che vi è tra chierici, laici e religiosi (omettiamo, in quanto non necessario in questa sede, il riferimento ai fedeli di vita consacrata che non sono religiosi).

Un primo principio, che deriva dalla dimensione sacerdotale dell'uomo nell'universo, potrebbe essere enunciato nel modo seguente: ogni fedele cristiano, e tutto il Popolo di Dio, mentre tende alla vita eterna (dimensione escatologica), ha la missione di redimere e santificare il mondo (dimensione intraterrena); ciascuno, secondo la propria vocazione e condizione di vita.

Tutte le realtà di *questo mondo* hanno come vertice Cristo, nuovo capo dell'umanità; e come frutto della redenzione il sacerdozio di Cristo, partecipato in modo diverso se si tratta del sacerdozio ministeriale o del sacerdozio comune, è ordinato — anche se non in modo esclusivo — a ricapitolare il mondo in Cristo, a gloria e lode

di Dio. La dimensione intramondana del sacerdozio del Popolo di Dio è presente in tutti i suoi membri e nella Chiesa come unità. Non è legittimo, e non è secondo la natura di questa vita, nella quale il cristiano non si trova come cittadino permanente ma come pellegrino, escludere una parte della Chiesa dalla dimensione intramondana. Perché se è vero che il cristiano non ha qui una dimora permanente, tuttavia il suo passaggio sulla terra implica necessariamente la missione che Dio ha affidato all'uomo, finché vive, di essere capo dell'universo, con anima sacerdotale, e di redimerlo liberandolo dal peccato. Questa missione è inerente alla natura umana nello stato di redenzione ed è inseparabile da essa, poiché lo stato di redenzione è uno *stato di natura*, un modo più perfetto in cui la natura sussiste nella persona, senza alcun mutamento essenziale. La missione naturale primordiale dell'uomo in quanto tale, che gli spetta in modo radicale in virtù della creazione, non si può perdere né può subire mutamenti essenziali.

Ciò che Cristo ha introdotto è la varietà nei modi di compiere questa missione, e la diversa combinazione della dimensione escatologica e intramondana, secondo la diversa partecipazione al sacerdozio di Cristo e le differenti forme di vita.

16. *I laici.*

Riaffermata l'unità e uguaglianza fondamentale di cui sopra, occorre ora esaminare la diversa *dedizione* dei fedeli alle attività proprie dell'*ordine secolare* e dell'*ordine ecclesiale* o *ecclesiastico*. Il tema della diversa dedizione corrisponde a quello degli ordini della socialità, e incontra i limiti posti dal *dualismo* cristiano; ossia, non rompe l'unità radicale dell'ordine di questo mondo. Non si deve cadere né nella confusione degli ordini di attività e di dedizioni (teocrazia, ierocrazia, cesaropapismo, regalismo, ecc.), né nella separazione radicale fra l'ambito secolare e l'indole sacerdotale del Popolo di Dio (secolarismo o laicismo). C'è una unità sostanziale e una dualità di attività.

Senza pregiudicare la dimensione escatologica, su cui si fonda il distacco e lo spirito di povertà del cristiano — la rinuncia volontaria ai beni terreni e la consapevolezza della natura transitoria di questa vita —, la maggioranza del Popolo di Dio non è estranea alla missione di costruire la città terrena, seguendo l'esempio di Cristo nella sua vita nascosta; per vocazione divina e cristiana è chiamata a com-

piere, secondo lo spirito e il sacerdozio di Cristo, la funzione di completare la propria missione, attraverso il lavoro, di dominare la terra e portare a compimento il disegno divino sull'ordine secolare. Nell'antichità cristiana questi fedeli furono variamente denominati (mondani, secolari, popolari) finché prevalse la qualifica di laici e secolari. « A loro quindi particolarmente spetta illuminare e ordinare tutte le realtà temporali, alle quali essi sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e al Redentore » ⁽²⁹⁾.

Di questi fedeli si dice che *vivono nel secolo*, ossia in tutte e ciascuna delle attività e professioni, e in tutte le comuni condizioni della vita familiare e sociale di cui è intessuta la loro esistenza. In forma succinta si può dire che « per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio » ⁽³⁰⁾.

17. I chierici.

Se i laici si dedicano prevalentemente alle realtà temporali (ai *negotia saecularia*), dei chierici si suol dire che si dedicano principalmente a questioni di natura ecclesiale (i *negotia ecclesiastica*). Si tratta di una distinzione che va intesa correttamente. Il chierico, in quanto chierico, riceve per vocazione la missione di dedicarsi ai compiti ecclesiastici per quel che si riferisce al sacerdozio ministeriale (o perché partecipa di questo sacerdozio, come nel caso del vescovo e dei presbiteri, o perché partecipa al ministero del sacerdozio, come nel caso dei diaconi). Non riceve, invece, nessun potere o compito in ordine alle realtà temporali; anzi, ne è separato.

Si noti comunque che è separato dagli *affari* temporali (è più espressiva la denominazione latina *negotia*: le occupazioni, gli impegni, che assorbono l'attività dell'uomo), non, invece, da *questo secolo*. Il suo modello è la vita pubblica di Cristo; l'attività che il chierico deve svolgere e alla quale deve dedicarsi è quella propria del suo ministero. Continua ad essere inserito nel tessuto delle relazioni familiari, sociali, ecc. (perciò si parla correttamente di chierici secolari), ma il suo inserimento assume una diversa funzione, come diversa fu la funzione della vita di Gesù quando si dedicò alla vita pubbli-

⁽²⁹⁾ Conc. Vat. II, cost. *Gaudium et Spes*, 31.

⁽³⁰⁾ *Ibidem*.

ca. Senza entrare nel merito della dimensione, che abbiamo chiamato escatologica, del suo ministero, il chierico realizza la dimensione della sua esistenza nel sacerdozio ministeriale; principalmente con la celebrazione della santa Messa (santificazione del mondo nella Croce), con la proclamazione della parola e l'amministrazione dei sacramenti. Il chierico santifica il mondo, allontanandolo dal peccato con i sacramenti del battesimo e della penitenza, con la predicazione e con la santa Messa, vertice, radice e quindi fattore ordinatore di tutte le altre realtà, e la cui dimensione intramondana consiste nel ricapitolare tutto l'universo in Cristo crocifisso ed elevare in Lui, per Lui e in Lui un cantico di lode al Creatore, di valore infinito. Perciò in ogni Messa il sacerdote è accompagnato realmente da tutta la Creazione.

Il sacerdozio ministeriale è il modo in cui il sacerdozio comune dei fedeli può unirsi *pienamente* al sacrificio di Cristo sulla Croce; si compie così totalmente il disegno divino sul ruolo dell'uomo nell'universo, secondo l'economia della redenzione.

Imitando Cristo nella sua vita pubblica, il chierico è chiamato a dedicarsi agli affari spirituali o ecclesiastici, astenendosi dalle realtà temporali; sta comunque nel mondo e ha la missione di santificarlo, santificando gli uomini e compiendo, con il sacrificio della Messa, la parte più importante della lode che l'umanità, e grazie a lei l'universo intero, sono chiamati a tributare a Dio in Cristo.

Il clero ha una funzione gerarchica (partecipa cioè del sacerdozio *in persona Christi capitis*), nella missione intramondana degli uomini e del Popolo di Dio. Ma esercita pienamente questa funzione di governo e direzione nell'*ordine ecclesiastico* (ad esempio nella santa Messa), che non è separato dal mondo nella sua unità sostanziale. Per il dualismo, il clero non è invece chiamato ad una *leadership* — ad una funzione di governo o di presidenza nell'ordine temporale o nelle realtà temporali — perché dal punto di vista giuridico Cristo separò i due ordini. Quando il clero assume o pretende di assumere questa *leadership* incorre in un abuso, che prende il nome di *clericalismo*. Spetta all'autorità ecclesiastica stabilire quali concrete occupazioni temporali siano assolutamente proibite ai chierici; ad esempio, i chierici possono esercitare alcune professioni compatibili con il loro ministero.

18. *I religiosi.*

I religiosi vivono il *contemptus saeculi* o separazione dal mondo. Nel loro modo di vita prevale la dimensione escatologica, costituendo

tale modalità un segno di questa dimensione. La vita religiosa — come afferma il can. 607 del Codice di diritto canonico — testimonia il mirabile connubio istituito da Dio nella Chiesa, *segno della vita futura* (segno escatologico). La testimonianza pubblica di Cristo e della Chiesa che i religiosi devono dare implica l'*allontanamento dal mondo* che è proprio della natura e delle finalità di ciascun istituto.

Secondo quanto afferma il can. 607, è propria dei religiosi la separazione degli affari temporali (non è proprio dei religiosi dedicarsi a questi affari o *negotia*) e, in alcuni casi, anche un certo allontanamento dagli affari ecclesiastici (gli ordini di clausura, ad esempio, non reggono parrocchie, generalmente non organizzano in modo permanente attività per i fedeli, ecc.). In linea con quanto insegna il Concilio Vaticano II ⁽³¹⁾, il can. 573 del Codice di diritto canonico afferma che coloro che vivono una vita consacrata si donano con un nuovo e peculiare titolo alla gloria di Dio, all'edificazione della Chiesa ed alla salvezza del mondo, e diventati segno eminente nella Chiesa, preannunciano la gloria celeste (dimensione escatologica prevalente in tutti gli istituti religiosi). Questo nuovo e peculiare titolo (diverso da quello comune, che consiste nel carattere battesimale per i fedeli e nell'ordine sacro per i chierici) implica come elemento essenziale della vita religiosa l'allontanamento dal mondo, ossia dalle realtà temporali. Non spetta, quindi, ai religiosi la *dedicazione al secolo*: né intervenire negli affari politici, socio-economici, ecc.; se lo facessero, non sarebbero fedeli alla loro vocazione e, dato il carattere pubblico della loro condizione di vita, potrebbero incorrere in sanzioni e perfino nella espulsione dall'istituto.

In che modo si può allora parlare, per i religiosi, del permanere di una dimensione intramondana? Innanzitutto per il contributo alla lode divina e alla santificazione del mondo con la loro vita di orazione e di santità, grazie alla comunione dei santi; da questa verità si evince la dimensione apostolica della vita religiosa, anche di clausura. La loro vita è oblazione gradita a Dio, attrae la sua compiacenza, la sua grazia e la sua misericordia sul mondo. In secondo luogo perché gli istituti religiosi che hanno per fine i ministeri sacerdotali, le opere di misericordia e di servizio al prossimo, l'orientamento cristiano del sapere umano o attività similari, contribuiscono sia alla dimensione sacerdotale del mondo che alla sua cristianizzazione, e non di rado allo sviluppo della scienza e alla diffusione della cultura.

(31) Cost. *Lumen Gentium*, 44.

Realizzano tutto ciò nella condizione di religiosi ed in forza di questo nuovo e peculiare titolo, e quindi nell'ordine ecclesiale.

Da quanto detto non v'è alcun dubbio che le figure del chierico o del religioso che si dedichino pienamente alle realtà temporali, per mancanza di corrispondenza alla propria vocazione (come spesso accadde nel Medioevo, contribuendo così alla nascita dell'eresia albigea prima e della Riforma protestante poi), o per un equivoco sul senso e sull'identità della loro missione (come avviene ai nostri giorni), sono figure distorte che, se dovessero generalizzarsi, finirebbero per corrompere la Chiesa, arrecando danni incalcolabili come testimoniano purtroppo non pochi esempi storici. Uno dei maggiori scandali della storia della Chiesa è quello dei Papi e prelati del rinascimento, secolarizzati e pienamente dediti alla politica del tempo.

Più distorta ancora è l'immagine del chierico o del religioso che abbraccia le armi, di cui si danno alcuni esempi in epoche passate (Morelos, l'Hidalgo, il canonico Calvo, il Trappista, il Cappuccino, il Presbitero Duero, ecc.) ma anche ai nostri giorni. In molti di questi casi i fini perseguiti furono o sono degni di lode (l'indipendenza della patria, la libertà dei cittadini, la giustizia sociale); ma non è questa la missione del presbitero né del religioso.

V. MISSIONE E POTESTÀ DELLA CHIESA NEL MONDO.

19. *Precisazioni.*

Abbiamo finora considerato l'unità sostanziale del mondo, che ha nella sua totalità un significato divino e cristiano, e gli ambiti di attività — di affari o *negotia* — che coesistono senza rompere quest'unità. I due ambiti — si è detto — corrispondono a due aspetti della società umana (i vincoli di carne e di sangue, ossia i vincoli naturali in ordine ai fini naturali; ed i vincoli soprannaturali della grazia dello Spirito Santo), che sono stati distinti da Cristo per quanto riguarda la missione e la potestà. Il che implica — abbiamo già detto — l'esistenza di due organizzazioni pubbliche indipendenti ed autonome (la Chiesa e lo Stato), e il diritto dei fedeli all'autonomia nell'ordine temporale, corrispettivo del diritto della persona alla libertà religiosa. Il dualismo cristiano esige, quindi, una risposta chiara sull'intervento della Chiesa o del Popolo di Dio nell'ordine temporale. Sono necessarie ulteriori precisazioni e distinzioni. Innanzitutto si de-

ve precisare che cosa si intenda per Chiesa e Popolo di Dio, in quanto si tratta di termini piuttosto elastici. È necessario distinguere tra missione e potestà. Infine, nell'ambito della missione e della potestà, bisogna distinguere tra quelle che la Chiesa ha nell'ordine ecclesiastico, ma con ripercussioni sulle materie temporali, e quelle di cui eventualmente goda nell'ordine secolare in quanto tale.

20. *La potestà.*

Quando si parla di Chiesa nella materia che qui interessa, ci si può riferire a tre realtà diverse, sia considerate nella loro individualità che in unità organica: la gerarchia ecclesiastica (il Papa e i vescovi, gli altri prelati e gli altri chierici in quanto tali); le istituzioni od organizzazioni ecclesiali (ordini e congregazioni religiose, istituti secolari, organismi pubblici, associazioni pubbliche di fedeli, ecc.); o i singoli fedeli.

La missione e la potestà sono diverse in ciascun caso. In linea generale godono di potestà solo il Papa, i vescovi e chi, per vicarietà o partecipazione *a iure*, l'abbia ricevuta dal Papa: i vicari e i prefetti apostolici, gli amministratori apostolici, i prelati territoriali e i prelati personali (d'ora in avanti parlando della gerarchia ecclesiastica o dei sacri pastori o del « Papa e dei vescovi », o espressioni analoghe, ci riferiamo a tutti i predetti soggetti). In effetti, è ovvio che solo potrebbe avere — se, per ipotesi, l'avesse — la potestà nell'ordine temporale, chi è a capo di una comunità ecclesiastica strutturata secondo il principio costituzionale gerarchico (ossia, secondo la struttura *clerus-plebs*), poiché l'ordine secolare entra in rapporto con l'ordine ecclesiastico — nel modo già indicato (si veda ad esempio il collegamento tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale) — come popolo — *populus* o *plebs* — non potendo avere potestà nell'ordine secolare coloro che non ne godono nei momenti propri di questa struttura costituzionale (com'è il caso dei superiori religiosi).

Anche la missione è diversa secondo che si tratti dei fedeli, delle istituzioni ecclesiastiche ufficiali o dei sacri pastori.

21. *Missione.*

La Chiesa o Popolo di Dio ha la missione di continuare la missione di Cristo sulla terra, secondo la sua vita nascosta e la sua vita pubblica. Nel primo caso il Popolo di Dio agisce, come abbiamo det-

to, per mezzo dei fedeli che si trovano nell'ordine secolare e secondo l'organizzazione propria di questo ordine. In tale ambito il cristiano agisce come cittadino.

Nel secondo caso, dobbiamo distinguere tra due tipi di attività: quelle che riguardano i mezzi di salvezza (parola e sacramenti), e quelle riguardanti la presenza corporativa della Chiesa nel mondo secolare. Nelle prime, la funzione della Chiesa è sostanzialmente gerarchica nei modi propri della potestà (ordine, giurisdizione e magistero); non ci troviamo innanzi alla sovrapposizione di una struttura ad un'altra, ma all'azione di un'istituzione nei confronti di persone (chi assiste alla santa Messa è l'uomo, non l'esercito; chi riceve l'assoluzione è l'uomo, non il re o il capo del governo) anche quando il popolo partecipa ai corrispondenti atti come istituzione secolare. La separazione *giuridica* di ordini e di istituzioni si conserva parallelamente all'unità sostanziale già indicata, che consente una presenza istituzionale secolare limitata ed esterna negli atti propri dell'ordine ecclesiastico.

In quest'ambito le relazioni tra Chiesa e Stato devono svilupparsi nel rispetto dei tre principi di uguaglianza giuridica, non intervento e collaborazione. Lo Stato rispetta adeguatamente il principio di non intervento quando riconosce la libertà religiosa in tutta la sua estensione e virtualità ⁽³²⁾; a sua volta la Chiesa lo osserva, per quanto riguarda l'ordine temporale, quando rispetta alle stesse condizioni la libertà dei fedeli nell'ambito temporale.

L'altro tipo di attività è costituito, come abbiamo detto, dalla testimonianza o presenza corporativa della Chiesa — *sacramentum caritatis* o segno di carità ⁽³³⁾ — nel mondo secolare; si tratta di forme di evangelizzazione che rendono presente Cristo in modo istituzionale. Tali sono le attività relative alle opere di misericordia e di amore al prossimo, strumenti per l'apostolato: opere di assistenza ad ammalati, poveri ed anziani, istituzioni di insegnamento ed educative; testimonianza escatologica pubblica, ecc. Queste attività o interventi hanno carattere ecclesiale, salvo che l'intervento corporativo ecclesiale nell'istituzione si limiti esclusivamente a fornire i mezzi per assicurare lo spirito cristiano e la cura pastorale, nel qual caso l'istituzione mantiene, invece, il proprio carattere secolare. In questi casi, però, la Chiesa non agisce con potestà nell'ordine secola-

⁽³²⁾ Cfr. Conc. Vat. II, dich. *Dignitatis Humanae*, 31.

⁽³³⁾ Cfr. Giovanni Paolo II, es. ap. *Reconciliatio et poenitentia*, 25.

re, perché questa spetta alle autorità civili. Dal punto di vista giuridico queste attività sono regolate dal diritto, per quanto riguarda il carattere e la struttura istituzionale ecclesiale; ma in quanto si svolgono nell'ordine secolare, spetta all'autorità civile regolarle, trattandosi di attività protette dai relativi diritti naturali o umani (libertà religiosa, libertà d'insegnamento, ecc.) e dai principi dell'ordine secolare (ad es., il principio di sussidiarietà). Sono altresì protette dal diritto delle genti e dal diritto internazionale, poiché la Chiesa è soggetto di tale diritto. Questo implica una doppia possibilità: *a*) regolare civilmente le istituzioni e le attività che coinvolgono entrambi gli ordinamenti con patti analoghi ai trattati internazionali, assieme ad altre materie (concordati, accordi, *modus vivendi*, ecc.); *b*) riconoscere o concedere alle organizzazioni ufficiali cattoliche lo statuto degli organismi internazionali.

22. L'autorità morale.

Un altro modo che i sacri pastori hanno per influire sull'ordine secolare è infine dato dalla loro *autorità morale*, ossia dal peso e dall'influenza che hanno nel mondo secolare per il loro prestigio e per la loro posizione di dirigenti di una comunità di molti milioni di persone. Con questa influenza la Chiesa esercita un'attività pacifica (si veda l'istituto medievale della tregua di Dio), protegge i bisognosi, promuove la cultura cristiana, ecc. L'influenza non è condizionata da specifiche forme giuridiche e deve solo esercitarsi nel rispetto dell'indipendenza dello Stato e del diritto del fedele alla libertà nell'ordine temporale. Questo vale anche per le istituzioni religiose non gerarchiche (ad esempio i monasteri, gli ordini religiosi, le organizzazioni di laici, ecc.) e per tutti i chierici nella loro sfera di influenza (parroci, cappellani, ecc.).

Anche se questa influenza o autorità morale di per sé non ha uno statuto giuridico, il diritto delle genti, il diritto internazionale, il diritto positivo di una comunità politica — per legge, o per consuetudine o per altra fonte di diritto — possono concedere tale statuto; ne sono esempi: la partecipazione del clero nella composizione delle *Cortes*, le forme di dominio nell'ordine temporale (come avveniva nell'*Ancien Régime*), l'arbitrato e la composizione di conflitti, l'arbitrato internazionale della Santa Sede nei conflitti tra Stati, la partecipazione ad organismi internazionali, ecc. In linea di principio (le circostanze storiche possono invece portare ad

una diversa conclusione per situazioni particolari), non è auspicabile che la gerarchia ecclesiastica sia coinvolta in fazioni e lotte politiche (la sua missione è universale), e che possa essere così ostacolata la sua missione essenzialmente spirituale. Sono invece accettabili — e perfino auspicabili — quelle forme di partecipazione che, senza pregiudicarne la specifica missione, cooperano alla promozione della pace, della giustizia e della carità, anche se è sempre preferibile che l'ordine secolare non ricorra alle strutture dell'ordine ecclesiastico.

23. *Il magistero.*

Nell'attuale contesto storico la questione più importante relativa all'azione della Chiesa nella città terrena è quella del magistero ecclesiastico nelle materie temporali e sul relativo giudizio morale — la cosiddetta dottrina sociale della Chiesa —: è, infatti, attualmente il modo più incisivo e abituale di intervento della gerarchia ecclesiastica nell'ordine temporale. Se in altre epoche ebbe maggior rilevanza l'intervento tramite la potestà di giurisdizione, nelle circostanze attuali tale ruolo è assunto dalla *parola*, che si esprime nel magistero e nel giudizio morale. Ci riferiamo, com'è ovvio, al foro esterno; nel foro interno vige ed opera, come in passato, la giurisdizione esercitata nel sacramento della penitenza e nel foro interno extra-sacramentale.

Normalmente per dottrina sociale della Chiesa si intende il magistero dei sacri pastori (e in particolare del Papa) nelle materie temporali, e il compendio dei relativi giudizi morali. Tuttavia, con relativa frequenza, nei vari documenti si trovano anche proposte, valutazioni e suggerimenti che non sono espressione della potestà di magistero o di giudizio morale, ma rappresentano l'esercizio dell'autorità morale di cui abbiamo trattato. Se, ad esempio, in una lettera pastorale i prelati di un paese lodano o appoggiano una determinata iniziativa, ad es. i negoziati per un accordo sociale, o in un'enciclica si suggerisce la creazione di un organismo per la regolamentazione internazionale dei prezzi, non vi è esercizio di una potestà di magistero, né viene espresso un giudizio morale, poiché non vi è una relazione diretta fra il deposito della rivelazione e tali prese di posizione. In questo senso si parla di dottrina sociale in un'accezione ampia, che non coincide con la nozione sopra descritta.

24. *Il giudizio di verità.*

La prima questione da chiarire riguardo al magistero e al giudizio morale sulle questioni temporali è che la dottrina e il giudizio di verità sulle materie temporali connesse con la verità rivelata spettano indiscutibilmente alla gerarchia ecclesiastica in quanto di sua competenza. Nella missione che Cristo affidò al collegio apostolico sotto l'autorità di Pietro è compresa ogni verità relativa al deposito rivelato, quindi anche le verità di ordine naturale conoscibili con la ragione che direttamente interessano le relazioni dell'uomo con Dio. Non compete alla Chiesa, come è ovvio, insegnare la fisica, l'antropologia e l'economia; le compete invece definire ed insegnare che il mondo è stato creato dal nulla, che tutti deriviamo da un unico principio generativo — Adamo ed Eva —, che è ingiusta questa e quella operazione finanziaria o misura economica. Vi è, perciò, un nucleo di verità sulla realtà naturale di questo mondo, che è oggetto proprio del magistero ecclesiastico. Le regole per discernere il grado di certezza e, quindi, di obbligatorietà con cui gli insegnamenti del magistero vincolano, sono quelle consuete e ammettono la nota graduazione: dogma di fede o realtà dogmatica, verità cattolica, proposizione teologicamente certa, ecc.

25. *Giudizio morale.*

È altresì indiscutibile la potestà della gerarchia ecclesiastica di dare giudizi morali sulle materie temporali. È sufficiente ricordare che almeno sette dei dieci comandamenti interessano tali materie. Non deve meravigliare che la vita e il dinamismo terreno e secolare abbiano tale dimensione morale. La moralità è la dimensione propriamente umana dell'attività dell'uomo, e consiste in ciò: che l'uomo si comporti come persona, secondo i propri fini naturali e soprannaturali (legge naturale e legge della grazia). Trattandosi dell'attività dell'uomo non è lecito scindere l'aspetto *tecnico* da quello *morale*: quando l'uomo agisce come tale, vi è una attività moralmente qualificabile come buona o cattiva. In ogni attività l'uomo può peccare o meritare. Cosa ben diversa è che la competenza della Chiesa sia limitata alla dimensione morale, ossia alla relazione che ciascuna attività ha con la legge naturale e con la legge evangelica, e non alla dimensione che interessa la capacità o l'idoneità a conoscere, dominare e trasformare la materia di cui si tratta. Il Magistero della Chiesa e

la valutazione morale hanno due aspetti: uno, che possiamo chiamare negativo, che consiste nel denunciare e nel giudicare ciò che è peccaminoso; e un'altro, positivo, col quale si insegna ciò che è virtuoso.

26. *La denuncia profetica.*

Il giudizio di peccato si esercita su situazioni reali o fatti che si siano già verificati o si stanno verificando, e verte su persone reali e concrete. Questo giudizio si realizza con il sacramento della penitenza — che non interessa trattare in questa sede — e con la cosiddetta *denuncia* profetica.

Si possono citare come esempi di denuncia nel nuovo testamento: la pubblica ammonizione di san Giovanni Battista ad Erode per il suo adulterio e le invettive di Cristo contro i farisei e i sadducei; nell'antichità cristiana fu celebre la penitenza pubblica imposta da sant'Ambrogio all'imperatore romano per gli eccessi compiuti nell'assalto alla città di Tessalonica. In tempi più recenti vi sono le condanne pontificie del liberalismo, del capitalismo, del socialismo, del marxismo, del nazionalsocialismo ecc.

Questa denuncia profetica fa parte dell'attività ordinaria dei sacri pastori: ogniqualvolta vi sono situazioni pubbliche di peccato — immoralità, ingiustizia, intemperanza —, la denuncia profetica è un loro dovere pastorale ineludibile; altrimenti meriterebbero il rimprovero del profeta: « cani muti » o quelli di un autore francese del medioevo: « sono lampade senza olio e senza fiamma, le lingue mute dei prelati ». Non può meravigliare che i sacri pastori esercitino spesso — frequenti sono i peccati — questa denuncia. Il contrario sarebbe strano o ingiusto.

Quest'azione ha come scopo la conversione di coloro che compiono le azioni immorali, l'istruzione dei fedeli, la formazione della coscienza riguardo al peccato per provocare una avversione nei riguardi di esso. In generale sono oggetto di denuncia profetica i peccati per i quali la coscienza degli uomini è più insensibile. Ai nostri giorni, i sacri pastori sono soliti rivolgere particolare attenzione ai peccati contro i diritti fondamentali della persona.

In alcuni casi la denuncia profetica si dirige contro persone singolarmente identificate; altre volte contro situazioni note e genericamente definite.

Perché quest'azione pastorale sia esercitata correttamente, dev'esserci una dimensione di peccato, sia che si tratti di un fatto com-

messo che di un'azione omessa, per offuscamento della coscienza, per negligenza o per ignoranza. Se non ci fosse un peccato che la richiedesse, la denuncia si trasformerebbe in una presa di posizione politica, che non sarebbe legittima.

La denuncia profetica è stata sempre esercitata dai buoni pastori, e molte volte a rischio della vita; forse oggi può disorientare il linguaggio utilizzato. Poiché siamo immersi in una società pluralista, i sacri pastori sono soliti esercitare la denuncia con un linguaggio comprensibile dai non cattolici, dagli agnostici o dagli atei; perciò, oltre a parlare di peccato, parlano, come termini equivalenti, di ingiustizia, di mancanza di etica, di violazione dei diritti umani, di attentati alla pace, ecc. Il cristiano però sa che dietro queste espressioni vi è la realtà del peccato.

La più elementare precauzione per non scandalizzarsi consiste nel non mischiare mai le preferenze o le scelte politiche con la gerarchia ecclesiastica. Se questo non avviene, quando si ha un credo politico — per diffuso e generale che sia —, si plaudirà alla denuncia degli eccessi compiuti dagli uomini politici di un'area, e si tenderà a minimizzare la denuncia dei politici dell'area verso la quale si tende; non è questo il giudizio di Dio, né quello conforme al diritto. Senza uguaglianza di trattamento non vi è giustizia.

Pertanto è chiaro che se nella denuncia profetica un esponente della gerarchia della Chiesa mostrasse eventuali simpatie politiche o fosse unilaterale, la sua azione correrebbe su binari non legittimi.

27. *Ricordare la dignità umana.*

Denunciare il peccato non è la funzione più importante del Magistero. La funzione principale è educare, istruire ed insegnare le virtù. Anche nelle materie temporali la gerarchia ecclesiastica ha la missione di ricordare la dignità della persona, i suoi diritti naturali e le norme della legge naturale. È suo dovere predicare costantemente le esigenze delle virtù — naturali e soprannaturali — della legge naturale e della legge della grazia nelle questioni temporali, senza cadere in polarizzazioni o riduzionismi. Di fatto, quest'opera positiva è prevalente nella dottrina sociale dei Papi.

28. *I limiti del Magistero.*

Il Magistero ecclesiastico può dare soluzioni positive per l'ordine temporale? In senso stretto, com'è ovvio, non può. Altro è che

offra soluzioni o sostenga determinate iniziative per l'influenza o l'autorità morale che esercita e per favorire la pace e il progresso.

Nell'affermare che, in senso stretto, « non può » dare soluzioni, che *vadano al di là della legge divina*, si vuol dire che esso è privo di potestà di magistero al riguardo; in altre parole, che la soluzione che offre non vincola né la fede né le convinzioni del fedele. Questa è una conseguenza dell'ordine divino stabilito. La legge naturale ha solo un numero limitato di precetti. Su questa base Dio ha dato alla società civile il potere di autoregolarsi con la legge positiva o legge umana. L'autonomia si basa sul fatto che le soluzioni e le iniziative che non sono di legge naturale non sono necessariamente uniche; al contrario, sono possibili diverse opzioni ed opinioni, ugualmente compatibili con la legge e il diritto naturale. Assumere queste opzioni ed opinioni spetta, come abbiamo visto, alla società civile *indipendentemente* dalla Chiesa. Il principio che vige in quest'ordine è il non intervento della gerarchia ecclesiastica, che altro non è che un fondamentale principio di autonomia dell'ordine temporale.

Se dalla legge naturale si passa alla legge evangelica, la conclusione è la stessa: l'economia della salvezza rispetta, ed anzi rafforza, l'autonomia dell'ordine temporale. Il Concilio Vaticano II afferma: « Benché, infatti, Dio salvatore e Dio creatore siano sempre lo stesso Dio e così pure si identificano il Signore della storia umana e il Signore della storia della salvezza, tuttavia in questo stesso ordine divino la giusta autonomia della creatura, specialmente dell'uomo, anziché tolta, viene piuttosto restituita nella sua dignità e in essa consolidata » (Cost. *Gaudium et Spes* n. 41); ed aggiunge nel numero successivo: « La missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è di ordine politico, economico o sociale. Il fine, infatti, che le ha prefisso è di ordine religioso ».

Dal Vangelo non si deduce un determinato sistema politico, sociale o culturale; perciò la Chiesa « in forza della sua missione e della sua natura non è legata ad alcuna particolare forma di cultura o sistema politico, economico o sociale »⁽³⁴⁾. Per lo stesso motivo, non spetta alla gerarchia indicare con autorità vincolante soluzioni di ordine temporale che non siano comprese nella legge naturale, per quanto siano degne di rispetto. Riguardo ai fedeli il Concilio Vaticano II insegna che « per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata solu-

⁽³⁴⁾ Conc. Vat. II, cost. *Gaudium et spes*, 41.

zione. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. Ché se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa » ⁽³⁵⁾.

⁽³⁵⁾ Cost. *Gaudium et spes*, 43.

Pagina bianca

Studi sull'educazione e la famiglia

Pagina bianca

GABRIELA EISENRING

DIE FRAGE NACH EINEM FAMILIENRECHT IN DER KIRCHLICHEN RECHTSORDNUNG

1. Einführung. — 2. Die Familie im Geheimnis der Kirche. — 3. Das Familienrecht als Teil der Sendung der Kirche im Hinblick auf die Ehe und die Familie. — 4. Das Familienrecht vor der Promulgation des Kodex von 1983. — 5. Das Familienrecht im Kodex von 1983. — 6. Abschliessende Würdigung.

1. Einführung

Es hat sich klar gezeigt, wie sehr sich das Lehramt der Kirche der Bedeutung und der Bedrohung von Ehe und Familie in der heutigen Zeit bewusst ist und sich um ihren Schutz und ihre Förderung bemüht ⁽¹⁾.

Zwar hat das Lehramt seit dem letzten Jahrhundert oft über diese Themen gesprochen — es ist hier nicht der Ort, ausführlich darauf einzugehen ⁽²⁾ —, aber in letzter Zeit ist doch ein sehr verstärktes Interesse zu bemerken. So widmet das Zweite Vatikanische Konzil das erste Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution

⁽¹⁾ Vgl. dazu die bezeichnenden Worte von Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, 22.11.1981, Nr. 3, AAS 74, 1982, S.84.

⁽²⁾ Einige der wichtigsten päpstlichen Texte über Ehe und Familie sind die folgenden: Leo XIII., Enz. *Arcanum divinae*, 10.2.1880, AAS 12, 1879-1880, S.385-402; Pius XI., Enz. *Divini illius Magistri*, 31.12.1929, AAS 22, 1930, S.49-86; Pius XI., Enz. *Casti connubii*, 31.11.1930, AAS 22, 1930, S.539-592; Paul VI., Enz. *Humanae vitae*, 25.7. 1968, AAS 60, 1968, S.481-503. Es ist darauf hinzuweisen, dass das Lehramt in diesen Texten das Schwergewicht viel mehr auf die Ehe als auf die Familie legt; und wenn es von der Familie spricht, geschieht dies mehr vom Standpunkt der Verteidigung der Rechte der Familie gegenüber der Staatsgewalt aus. Eine Gesamtsicht der Doktrin des Lehramtes findet man in AA.VV., *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa. I Documenti dal Concilio di Firenze a Giovanni Paolo II* (a cura di Piero Barberi e Dionigi Tettamanzi), Mailand 1986.

Gaudium et spes der Ehe und der Familie, im Bewusstsein, dass die Probleme, die sich im Umfeld dieser Institutionen ergeben, diejenigen sind, die mit grösster Dringlichkeit in der heutigen Zeit gelöst werden müssten⁽³⁾.

Seit dem Konzil hat die Sorge des Lehramtes für diese Thematik weiter zugenommen, wie dies die Einberufung der 5. Versammlung der Bischofssynode im Jahre 1980 zeigt, welche die Rolle der christlichen Familie in der heutigen Welt behandelte⁽⁴⁾, sowie das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* von Johannes Paul II.⁽⁵⁾, die Charta der Familienrechte⁽⁶⁾ und der stetige Bezug auf dieses Thema im Lehramt von Johannes Paul II.⁽⁷⁾

Diese Beispiele zeigen auf klare Weise, wie sehr sich die Kirche bemüht, den göttlichen Plan bezüglich Ehe und Familie zu verkündigen, in dem beide Institutionen ihre ihnen vom Schöpfer von Anfang an verliehene Identität und Sendung entdecken⁽⁸⁾. Sie tut dies einerseits wegen der gegenwärtigen Lage der Familie, die vielen Kräften ausgesetzt ist, welche sie zerstören oder entstellen wollen⁽⁹⁾, und andererseits, weil sie sich bewusst ist, dass — mit den Worten von Johannes Paul II. — « die Zukunft der Welt und der Kirche über die Familie führt »⁽¹⁰⁾.

In der Tat besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Wohlbefinden der Person und der menschlichen und christlichen Gesellschaft einerseits und dem ehelich-familiären Wohlergehen andererseits⁽¹¹⁾. Mit andern Worten wurde darauf hingewiesen, dass « zu

(3) Vgl. *Gaudium et spes*, Nrn. 47-52.

(4) Die Synode fand vom 26. September bis 25. Oktober 1980 statt; für die Konsultation der Dokumente siehe G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quinta Assemblée Generale (26 settembre-25 ottobre 1980)*, Rom 1982.

(5) Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, AAS 74, 1982, S.81-191 (im folgenden: *Familiaris consortio*).

(6) Vgl. Päpstlicher Rat für die Familie, *Charta der Familienrechte*, 22.10.1983, Tipografia Poliglotta Vaticana 1983 (im folgenden: *Charta der Familienrechte*).

(7) Hier ist konkret an die ständige Aufmerksamkeit für diese Thematik in den Mittwoch-Generalaudienzen seit 1979 zu denken. Bezüglich des Inhaltes dieser Lehre siehe Johannes Paul II., *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985.

(8) Vgl. *Familiaris consortio*, Nrn. 11-16, und auch Nrn. 17 ff.

(9) Vgl. a.a.O., Nr. 3 und *Gaudium et spes*, Nr. 47.

(10) *Familiaris consortio*, Nr. 75. In ähnlichen Worten wird dies in Nr. 85 desselben Dokumentes ausgedrückt: « Sors futura hominum generis e familia pendet ».

(11) « Salus personae et societatis humanae ac christianae arcte cum fausta conditione communitatis coniugalis et familiaris connectitur ». *Gaudium et spes*, Nr. 47.

einem grossen Teil die zivile wie auch die religiöse Zukunft der Menschheit von der Familie abhängt, da von ihr das Wohl der Person an sich abhängt »⁽¹²⁾.

Das Wohl der Person an sich hängt von der Familie ab. Wenn wir unter Familie « das primäre persönliche *habitat* verstehen: "gerade und in erster Linie" den Ort zum Geborenwerden, Wachsen und Sterben als menschliche Person »⁽¹³⁾, dann lässt sich daraus schliessen, dass die Familie die erste und grundlegende Schule der Entwicklung der menschlichen Person ist; wenn also die Familie funktioniert, wird sich die Person als solche richtig entfalten; anders gesagt: Von der guten Entwicklung der Familie hängt das Wohl der Person weitgehend ab.

Die auf der Ehe gegründete Familie als erste Gemeinschaft von Personen⁽¹⁴⁾ ist auch die erste Zelle der Gesellschaft. Wie die Familie primäres *habitat* des Menschen ist, so kann man sagen, dass sie « natürliches Prinzip und Fundament einer echt menschlichen Gesellschaft ist (...). Wie die Familie, so die Gesellschaft, so der Mensch »⁽¹⁵⁾. In diesem Sinne garantiert die Familie, als Fundament einer echt menschlichen Gesellschaft, die Humanisierung der kommenden Generationen.

Gleichzeitig ist die christliche Familie eine fundamentale Gemeinschaft der Kirche, in dem Masse, indem sie ihr Wachstum sichert, das Gnadenleben aktualisiert und die erste Wiedergabe des Glaubens gewährleistet⁽¹⁶⁾. Dieses Bewusstsein, dass die Prosperität der Familie nicht nur das zivile Leben beeinflusst, sondern auch die Kirche, wurde besonders in der Lehre des Zweiten Vatikanischen

(12) Johannes Paul II; *Discorso alla Plenaria del Consiglio della Famiglia*, 26.5.1984, in « Insegnamenti di Giovanni Paolo II », VII, 1, Libreria Editrice Vaticana 1984, S.1501 (im folgenden: « Insegnamenti »).

(13) P.J. VILADRICH, *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, Pamplona 1984, S.196.

(14) Vgl. *Familiaris consortio*, Nrn. 11-16, und *Gaudium et spes*, Nr. 12.

(15) P.J. VILADRICH, *La familia de fundación matrimonial*, in AA.VV., « Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra », Pamplona 1980, S.351.

(16) Vgl. J.M. AUBERT, *La identidad cristiana de la familia en la sociedad actual*, in AA.VV., « Cuestiones fundamentales... », a.a.O., S.462. Dieser Autor sagt, dass die Familie die Zelle der Kirche ist. Dies ist jedoch ziemlich fragwürdig. Sie ist zweifellos eine der elementaren und primären Gemeinschaften des Lebens, der Bildung, usw. Doch scheint es, dass die Zelle des Gottesvolkes der Gläubige ist, der Getaufte.

Konzils manifest⁽¹⁷⁾. Dies wird zum Beispiel aus dem Weg deutlich, aus dem sich Nr. 47 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* formte, deren Text die ursprüngliche Fassung ersetzt, in der ausgesagt wurde, dass von der Familie die menschliche Gesellschaft abhängt, um dann zu präzisieren, dass sie auch Stützpunkt der christlichen Gesellschaft ist. Man ging, so sagen die Akten, auf diese Weise vor wegen der Bedeutung, die der gute Zustand von Ehe und Familie gerade auch für das Leben der Kirche hat⁽¹⁸⁾, ein Gedanke, der im Lehramt von Johannes Paul II. oft wiedergegeben wird⁽¹⁹⁾.

Aus dem Vorangehenden sieht man, dass die Kirche von einer wachsenden Sorge bezüglich Ehe und Familie bewegt wird. Es wird im folgenden zu untersuchen sein, ob diese Sorge des Lehramtes auch ihre Entsprechung im Kirchenrecht gefunden hat. Mit andern Worten: man muss sich fragen, ob diese Lehre über Identität und Sendung der Familie ihren juristischen Niederschlag in der neuen Gesetzgebung gefunden hat. Können wir im aktuellen Moment wirklich von einem Familienrecht in der kirchlichen Rechtsordnung sprechen? Die Prüfung dieser Fragen soll Zielsetzung dieses kleinen Aufsatzes sein, im Bewusstsein, dass wegen der Kürze der vorliegenden Arbeit keine abschliessende und umfassende Studie dieses Themas möglich ist.

2. Die Familie im Geheimnis der Kirche

Wie wir gesehen haben, steht der Kirche die Notwendigkeit, den Plan Gottes über Ehe und Familie bekanntzumachen und an die Rolle zu erinnern, welche der Familie ursprünglich und für im-

(17) Denken wir nur an den Ausdruck «*Ecclesia domestica*», der in *Lumen gentium* erscheint, Nr. 11; siehe auch *Apostolicam actuositatem*, Nr. 11, und *Gaudium et spes*, Nr. 47.

(18) Vgl. F. GIL HELLIN, *Constitutionis Pastoralis «Gaudium et Spes» Synopsis historica. De dignitate matrimonii et familiae fovenda, II Pars, Caput I*, Pamplona 1982, S.39. Im Vergleich zu Nr. 47 des Textes von Arricia oder *Receptus* (genannt Schema II [Nr. 60, 46, 12-15]) fügte man im Text *Recognitus* (genannt Schema III [Nr. 51, 5, 13-18]) *ac christianae* bei: «Additur: "salus... societatis humanae et christianae ob momentum faustae conditionis matrimonii et familiae pro ipsa vita Ecclesiae (E/5821)"».

(19) In diesem Sinne, zum Beispiel, Johannes Paul II., *Discorso ai partecipanti alla I Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 30.5.1983, in «*Insegnamenti*», VI, 1, 1983, S.1407; siehe auch *Familiaris consortio*, Nr. 3; 49-64; 75 und 85.

mer anvertraut war, lebhaft vor Augen. Die Kirche hat eine Sendung im Hinblick auf die Ehe und die Familie, denn, wie VILADRICH darauf hinweist, « existiert ein nicht nur akzidenteller, sondern ein substantieller Zusammenhang zwischen dem Geheimnis, der Sendung der Kirche und der historischen Bestimmung der auf der Ehe gründenden Familie »⁽²⁰⁾: Die Familie ist nicht eine menschliche Konstruktion, sondern stellt einen wesentlichen Teil des Geheimnisses der Kirche dar. Dies soll nun im folgenden etwas näher erläutert werden.

Die auf der Ehe gründende Familie ist eine Gemeinschaftsstruktur, die vom Schöpfer direkt eingesetzt wurde, als eine der beiden Weisen, die Berufung des Menschen zur Liebe zu verwirklichen. Als Trägerin des Geheimnisses der göttlichen Schöpfung des Menschen als Mann und Frau⁽²¹⁾ ist die Familie der Ursprung einer menschlicheren Gesellschaft, Quelle der Gabe des Lebens und der Erziehung der neuen Generationen⁽²²⁾. Ausserdem hat die Theologie in der Familie den Widerschein des trinitarischen Lebens gesehen. So wie das göttliche Leben ein Leben der Gemeinschaft und der Liebe ist, widerhallen in der auf der Ehe gründenden Familie die be-

(20) P.J. VILADRICH, *Matrimonio e sistema matrimoniale della Chiesa. Riflessioni sulla missione del diritto matrimoniale canonico nella società attuale*, in « Quaderni Studio Rotale », I, 1987, S.22.

(21) « At Deus non creavit hominem solum: nam inde a primordiis "masculum et feminam creavit eos" (Gen 1,27), quorum consociato primam formam efficit communionis personarum ». *Gaudium et spes*, Nr. 12. Die Familie in diesem Sinn steht in Beziehung zur Definition des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes (vgl. J.M. AUBERT, *La identidad...*, a.a.O., S.462). Dies bedarf einer weiteren Erklärung: So wie Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8), lebt Er in sich selbst ein Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft (vgl. *Familiaris consortio*, Nr. 11). Der Mensch wurde von Gott als Sein Ebenbild, Ihm ähnlich, geschaffen (vgl. Gen 1, 26 ff.), wurde aus Liebe ins Dasein gerufen und ist auf die Liebe ausgerichtet. Gott prägt in den Menschen die Berufung und die Fähigkeit zu Liebe und Gemeinschaft ein. Man kann sagen, dass die grundsätzliche und angeborene Berufung jedes menschlichen Wesens die Liebe ist. Die christliche Offenbarung kennt zwei Arten, diese Berufung zur Liebe der menschlichen Person zu verwirklichen: die Ehe und die Jungfräulichkeit. Beide sind eine Konkretisierung der tiefsten Wahrheit, die im Menschen als Ebenbild Gottes ist (vgl. *Familiaris consortio*, Nr. 11). In diesem Sinne muss man die Berufung des Menschen verstehen, als Berufung zur Liebe, mit der zweifachen Möglichkeit, sie zu verwirklichen: in der Ehe oder in der Jungfräulichkeit. Diese Berufung des Menschen muss man daher in ihrem ganzen Umfang verstehen, nicht strikte auf die Ehe begrenzt. In dieser Berufung zur Liebe mithin gründet der Plan Gottes bezüglich der Ehe und der Familie.

(22) P.J. VILADRICH, *Matrimonio e...*, a.a.O., S.23.

kannten Namen der göttlichen Dreifaltigkeit: Vater, Sohn und Heiliger Geist ⁽²³⁾. Diese charakteristischen Elemente der Familie sind in ihr vom ersten Moment ihrer Einsetzung an gegenwärtig.

Später, nach dem Sündenfall, begegnen wir einem andern Bild der Familie, im Alten Testament geoffenbart und im Neuen Testament bekräftigt. Es gibt eine Verbindung zwischen der Ehelichkeit der Familie und dem Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk ⁽²⁴⁾; das Band des Verlöbnisses hat schon einen besondern Sinn eines Bundes, um die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu zeigen. Das heisst, das Liebesband verwandelt sich in das Bild und Symbol des Bundes, der Gott mit seinem Volk vereinigt ⁽²⁵⁾. Die Ehe und die Familie werden zum Symbol des Heilswerkes.

War im Alten Testament die Gemeinschaft der Familie das Symbol des göttlichen Planes, mittels eines Bundes alle Menschen zu retten, so ist die christliche Familie dasjenige der universellen Gemeinschaft aller Menschen, die berufen sind, ein Volk Gottes um Christus zu bilden ⁽²⁶⁾.

Nun gibt es aber, im Lichte der Erlösung und der Menschwerdung, in der christlichen Familie etwas Zusätzliches. Die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen findet ihre endgültige Erfüllung in Jesus, weil das fundamentale Werk Christi in der Annahme der menschlichen Natur und im Opfer seiner selbst am Kreuz für seine Braut, die Kirche, besteht ⁽²⁷⁾. Es ist in diesem Opfer wo sich der göttliche Plan für die Ehe und die Familie voll enthüllt. Durch die Erhebung der Ehe zur Würde des Sakramentes « wird so die Ehe der Getauften zum Realsymbol des neuen und ewigen Bundes, der im Blut Christi geschlossen wurde » ⁽²⁸⁾: Die sakramentale Ehe ist mehr als ein repräsentatives Symbol; sie ist ausserdem, in

⁽²³⁾ « Se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo, no es soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es amor. Este amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo. El tema de la familia no es pues ajeno al tema del Espíritu Santo ». Johannes Paul II., *Omelia nel seminario Palafoxiano*, 28.1.1979, in « Insegnamenti », II, 1979; S.182.

⁽²⁴⁾ Vgl. J.M. AUBERT, *La identidad...*, a.a.O., S.423, und vgl. auch Gen 17, 4-5.

⁽²⁵⁾ Vgl. ebenda, S.424 und Os 2, 21, Jer 3, 6-13.

⁽²⁶⁾ Vgl. ebenda, S.426.

⁽²⁷⁾ Vgl. *Familiaris consortio*, Nr. 13.

⁽²⁸⁾ Ebenda, Nr. 13.

der Ordnung der Verwirklichung selbst, wirksame Quelle der Gnade⁽²⁹⁾. In diesem Sinne stellt das christliche Eheband das Geheimnis der Menschwerdung Christi und sein Geheimnis des Bundes dar⁽³⁰⁾.

Wie durch den Plan Gottes die Familie ihr Fundament in der Ehe hat⁽³¹⁾, so gründet die christliche Familie in der sakramentalen Ehe, die Bild und Teilhabe an der Liebe zwischen Christus und der Kirche ist, oder, mit andern Worten, die Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche darstellt⁽³²⁾. Somit versinnbildlicht die auf dem Ehesakrament gründende Familie in einem gewissen Sinne, in der Heilsordnung, die hypostatische Union des Wortes mit der menschlichen Natur und diejenige von Christus mit seiner Kirche⁽³³⁾. So kann in Anwendung der Lehre des Konzils gesagt werden, dass die christliche Familie allen die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt und das authentische Wesen der Kirche zeigt⁽³⁴⁾.

In einem andern Text gebraucht das Konzil im Hinblick auf die christliche Familie das Wort « Hauskirche »⁽³⁵⁾, um die Beziehung zwischen der christlichen Familie und dem Geheimnis der Kirche hervorzuheben. Johannes Paul II. erklärt mit klaren Worten, dass man « in der auf der Ehe gegründeten Familie in einer gewissen Weise die eigentliche Analogie zwischen der ganzen Kirche mit dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes erkennen muss, wo sich in einer einzigen Wirklichkeit das Göttliche und das Menschliche ver-

(29) Vgl. J.M. AUBERT, *La identidad...*, a.a.O., S.426.

(30) Vgl. *Familiaris consortio*, Nr. 13.

(31) Vgl. ebenda, Nr. 14.

(32) Vgl. Eph 5, 22-33.

(33) Vgl. Johannes Paul II., *Discorso per la conclusione della quinta Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi*, 25.10.1980, in « Insegnamenti », III, 2, 1980, S.967, wo auf den Zusammenhang zwischen der christlichen Familie und dem Geheimnis der Kirche hingewiesen wird: « Grati sumus, quia cum obsequio fidei iterum scrutari potuimus aeternum Dei consilium de familia, manifestatum in mysterio creationis et sanguine Redemptoris, Sponsi Ecclesiae, firmatum, demum quod definire potuimus, secundum sempiternam dispositionem circa Vitam et Amorem, munera familiae in Ecclesia et mundo hodierno ». Vgl. auch P.J. VILADRICH, *Matrimonio e...*, a.a.O., S.23.

(34) « Proinde, familia christiana, cum e matrimonio, quod est imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae, exoriatur (cfr. Eph 5, 32), vivam Salvatoris in mundo praesentiam atque germanam Ecclesiae naturam omnibus patefaciet, tum coniugum amore, generosa fecunditate, unitate atque fidelitate tum amabili omnium membrorum cooperatione ». *Gaudium et spes*, Nr. 48.

(35) Vgl. *Lumen gentium*, Nr. 11; vgl. auch *Apostolicam actuositatem*, Nr. 11.

binden, die irdische Kirche im Besitz der himmlischen Güter, eine hierarchisch geordnete Gesellschaft und der mystische Leib Christi »⁽³⁶⁾.

Abschliessend lässt sich somit sagen, dass Ehe und Familie ein wesentlicher Teil des Depositums der Offenbarung und des Heilsplanes des Alten und des Neuen Testaments sind⁽³⁷⁾ und die Kirche daher eine nicht nur akzidentelle, sondern substantielle Sendung bezüglich Ehe und Familie innehat.

3. *Das Familienrecht als Teil der Sendung der Kirche im Hinblick auf die Ehe und die Familie*

Die Kirche hat eine substantielle Sendung bezüglich der Ehe und der Familie, die sie auf vielerlei Weisen wahrnimmt: durch die Predigt, die liturgische sakramentale Tätigkeit, die Verkündigung des Wortes und die dadurch vermittelte Bildung, durch die Katechese, die pastorale Tätigkeit, usw. In diesem Rahmen bildet der kirchenrechtliche Ausdruck, die rechtliche Formulierung der sozialen Dimension des Planes Gottes bezüglich Ehe und Familie, ohne die wichtigste zu sein, Teil der Sendung der Kirche.

In der Tat hat das Recht seine Berechtigung in der Kirche: Es ist « eine ordnende Struktur des Gottesvolkes, insofern dieses eine Gemeinschaft, mit einer irdischen und historischen Dimension, von Gläubigen ist, mit einer gesellschaftlichen Organisation und einem Gemeinschaftsleben »⁽³⁸⁾. Folglich kommt es dem Kirchenrecht zu, die Beziehungen zwischen den Gliedern, die das Volk Gottes bilden, nach Prinzipien der Gerechtigkeit zu strukturieren und zu regeln⁽³⁹⁾, indem es sie immer im Bezug auf das Geheimnis der Kirche betrachtet⁽⁴⁰⁾. In diesem Sinne steht es dem Kirchenrecht zu, die Dimension des Geheimnisses und der Gnade unter dem rechtlichen Blickwinkel zu betrachten, das heisst zu sehen, was es daran an Gerechtem gibt, und dieses entsprechend zu strukturieren und zu ordnen.

⁽³⁶⁾ Johannes Paul II., *Discorso ai membri del Tribunale della Sacra Romana Rota*, in « *Insegnamenti* », V, 1, 1982, S.246.

⁽³⁷⁾ Vgl. P.J. VILADRICH, *Matrimonio e...*, a.a.O., S.23.

⁽³⁸⁾ A. DEL PORTILLO, *Moral y Derecho*, in « *Persona y Derecho* », I, 1974, S.495.

⁽³⁹⁾ Vgl. ebenda.

⁽⁴⁰⁾ Vgl. *Optatam totius*, Nr. 16.

Das Familienrecht als Teil des kanonischen Rechts findet somit einen Platz in der Kirche: einerseits durch das Eingefügtsein der Familie im Geheimnis der Kirche und, konkreter, weil die christliche Familie eine Gemeinschaft mit historischer Dimension ist, die innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung der rechtlich strukturierten Kirche steht; andererseits weil die Familie auf der Ehe gründet, einer Wirklichkeit rechtlicher Art, die Ursprung einer Gemeinschaft von Personen ist, der die Dimension des Rechtes inhärent ist und die durch die kirchliche Rechtsordnung geregelt werden muss ⁽⁴¹⁾.

Wenn das Kirchenrecht im allgemeinen mit Bezug auf das Geheimnis der Kirche betrachtet und ausgearbeitet werden muss, wird diese Notwendigkeit im Falle des Familienrechtes besonders dringlich, insofern Ehe und Familie in sich, wie gesagt, Aspekte dieses Geheimnisses widerspiegeln.

Es steht daher dem Familienrecht, als Teil des Kirchenrechtes, zu, die rechtlichen Beziehungen im Bereich der Familie zu ordnen ⁽⁴²⁾. Gleichzeitig muss aber die kirchliche Rechtsordnung, entsprechend der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und den späteren Äusserungen des Lehramtes, die Institution Familie als solche schützen, als autonomes Zentrum von Rechten und Pflichten, weil — mit Worten von Johannes Paul II. — « die Familie und die Ehe, die deren Fundament ist, Institutionen sind, denen die ganze zivile und religiöse Gemeinschaft dienen muss » ⁽⁴³⁾.

Einige Kirchenrechtler haben bezüglich dieses Themas zwischen den Benennungen « Familienrecht » und « Recht der Familie » unterschieden. Ersteres hätte die interpersonalen Beziehungen der Familienglieder zum Gegenstand, während das letztere sich mit der Familie als solcher als Zentrum der Zuschreibung von Rechten und Pflichten beschäftigen würde ⁽⁴⁴⁾. In diesem Sinne würde das Fa-

(41) Bezüglich der Besonderheit des Rechtsverhältnisses zwischen Eltern und Kind siehe die Ausführungen von J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho Natural*, 5. Auflage, Pamplona 1988, S.51-52.

(42) In der zivilen Gesetzgebung regelt das Familienrecht im engen Sinn, als Teil des Privatrechts, die erwähnten rechtlichen Beziehungen innerhalb der Familie.

(43) Johannes Paul II., *Allocutio ad eos qui conventui « de familiae iuribus » interfuerunt coram admissos*, 26.4.1986, AAS 78, 1986, S.1223.

(44) Vgl. E. CAPPELLINI, *Per un « diritto della famiglia » nell'ordinamento canonico*, in AA.VV., « Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi », I, Mailand 1984, S.369. Siehe auch F.J. CASTAÑO, *Famiglia e rapporti familiari nel Diritto della Chiesa*, in AA.VV., « La famiglia e i suoi diritti nella comunità civile e religiosa. Atti del VI colloquio giuridico (24-26 aprile 1986) », Rom, 1987 S.89.

milienrecht nur die ehelichen und die Eltern-Kind-Beziehungen regeln, während das Recht der Familie die Institution Familie als solche gegenüber dem Staat, der Kirche oder sonst einem Dritten betrachten würde⁽⁴⁵⁾. Eine solche Unterscheidung zeigt sich klar in den heutigen Gesetzgebungen, wo irgend eine verfassungsrechtliche Norm, welche die Familie als solche sichert und schützt, die Grundlage ist, um das Familienrecht im engen Sinne als Teil des Privatrechtes auszuarbeiten⁽⁴⁶⁾.

Auch wenn diese Unterscheidung als richtig angesehen wird, wird in dieser Arbeit ein weitergefasstes Konzept vorgezogen, in dem die beiden oben erwähnten Aspekte gleichzeitig betrachtet werden. Dies scheint geeigneter zu sein, um eine Gesamtschau der Situation der kirchlichen Gesetzgebung in der Materie « Familie » zu vermitteln.

4. *Das Familienrecht vor der Promulgation des Kodex von 1983*

Der Kodex von 1917 kannte kein Familienrecht, und die Institution Familie wurde darin kaum erwähnt. Es ist bezeichnend, dass man in dem durch GASPARRI erarbeiteten alphabetisch-analytischen Verzeichnis dem Wort « familia » nicht begegnet; es erscheint nur der Ausdruck « familiares », der sich auf die Bediensteten des Papstes bezieht⁽⁴⁷⁾. Der Kodex von 1917 regelte die Ehe als Sakrament und schloss im Eherecht die Familie indirekt ein, insofern die Ehe als ihr erstes Ziel die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft hat⁽⁴⁸⁾. Man betrachtete die Familie als Höhepunkt der Ehe, und man regelte in nur 8 Kanones, unter dem Titel « Wirkungen der Ehe », die rechtlichen Beziehungen zwischen den Ehegatten und zwischen Eltern und Kindern⁽⁴⁹⁾. Es ist bezeichnend, dass im « Dictionnaire de Droit Canonique », ausgearbeitet unter der Leitung von NAZ, der Begriff « famille »⁽⁵⁰⁾ nicht erscheint, was zur

(45) Vgl. F.J. CASTAÑO, *Famiglia e...*, a.a.O., S.89.

(46) Vgl. zum Beispiel Art. 29 der « Costituzione Italiana »; siehe auch Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Art. 6.

(47) Vgl. CIC 1917, c. 328. Vgl. auch J. DESHUSSES, *Begriff familiers du pape*, in « Dictionnaire de Droit Canonique », V, Paris, 1953, S.810.

(48) Vgl. CIC 1917, c. 1013 § 1.

(49) Vgl. CIC 1917, cc. 1110-1117.

(50) Nach dem Begriff *familiars des religieux* erscheint der Begriff *Farfa* (*collection de*), vgl. in « Dictionnaire de Droit Canonique », a.a.O., S.815.

Schlussfolgerung veranlasst, dass man zu jener Zeit die Familiengemeinschaft nicht als eine des Schutzes und der eigenständigen Betrachtung im kanonisch-juristischen Bereich würdige Institution erachtete, im Sinne eines grundlegenden Elementes der Kirche.

Wir haben gesehen, dass der Kodex von 1917 kein Familienrecht kannte, und auch in den folgenden Jahren erachtete man die Familie nicht als eine im Kirchenrecht zu schützende Institution. Jedoch war in der letzten Zeit vor der Promulgation des neuen Kodex eine wachsende Sensibilität für dieses Thema zu beobachten, indem sich von Seiten der Lehre Stimmen erhoben, die ein Familienrecht innerhalb des Kodex postulierten. Es handelte sich hierbei jedoch insbesondere um die Frage der Systematisierung eines Familienrechts im neuen Kodex.

Der XII. kanonistisch-pastorale Kongress in Chieti vom 15. bis 18. September 1980, der das Thema der « Familie in der kanonischen und zivilen Gesetzgebung »⁽²¹⁾ behandelte, war vielleicht einer der ersten Schritte, um die Möglichkeit der Erarbeitung eines Familienrechtes im Rahmen der Kirche zu erwägen. Hier wurden einige konkrete Kanones angeregt und die Art ihrer Einfügung in das Schema von 1980 vorgeschlagen. FAGIOLO schlug vor, die diesbezüglichen Kanones in das Kapitel über die Wirkungen der Ehe einzufügen⁽²²⁾.

CAPPELLINI konkretisierte diese Vorschläge noch mehr: Einerseits regte er an, dass man in c. 28 der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* einen neuen Paragraphen oder einen neuen Kanon einfügen könnte, der die Rechte und Pflichten spezifizierte, die einem Laien in dem Falle zukommen, wenn er der Berufung zur Ehe und Familiengründung folgt. Ausserdem schlug er vor, dass man nach dem c. 50 der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* einen weiteren Kanon einfügen sollte, der sich auf die Familie bezöge und diese als natürliche, zur Heilsordnung erhobene Institution beschreibt, erste Zelle der Kirche und der Gesellschaft⁽²³⁾. Gemäss CAPPELLINI wäre eine Formulierung erforderlich, die einerseits den Charakter der Familie als natürliche, zur Heilsordnung erhobene Institution anerkennt, und an-

(21) AA.VV., *La famiglia nella normativa canonica e civile. Atti del XII Congresso Canonistico-Pastorale (15-18 settembre 1980)*, Chieti 1981. Insbesondere zwei Artikel beziehen sich auf dieses Thema: V. FAGIOLO, *La Famiglia nei Documenti del Concilio Vaticano II e nel Magistero della Chiesa*, S.17-39; E. CAPPELLINI, *Prospettive del Diritto di Famiglia nella Revisione del Codice di Diritto Canonico*, S.41-56.

(22) Vgl. V. FAGIOLO, *La Famiglia...*, a.a.O., S.34.

(23) Vgl. E. CAPPELLINI, *Prospettive del...*, a.a.O., S. 49.

dererseits sowohl das bestimmt, was die Familie als juristische kollektive Person von der Kirche erwarten darf, wie auch, was sie zur Sendung der Kirche beitragen soll ⁽⁵⁴⁾.

Ausser der Existenz einiger Normen in der *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, welche das Wesen der christlichen Familie und deren Rechte und Pflichten gegenüber der Kirche umschreiben würden, regte er an, in Buch II des neuen Kodex ein Kapitel über die Familie einzufügen. Er schlug auch vor, in der neuen Gesetzgebung die rechtlichen Beziehungen innerhalb der Familie besser zu regeln ⁽⁵⁵⁾.

In diesem Kontext weist CAPPELLINI ebenfalls auf den Beitrag hin, den die Rechtsprechung der kirchlichen Gerichte, vor allem der Rota Romana, in der einheitlichen Betrachtung der Verknüpfung von Ehe und Familie geleistet hat, indem in den letzten Jahren der *caput nullitatis defectus discretionis iudicii* gründlicher geprüft wurde. In der Tat geht es bei jedem Urteil darum, die Ehe und die daraus entstehenden Verpflichtungen zu bewerten. Damit versichert er, dass die Rechtsprechung, wenn sie diesem *caput* in der *iure condendo* — Phase auf den Grund geht, einen namhaften Beitrag an die Formulierung eines Familienrechtes leisten könnte, indem die enge Verbindung zwischen der Ehe und der Familie sowie zwischen den ehelichen und familiären Beziehungen hervorgehoben wird ⁽⁵⁶⁾.

Im Laufe dieser Jahre äusserten auch verschiedene Autoren die Ansicht, dass für die Familie — als auf dem Ehe-Sakrament gründende Primärgesellschaft — einige Kanones im neuen Kodex erforderlich seien, die das Wesen der christlichen Familie und deren spezifische Sendung abhandelten, und dass es nötig sei, im neuen Kodex eine formelle Behandlung des Familienrechtes vorzusehen ⁽⁵⁷⁾.

In der Bischofssynode 1980 wurde von einigen Bischöfen die Frage nach dem Vorhandensein eines dem Familienrecht gewidmeten Teils im Schema des Kodex gestellt. Der damalige Sekretär der Kommission stellte hierzu fest, dass eine organische Behandlung des Familienrechtes weder zu der systematischen Ordnung noch zum Wesen des Kodex passte. Das bedeute aber nicht, fuhr er fort, dass

⁽⁵⁴⁾ Vgl. ebenda.

⁽⁵⁵⁾ Vgl. ebenda, S.51.

⁽⁵⁶⁾ Vgl. ebenda, S.52-53.

⁽⁵⁷⁾ Vgl. C. GALLAGHER, *Marriage and the Family in the Revised Code*, in « *Studia Canonica* », XVII, 1983, S.166-167; H. HEIMERL, *Die Familie im Kirchenrecht*, in « *Theologisch-praktische Quartalschrift* », 1982, S.329; V. FAGIOLO, *La Famiglia...*, a.a.O., S.33-34; E. CAPPELLINI, *Prospettive del...*, a.a.O., S.48-53.

die Familie nicht — direkt oder indirekt — in den Bestimmungen des Kodex eingeschlossen wäre ⁽⁵⁸⁾.

Diese Aussage zufriedenstellend zu interpretieren, ist nicht leicht, unter anderem weil in den über die Synode veröffentlichten Berichten dazu keine weiteren Erläuterungen gegeben werden. Immerhin kann man eine mögliche Erklärung versuchen.

Die mangelnde Übereinstimmung mit der Systematik des Kodex ist vermutlich wie folgt zu verstehen. Gemäss der im Kodex von 1983 verfolgten Ordnung wird im Teil I des Buches IV jedes der 7 Sakramente behandelt. Der Einschluss der Familie als Institution unter dem Titel der Ehe — wie dies auch angeregt wurde ⁽⁵⁹⁾ — hätte eine radikale Aenderung der ganzen systematischen Konzeption des Buches zur Folge ⁽⁶⁰⁾.

Es scheint indes, dass die damalige Antwort des Sekretärs der Kommission umfassender ist. In der Aussage, dass die organische Behandlung des Familienrechts nicht dem Wesen des Kodex entspreche, scheint die Erklärung enthalten zu sein, dass es nicht dem Gesetzgeber zustehe, sondern der wissenschaftlichen Lehre, das besagte organische Gebäude zu errichten, was ausserdem eine Stellungnahme zu Funktion und Wert der ganzen Gesetzessystematik bedeutet.

Es ist bekannt, wie die wissenschaftliche Lehre — sowohl im zivilen wie im kanonischen Bereich — hinsichtlich der Funktion gespalten ist, welche die Systematik innerhalb eines Gesetzeswerkes erfüllt. Während für die einen die Systematik eine rein praktische Verbindung von verwandten Materien ohne vorherige Stellungnahme zu diskutierten Fragen der Lehre ist, muss die Systematik für die andern einer logischen Ordnung folgen, in einer Weise, dass der

⁽⁵⁸⁾ « Ut facile intelligitur non adest in Schemate tractatio organica sic dicti iuris familiae, quia non congruit neque indoli neque systematicae ordinationi Codicis; sed de familia non pauca inveniuntur, sive directe sive indirecte attinentia, in omnibus Codicis libris, uno tantum excepto, Libro V, "De bonis Ecclesiae temporalibus" ». R.I. CASTILLO-LARA, *De iure familiae in Schemate CIC*, in « Communicationes », XII, 1980, S.225-226.

⁽⁵⁹⁾ Siehe in Fussnote (63) den Vorschlag von FAGIOLO, der vom Päpstlichen Rat für die Familie entgegengenommen wurde.

⁽⁶⁰⁾ In diesem Sinne sagte F.J. CASTAÑO, *Famiglia e...*, a.a.O., S.92: « Per quanto riguarda poi l'ordinazione sistematica del Codice, sarebbe il caso di dire che ciò è valido nell'attuale sistemazione del Codice promulgato, ma il Codice poteva avere una sistemazione diversa da quella che oggi ha ».

Kodex als Ganzes sich so weit als möglich einer didaktischen Abhandlung nähert ⁽⁶¹⁾.

In diesem Sinne kann man einen ersten Grund sehen, warum eine organische Behandlung des Familienrechtes nicht angegangen wurde: weil man der Auffassung war, dass die Gesetzessystematik von noch offenen Fragestellungen der Lehre Abstand nehmen sollte, die der wissenschaftlichen Diskussion vorbehalten sind. Demgemäss kommt es dem Gesetzgeber zu, konkrete normative Inhalte festzulegen ⁽⁶²⁾, während die logische wissenschaftliche Systematisierung — in diesem Fall und in andern — Sache des Forschenden ist.

Die Option ist daher legitim. Der Nachteil, den sie zweifellos mit sich gebracht hat, besteht darin, dass man sich die Institution Familie nicht als Objekt-Thema gestellt hat, um einen vollendeten normativen Inhalt zu erarbeiten, indem man die doktrinelten Prinzipien, die das Lehramt liefert, in Normen umgesetzt hat.

Mit dieser Feststellung war jedoch das Thema nicht vom Tisch. Auch der Päpstliche Rat für die Familie — von Johannes Paul II. im Mai 1981 konstituiert — teilte die Meinung, dass der neue Kodex eine formellere Behandlung der Familie enthalten sollte. Indem er den von FAGIOLO gemachten Vorschlag aufnahm, schlug er der Kommission eine konkrete Formulierung vor ⁽⁶³⁾, auch wenn sie wegen

⁽⁶¹⁾ Vgl. J.M. GONZALEZ DEL VALLE, *La sistemática del nuevo Código de Derecho Canónico*, in « Ius Canonicum », XXV, Nr. 49, 1985, S.13-15. Zu den verschiedenen Meinungen im kanonischen Recht siehe besonders KUTTNER, St., *Betrachtung zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici*, in « Ex Aequo et bono. Wilibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag », Innsbruck, 1977, S.15-21; K. MOERSDORF, *Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici*, in « Archiv für katholisches Kirchenrecht », 137, 1968, S.3-38; W. AYMANS, *Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes. Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches*, in « Archiv für katholisches Kirchenrecht », 148, 1979, S.21-47; H. SCHMITZ, *Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici. Liber I-III*, München 1963.

⁽⁶²⁾ Vgl. ebenda, S.28.

⁽⁶³⁾ In C. GALLAGHER, *Marriage and...*, a.a.O., S.169, veröffentlichter Vorschlag, der darin bestand, diesen an die cc. 1088-1090 des Schemas 1980 bzw. cc. 1134-1136 des Kodex von 1983 anzufügen. Nachfolgend folgen wir dem spätern Zitat, wie dies GALLAGHER in seinem Beitrag tut: « can. 1134: Ex valido matrimonio nascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum; in matrimonio praetera christiano coniuges ad sui status officia et dignitatem peculiari sacramento, roborantur et veluti consecrantur. Ex quo procedit familia christiana tamquam ecclesia domestica. can. 1135: Utrique coniugi aequum officium et ius est ad ea quae pertinent ad consortium vitae coniugalis. CONIUGES CHRISTIANI INSU-

des späten Zeitpunktes in der Revision des Kodex nicht allzuviel Erfolg haben konnte, und sie wurde in der Tat von der Plenarkommission im Oktober 1981 nicht angenommen. Die negative Antwort war jedoch ohne Zweifel eher auf Divergenzen bezüglich der Funktion des Rechtes in der Kirche zurückzuführen ⁽⁶⁴⁾.

5. *Das Familienrecht im Kodex von 1983*

Der neue Kodex von 1983 enthält zwar eine eingehendere Behandlung der Institution Familie, ohne jedoch das Familienrecht organisch zu systematisieren. Ausser dass sie unter dem Titel des Eherechtes erwähnt wird, finden sich Bezüge auf die Familie auch in andern Teilen des Kodex ⁽⁶⁵⁾.

Allgemein gesprochen, lässt sich ein verstärkter Akzent beim Unterstreichen der kirchlichen Verantwortung für die Familie beobachten ⁽⁶⁶⁾; diese ist nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der pastoralen Aufgabe ⁽⁶⁷⁾. In zweiter Linie beziehen sich die Normen des Eherechtes, die im neuen Kodex geregelt werden, vor allem auf die Genesis der Ehe und auf die *capita nullitatis*, zum Nachteil der Behandlung der Ehe *in facto esse*, wo die rechtliche Behandlung der Familie Eingang finden sollte. An dritter Stelle, bezüglich der inter-familiären Beziehungen, behandeln nur sieben Kanones speziell die Beziehungen der Gatten und die Eltern-Kind-Beziehungen ⁽⁶⁸⁾. Wie

PER SIBI INVICEM, FILIIS SUIS COETERISQUE FAMILIAE MEMBRIS, GRATIAE COOPERATO-RES ET FIDEI TESTES SINT OPORTET. can. 1136: Parentes officium gravissimum et ius primum habent proles educationem tum physicam, socialem et culturalem, tum moralem et religiosam, pro viribus curandi. FAMILIA CHRISTIANA EST PRIMA ET PRAECIPUA SCHOLA EDUCATIONIS AD COMMUNIONEM ECCLESIALEM, AD EXERCITIUM VIRTUTUM ET AD SENSUM COOPERATIONIS IN SOCIETATE FOVENDUM ». Wie man sieht, regte man im Vorschlag des Päpstlichen Rates für die Familie an, Normen zum Schutz der Familie an sich aufzustellen. Aber mehr als um wirklich grundlegende Normen handelte es sich um theologische Bemerkungen, denen die nötige Uebertragung in die juristische Sprache fehlte, damit sie als Handhabe im Recht dienen konnten.

⁽⁶⁴⁾ Vgl. C. GALLAGHER, *Marriage and...*, a.a.O., S. 169.

⁽⁶⁵⁾ Im Kodex von 1983 wird an folgenden Stellen ausdrücklich von der Familie gesprochen: cc. 226; 281 § 3; 529 § 1; 768 § 2; 776. Nur zwei Kanones gehören eigentlich zum Eherecht: c. 1063 4° und c. 1152 § 1.

⁽⁶⁶⁾ Vgl. H. HEIMERL, *Die Familie...*, a.a.O., S. 332, wo ausgesagt wird, dass man im Schema von 1980 der kirchlichen Verantwortung für die Familie mehr Gewicht beilegt als im Kodex von 1917.

⁽⁶⁷⁾ Vgl. ebenda.

⁽⁶⁸⁾ Vgl. CIC 1983, cc. 1134-1140.

man sieht, enthält der Kodex 1983 zwar sich auf die Familie beziehende Normen, aber es gibt keine eigentliche Systematisierung des Familienrechtes.

Seit der Promulgation des Kodex haben verschiedene Autoren das Fehlen eines systematischen Familienrechtes im Kodex kritisiert⁽⁶⁹⁾. Andere versuchten, die Absicht des Gesetzgebers zu interpretieren. Gemäss einem Autor hätte er es bevorzugt, die Familie immer dort zu erwähnen, wo es ihm bei der Behandlung der Grundstruktur des Gottesvolkes oder der *munera* der Kirche angebracht erschien, anstatt alle sich auf die Ehe beziehenden Normen zusammen zu gruppieren⁽⁷⁰⁾.

Ein anderer Verfasser schreibt des Fehlen einer diesbezüglichen organischen Normierung dem unterschiedlichen Ziel von kanonischer und ziviler Rechtsordnung zu. Er gibt an, dass, während letztere die Verwirklichung der irdischen und zeitlichen Ziele im Auge hat, das kanonische Recht eine einheitliche Norm für die ganze Kirche vorschlagen will, die alle Gläubigen als solche verpflichtet. In diesem Sinne, sagt derselbe Verfasser weiter, ist es logischer, dass man die wesentlichen Elemente für die Gültigkeit des Ehesakramentes gesetzlich erfasst, das für alle Gläubigen gilt, als die familiäre Wirklichkeit, die mit der Kultur, dem Brauchtum und der Zivilisation eines Volkes zusammenhängt⁽⁷¹⁾.

Diese Bemerkung möchte erklären, weshalb es in der zivilen Gesetzgebung kohärent und obligatorisch ist, ein organisches Gebäude des Familienrechtes vorzusehen, weniger auf doktrinellem Prinzipien gründend als auf der praktischen Verbindung der Materie, zu der die Regelung der familiären Aspekte verpflichtet, welche in der Familiengemeinschaft auftreten. Dies ist so, weil die zivile Gesetzgebung bezüglich des Familienrechtes vor allem eine Familienordnung anstrebt, auch wenn in der Fragestellung der er-

(69) Vgl. H. HELMERL - H. PREE, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehe-recht*, Wien-New York, 1983, S.165; H. MUSSINGHOF, *Familienrecht im Codex Iuris Canonici*, in « Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht », XXXIV, 1983/1984, S. 130; E. CAPPELLINI, *Per un...*, a.a.O., S.373-379.

(70) Vgl. A. CASIRAGHI, *Il diritto di famiglia nel nuovo Codice di diritto canonico*, in AA.VV., « Le nouveau code de droit canonique. Actes du Ve Congrès international de droit canonique organisé par l'Université Saint Paul et tenue à l'Université d'Ottawa du 19 au 25 août 1984 », Ottawa 1986, S.858.

(71) Vgl. V. PLUMITALLO, *Problematiche sulla Famiglia. Libertà religiosa, educa-zione e istruzione*, Parma 1985, S.26.

wähnten Ordnung doch philosophische und ethische Elemente usw. vorhanden sind. Aber es muss doch auch gegenüber dieser Bemerkung eingewendet werden, dass die Institution Familie — obwohl sie mit der Kultur, dem Brauchtum und der Zivilisation eines Volkes zusammenhängt — in sich allgemeingültige Rechtsverhältnisse aufweist, die eben auch eine einheitliche Normierung der kirchlichen Rechtsordnung für alle Gläubigen rechtfertigt.

Ein weiteres Argument des gleichen Autors ist, dass die Kirche vor allem eine Familienethik vorlegt, da die Institution Familie mehr durch die Moral als durch die kanonischen Normen beeinflusst wird ⁽⁷²⁾. Dies trifft sicher zu, aber es muss immer auch in Betracht gezogen werden, dass, da sich die Familie im gesellschaftlichen Bereich der Kirche bewegt, die legitime Autorität sich nicht damit begnügen kann, einige ethische Werte auf diesem Gebiet zu verbreiten, sondern dass sie diesen entsprechend einige rechtliche Normen aufstellen muss, welche der sozialen Regelung dieser Institution dienen.

Möge die Motivation sein, wie sie wolle, sicher ist, dass der Gesetzgeber im neuen Kodex keine organische Behandlung der Familie vorgenommen hat. Sehr wahrscheinlich ist es nicht seine Aufgabe, diese voll und organisch durchzuführen. Aber die obigen Angaben zeigen, dass dieser Versuch auch gar nicht unternommen wurde. Daraus lässt sich schliessen, dass denjenigen, die an der Revision des Kodex arbeiteten, der Gedanke eines Familienrechtes als selbstständiges wissenschaftliches Gebäude gar nicht gekommen ist.

Das Wichtige an dieser Tatsache ist nun aber nicht so sehr, dass es keine systematische Behandlung des Familienrechtes gibt — eine an sich diskutierbare Frage —, sondern dass davon keine thematische Behandlung existiert, das heisst, dass man bei der Revision nicht berücksichtigte, dass man das « Thema » Familie behandeln sollte, und dass man folglich nicht von einem wissenschaftlichen Gebäude ausging, aus dem man inspirierende Prinzipien des juristisch-kanonischen Systems der Familie ableiten könnte. Es besteht kein Zweifel, dass eine grössere Aufmerksamkeit seitens der Kommission dazu beigetragen hätte, dass die Lehre ein Familienrecht erarbeitet hätte, was im Grunde bedeutet hätte, dem königlichen Priestertum inhärenten Anforderungen der Freiheit rechtliche Durchführbarkeit zu geben ⁽⁷³⁾.

⁽⁷²⁾ Vgl. ebenda.

⁽⁷³⁾ Vgl. J.I. ARRIETA, *I fedeli laici nel Diritto della Chiesa*, in « Inaugurazione

6. *Abschliessende Würdigung*

Wie man aus dem Vorangehenden sieht, hat der Gesetzgeber im neuen Kodex keine organische Behandlung der Familie vorgenommen, das heisst er hat nicht einen gesonderten Teil der thematischen Frage der Familie gewidmet. Bedeutet diese Tatsache nun, dass man somit nicht vom Bestehen eines Familienrechtes in der kirchlichen Rechtsordnung sprechen kann? Sicherlich nicht, denn aus der realistischen Auffassung des Rechts, von der in dieser Arbeit ausgegangen wird, kann ein Familienrecht in der kirchlichen Rechtsordnung bejaht werden, da ja die Systematik in einem Gesetzbuch nicht unbedingt für das Bestehen eines solchen Rechtes notwendig ist. Es gibt ein Familienrecht in dem Umfange, in welchem man die Hauptlinien der rechtlichen Dimension des Planes Gottes für die Familie erfasst, sowie die Rolle, die die familiäre Gemeinschaft im sozialen Leben (Recht) und in der Sendung des Gottesvolkes spielt.

Im Kodex wurde kein Familienrecht systematisiert; trotzdem lässt sich sagen, dass sich im Kodex auf Grund der gegenwärtigen Normierung Grundlagen finden, um ein solches Recht auszuarbeiten. In diesem Sinne haben sich einige Autoren ausgesprochen⁽⁷⁴⁾.

Es gibt in der kanonischen Gesetzgebung verstreute Normen sowie einige doktrinelles Prinzipien, die dazu dienen, sie zu interpretieren. Auch wenn diese Normen noch fragmentarisch, ungenügend und über die ganze kirchliche Rechtsordnung verstreut sind⁽⁷⁵⁾, ist es möglich, wissenschaftlich in organischer Weise ein Familienrecht auszuarbeiten, in dem Masse, wie die diesbezüglichen Normen unter sich kohärent sind, da sie von den gleichen Prinzipien — oder Leitlinien — inspiriert sind.

In diesem Sinne ist nun der Augenblick gekommen, dass die wissenschaftliche Lehre versuchen muss, eine organische Systemati-

dell'anno accademico 1986-1987. Centro Accademico Romano della Santa Croce », Rom 1986, S.32.

(74) Vgl. F.J. CASTAÑO, *Famiglia e...*, a.a.O., S.91; A. CASIRAGHI, *Il diritto...*, a.a.O., S.859 ff.; P.J. VILADRICH, *Matrimonio e...*, a.a.O., S.40.

(75) Wiewohl die Kirche suchte, die Familie auch mit einer geeigneten Gesetzgebung zu schützen (vgl. Johannes Paul II., *Discorso alla Sacra Romana Rota*, 24.1.1981, in « *Insegnamenti* », IV, 1, 1981, S.150), ist noch die gesamte Lehre des Konzils und der nachträglichen Äusserungen des Lehramtes in die juristische Sprache zu übersetzen, damit die Familie auch in der kirchlichen Rechtsordnung so handeln kann, wie es ihr auf Grund des göttlichen Planes entspricht.

sierung des kirchlichen Familienrechts zu erarbeiten⁽⁷⁶⁾: eine nicht leichte, aber herausfordernde Arbeit. Die Zukunft wird zeigen, ob die Wissenschaft dieser anspruchsvollen Aufgabe gerecht werden kann.

(76) In diesem Sinne ist die Kritik interessant, welche P.J. VILADRICH, in *Matrimonio e...*, a.a.O., S.40-41, bezüglich der Passivität der Lehre über dieses Thema macht: « Voglio dire, in altre parole, che considero maturo il momento di proporre un diritto di famiglia nella Chiesa, nel quale sia compresa, come parte di esso, la disciplina giuridica del matrimonio. Non ignoro che il recente Codice del 1983 non prevede sistematicamente questo diritto di famiglia benché contenga in forma dispersa interessanti elementi di partenza. Nonostante ciò non credo che questa circostanza di carenza nelle nostre norme scritte, possa giustificare la passività della canonistica.

(...) Oggi (...), il Magistero della Chiesa insiste nella sostanziale importanza per l'umanità della difesa della famiglia e del riconoscimento dei suoi Diritti. Ricordando continuamente alle autorità politiche che non è possibile una società veramente umana senza un riconoscimento della famiglia di fondazione matrimoniale come cellula primaria della società e senza una protezione dei Diritti della Famiglia negli ordinamenti civili. Il numero di manifestazioni in questo ambito del Magistero recente della Chiesa a tutti i suoi livelli, è così folto che ci limiteremo a ricordare, come esempi paradigmatici, l'Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio* e la chiamata *Magna Carta dei Diritti della Famiglia* presentata dalla Santa Sede a tutte le persone, istituzioni ed autorità interessate alla missione della famiglia nel mondo contemporaneo. In questo contesto di intenso impegno della Chiesa nei confronti della famiglia e dei suoi Diritti all'interno degli ordinamenti civili, risulterebbe di difficile spiegazione la mancanza di interesse per sviluppare un diritto di famiglia nel senso stesso dell'ordinamento canonico ». In der Lehre gab es bisher sehr wenige Versuche, eine solche Systematik auszuarbeiten, und diese erweisen sich noch als ungenügend. Einige diesbezügliche Beispiele sind die folgenden: A. CASIRAGHI, *Il diritto...*, a.a.O., S.861-879, die eine organische Systematisierung der ganzen Materie in 5 Kapiteln erarbeitete: die rechtliche Stellung der Ehegatten, diejenige der Kinder, die verwandtschaftlichen Beziehungen, die Kindschaft und Adoption, die Erziehung und Bildung der Kinder. F.J. CASTAÑO, *Famiglia e...*, a.a.O., S.96-98: In einer möglichen Systematisierung teilt er die Materie in drei Kapitel auf: A) die Familie als solche; B) Die Ehegatten; C) Die Eltern. H. MUSSINGHOF, spricht seinerseits in *Familienrecht im...*, a.a.O., S.100-130, von *Bonum coniugum, Bonum prolis et Bonum familiae*.

Pagina bianca

JAN HENDRIKS

LA SCUOLA CATTOLICA IN OLANDA

1. Il concetto fondamentale di scuola cattolica. — 2. Il sorgere e lo sviluppo dell'insegnamento cattolico in Olanda. — 3. L'inizio dei problemi. — 4. Conclusione.

Il sistema scolastico olandese è stato in passato molto elogiato da parte dell'autorità ecclesiastica. Diversi autori che lo hanno studiato dal punto di vista della dottrina sociale della Chiesa, giunsero a dichiarare che questo sistema fosse il migliore che si potesse trovare, giacché il diritto dei genitori ad una educazione dei figli secondo le proprie convinzioni, veniva rispettato. La scuola cattolica è infatti integralmente pagata dallo Stato ⁽¹⁾.

Anche il Papa Giovanni Paolo II ha condiviso questo punto di vista. Parlando dell'importanza della scuola cattolica, si rivolse nel 1980 ai membri dell'ufficio centrale per l'Insegnamento Cattolico nei seguenti termini: « I cattolici olandesi hanno compreso ciò e lo hanno tradotto in pratica con molta forza. A questo fine si sono avvalsi di un sistema scolastico che rispetta la libertà dei genitori nella scelta di una scuola per i propri figli secondo la propria coscienza, in un modo che si potrebbe chiamare esemplare » ⁽²⁾. Infatti

⁽¹⁾ « Many observers of the Dutch solution of the "school issue" arrived at between 1917 and 1920 have expressed that it is the most just to be found anywhere », in R. McLAUGHLIN, *The liberty of choice; freedom and justice in education*, Collegeville Minnesota, 1979, p. 121; T. BERTONE, *La libertà della scuola e la scuola cattolica negli Stati della comunità europea*, in AA.VV., *La Chiesa e la comunità politica*, Roma, 1979, p. 173-203, spec. p. 199.

⁽²⁾ « Aux Pays-Bas les catholiques l'ont bien compris et mis en oeuvre avec une grande ampleur. Ils ont bénéficié pour cela d'un système scolaire qui sauvegarde, d'une façon que l'on pourrait considérer comme exemplaire, la liberté des parents dans le choix de l'école de leurs enfants selon leur conscience », Discorso all'ufficio centrale olandese per l'insegnamento cattolico, 17 ottobre 1980, in *Insegna-*

la percentuale di alunni che frequentano una scuola cattolica è quasi uguale alla percentuale dei cattolici sulla popolazione totale: quasi tutti i giovani cattolici frequentano una scuola cattolica o perlomeno era così fino ad alcuni anni fa. Secondo un'inchiesta del 1966, il 57% dei genitori cattolici riteneva la scuola cattolica *necessaria*, ed un altro 34% la trovava auspicabile ⁽³⁾. Perlomeno fino a poco tempo fa la situazione era la seguente: quasi tutti i genitori cattolici sceglievano una scuola cattolica per i loro figli, le scuole cattoliche erano libere di darsi una propria identità nell'ambito delle norme di legge, ed erano completamente sovvenzionate nel caso in cui rispondessero alle comuni esigenze della legge. Su parecchi di questi punti c'è però ora in corso un mutamento ⁽⁴⁾. In Olanda vi è inoltre da parecchi decenni una ampia esperienza nella conduzione di scuole da parte dei laici e di organizzazioni laicali; queste scuole erano scuole cattoliche e dipendevano dall'ordinamento ecclesiastico allo stesso modo delle scuole dirette da congregazioni religiose, diocesi o parrocchie. Si potrebbe addirittura affermare che il passaggio della scuola cattolica da istituto a comunità, sul quale verte di recente il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica sulla *dimensione religiosa dell'educazione della scuola cattolica*, sia stato in Olanda anticipato dalla grande partecipazione di tutti i settori del popolo di Dio all'insegnamento cattolico ⁽⁵⁾. Alcuni autori si meravigliano pertanto che, come rovescio della medaglia, la crisi religiosa si sia tanto profondamente manifestata proprio in un paese con una situazione scolastica così ideale ⁽⁶⁾. La percentuale di frequenza alla Messa domeni-

menti di Giovanni Paolo II, Typis poliglottis Vaticanis, 1979, vol. III, 2, p. 892; Discorso durante l'incontro con i rappresentanti dell'insegnamento cattolico olandese, 11 maggio 1985, in *Archief van de Kerken*, 40 (1985), col. 451.

⁽³⁾ Questi ed altri dati in N. DODDE, *Het Nederlandse onderwijs verandert*, Muiderberg, 1983, p. 113-126, spec. p. 119, 122-123; cfr. J. VAN KEMENADE, *De Katholieken en hun onderwijs*, Meppel, 1968.

⁽⁴⁾ Cfr. N. DODDE, *op. cit.*, *passim*; R. McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 133-134.

⁽⁵⁾ « La dimension religieuse de l'éducation dans l'école catholique », 7 aprile 1988 in *La Documentation catholique*, 70 (1988), p. 814-831; per la citazione n. 31, p. 817; cfr. c. 803 § 1; cfr. la dichiarazione del Concilio Vaticano II sull'educazione cattolica *Gravissimum educationis* (GE) 6. Nelle riunioni della commissione che preparò la corrispondente parte del Codice, si fece esplicito riferimento a questo dato olandese; e ciò portò alla formulazione dell'attuale canone, v. *Communications*, 20 (1988), p. 174.

⁽⁶⁾ H. BUETOW, *The catholic school*, New York, 1988, p. 17-18 scrive: « In Holland, West Germany and France, Catholic schools have for over two genera-

cale è, ad esempio, scesa dal 64,4% del 1966 al 16,7% del 1987, con una diminuzione molto maggiore di quella dei paesi limitrofi (7). Si prevede che questa diminuzione aumenterà, dato che le chiese sono frequentate in generale da persone anziane. Oltre a ciò si è sviluppata un processo di secolarizzazione nella maggior parte delle diocesi — Roermond è una eccezione —, e in effetti la percentuale della popolazione che si riconosce nella fede cattolica, è diminuita vistosamente negli ultimi vent'anni (8). Per diversi motivi è quindi interessante prestare attenzione agli sviluppi nell'insegnamento cattolico in Olanda. Tanto più che dei Vescovi olandesi hanno posto dei quesiti alla Commissione per l'interpretazione autentica dei testi legislativi ed alla Congregazione per i Seminari e gli Istituti di studi, in riferimento a diverse questioni riguardanti l'organizzazione dell'insegnamento cattolico, ricevendone risposta nell'anno 1989.

1. Il concetto fondamentale di scuola cattolica.

Il documento del 1988 della Congregazione per l'Educazione cattolica, a proposito della dimensione religiosa della scuola cattolica, dice: « La dichiarazione *Gravissimum educationis* mostra un deciso mutamento nella storia della scuola cattolica: il passaggio dalla scuola come istituto alla scuola come comunità » (n. 31). E si riferisce a

tions been financially supported by the State, and yet Catholicism in those countries is confused, lethargic or barely recognizable »; R. McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 133-134.

(7) J. HERMANS, *De parochie als centrum voor liturgisch leven. Pastoraal-liturgische kanteekeningen bij de huidige evolutie*, in AA.VV., *De parochie*, Brugge, 1988, p. 69-123, spec. p. 90-91.

(8) Percentuale di cattolici sul totale della popolazione nelle diverse diocesi:

	1987	1971
Groningen	8,9	8,6
Utrecht	25,8	31,1
Haarlem	29,4	30,9
Rotterdam	24,5	24,8
Breda	55,6	60,8
Den Bosch	78,4	86,4
Roermond	96,1	92,7

Cfr. J. HERMANS, *op. cit.*, p. 122; sulla base dei dati di 1-2-1 *Informatie-bulletin*, Special 15 (1987), 11 dicembre 1987.

GE 6, laddove sono descritti i compiti dei genitori, dell'autorità civile e dei fedeli: se si legge il testo sullo sfondo della teologia di *communio* del Vaticano II si comprende la portata dello stesso: tutti coloro che collaborano nella scuola cattolica, contribuiscono alla missione della Chiesa in una istituzione che come tale è compresa nell'apostolato della Chiesa ⁽⁹⁾. Certo la scuola cattolica è forse il luogo per antonomasia dove la complementarità dei doni dello Spirito Santo ai membri del Popolo di Dio si pone in evidenza: è questa teologia della *communio* che sta anche a fondamento dei canoni del CIC su educazione ed istruzione (cc. 793-821). In quei canoni vengono determinati i compiti dei diversi membri del Popolo di Dio nei riguardi dell'insegnamento, e si tiene presente che anche il fedele laico contribuisce con la sua attività apostolica alla missione della Chiesa. Un istituto di insegnamento è quindi ugualmente scuola cattolica sia quando viene diretta da laici che quando è diretta da una persona giuridica ecclesiastica pubblica, a condizione che abbia ottenuto un riconoscimento scritto da parte dell'autorità ecclesiastica (c. 803 § 1). Anche nei riguardi di tali scuole competono all'autorità ecclesiastica compiti di supervisione, coordinamento, organizzazione generale dell'insegnamento cattolico che riguardano l'offrire criteri generali per l'insegnamento e l'educazione religiosa, nel modo in cui vengono descritti nei cc. 804 e 806. Delle scuole cattoliche promosse da laici possono quindi contribuire alla missione della Chiesa in modo uguale alle scuole che sono dirette da istituti religiosi o dall'autorità ecclesiastica. Le disposizioni sul vincolo con la gerarchia sono in realtà una conseguenza delle disposizioni del decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem* nn. 23-24 (cfr. anche CD 17).

Il Codice del 1917 invece faceva implicitamente una differenza fra una scuola cattolica ed una scuola della Chiesa. Dato che si riconosceva anche allo Stato il diritto di fondare scuole, queste ultime venivano riconosciute come cattoliche solo se lo Stato vi faceva svolgere l'insegnamento della religione cattolica — e solo di questa — sotto il controllo dell'autorità ecclesiastica e mediante docenti che da detta autorità venivano considerati idonei ⁽¹⁰⁾. Inoltre la Chiesa ri-

⁽⁹⁾ *La dimension religieuse* cit., n. 34; GE 8. Il nuovo concetto di scuola cattolica si è chiarito solo a poco a poco; si vedano ad esempio le discussioni in seno alla Commissione che preparò questa parte del Codice su una definizione giuridica di scuola cattolica, *Communicationes*, 20 (1988), p. 122, 126-142, 169-182, 205-209, spec. p. 127, 137-138, 171-172, 173-175. Cfr. J. HENDRIKS, *Schola catholica, Ecclesia, Civilis societas*, in *Periodica* 76 (1907), p. 271-300; Id., *De katholieke school* (Brugge, 1987).

⁽¹⁰⁾ CIC 1917 cc. 1379 § 1, 1373 § 1, 1381; cfr. c. 1374.

vendicava per sé il diritto di erigere e dirigere scuole (CIC 1917 c. 1375). Queste scuole erano chiamate comunemente *scuole della Chiesa* ⁽¹¹⁾. Il Codice del 1917 collocò il titolo « De scholis » addirittura nella parte corrispondente al magistero della Chiesa (« De magisterio ecclesiastico »). Però già nel 1929 nell'enciclica *Divini illius magistri* del Papa Pio XI si faceva consistere l'essenza della scuola cattolica nell'educazione che vi veniva impartita: « (La scuola) ...è, insieme alla famiglia e la Chiesa, un solo santuario, sacro all'educazione cristiana, sotto pena di fallire al suo scopo e di cambiarsi, invece, in opera di istruzione » ⁽¹²⁾.

Il decreto *Gravissimum educationis momentum* ebbe quindi come sottotitolo « Dichiarazione sull'educazione cristiana » e nel *Codex* del 1983 le direttive sulle scuole sono state collocate nel titolo « De educatione catholica » (Sull'educazione cattolica). A fianco dell'inserimento nella comunità ecclesiastica visibile, vi è quindi la « filosofia dell'educazione » — riassunta nel c. 795 del Codice attuale — che rende una scuola veramente cattolica (cfr. c. 803 § 2). È chiaro che nel contesto del tema di questo articolo non è possibile approfondire l'argomento: in ogni caso, questa breve sintesi sul concetto di scuola cattolica è probabilmente sufficiente per poter seguire le sue vicende in Olanda.

2. *Il sorgere e lo sviluppo dell'insegnamento cattolico in Olanda.*

L'insegnamento cattolico in Olanda ha origine nel secolo scorso. Dal tempo della riforma la pratica della religione cattolica era stata ufficialmente proibita nella maggior parte dei territori dell'attuale regno dei Paesi Bassi. Il periodo napoleonico portò ad un mutamento della situazione (1796). Fino ad allora i cattolici non avevano potuto occupare cariche pubbliche e non erano ammessi come insegnanti nelle scuole. L'insegnamento aveva di conseguenza un carattere marcatamente calvinista. All'inizio del secolo scorso (leggi sull'insegnamento del 1801 e del 1806) avvenne una svolta: l'insegnamento

⁽¹¹⁾ Cfr. p. es. A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. 2, Roma, 1960, p. 222-223; F.X. WERNZ, P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. 4, vol. 2, Roma, 1935, p. 72; A. VERMEERSCH, I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, vol. 2, Mechlinia, Roma, 1954, p. 497.

⁽¹²⁾ Citato secondo il testo originale italiano pubblicato con il titolo: *Rappresentanti in terra*, in AAS, 21 (1929), p. 723-762 (per la citazione p. 751); il testo latino si trova in AAS, 22 (1930), p. 49-86, p. 76.

avrebbe in futuro dovuto essere cristiano, neutrale nei confronti delle diverse confessioni cristiane. In pratica l'insegnamento continuò ad avere, nella maggioranza delle scuole, un prevalente carattere protestante. Gli insegnanti erano quasi tutti calvinisti ed i testi scolastici obbligatori erano contrari in molti casi, alla dottrina cattolica ⁽¹³⁾. Proteste della popolazione cattolica portarono ad un certo miglioramento, ma finirono per far sì che le scuole dovessero essere completamente neutrali e quindi areligiose. Nella Costituzione del 1848 si inserì il diritto di costituire « scuole private » ma senza diritto a alcun sussidio ⁽¹⁴⁾. Nel 1853 la gerarchia ecclesiastica ordinaria fu reintrodotta in Olanda: i Vescovi olandesi riuniti pubblicarono nel 1868 una lettera pastorale nella quale rendevano noti i loro desideri rispetto all'insegnamento. Il loro punto di partenza era che l'insegnamento religioso dovesse essere l'anima dell'educazione e dovesse permeare tutto. I Vescovi concludevano pertanto che non si poteva pertanto approvare un regime scolastico separato dalla fede cattolica e dalla potestà della Chiesa ⁽¹⁵⁾. Questa lettera diede pure l'orientamento da seguire: parrocchie e istituti religiosi dovranno fondare scuole cattoliche. I cattolici si trovavano in quell'epoca in un processo di progressiva emancipazione: il loro influsso politico cresceva e a partire dal 1896 ebbero un partito cattolico; si fondarono molte congregazioni religiose, che si dedicarono principalmente all'insegnamento, alla cura degli infermi ed alle missioni, e che ebbero molte vocazioni. Tutto ciò favorì lo sviluppo dell'insegnamento cattolico. Già nel 1889 sorse la prima regolamentazione parziale di sussidio da parte dello Stato. Nel 1917 l'insegnamento pubblico e quello « non pubblico » furono costituzionalmente equiparati. Il termine « scuola privata » venne evitato: le scuole cattoliche vennero indicate con termine « insegnamento particolare » (« bijzonder onderwijs »). Ogni scuola che avesse risposto a de-

⁽¹³⁾ C. HENTZEN, *De politieke geschiedenis van het lager onderwijs in Nederland*, vol. 1 « De vestiging van het staatsmonopolie 1725-1813 », Nijmegen, 1920, p. 1-19; J. VAN KEMENADE, *op. cit.*, p. 60-61; J. GIJSEN, *Skizze der Geschichte des Katholizismus in Holland namentlich während der Periode von 1700 bis 1970*, in AA.VV., *Exempel Holland*, Berlin, 1973, p. 15-42; P. MOONEN, *Die katholische Schule in den Niederlanden*, Bonn, 1979, p. 157-159.

⁽¹⁴⁾ P. MOONEN, *op. cit.*, p. 159-162 e 174; J. VAN KEMENADE, *op. cit.*, p. 63.

⁽¹⁵⁾ « Mandement van het nederlandsch Episcopaat over het onderwijs », in *Jaarboek van het R.K. Onderwijs in Nederland*, Amsterdam, 1912, p. 5-15, spec. p. 7-8, 11.

terminati requisiti di legge, sarebbe stata in futuro completamente sovvenzionata ⁽¹⁶⁾.

L'incremento del numero delle scuole cattoliche ed il fatto che gli istituti di insegnamento cattolico si trovassero a dover fare i conti più che nel passato con disposizioni legali di ogni genere, resero necessario un miglioramento organizzativo dell'insegnamento cattolico. L'Episcopato olandese decise nel 1910 di costruire un organismo assessore, il Consiglio Cattolico per la Scuola (N.K.S.R.) e nominò all'uopo cinque sacerdoti. Nel 1920 si aggiunse un ufficio di esperti, che in stretta unione con il Consiglio, poteva appoggiare le direzioni delle scuole in qualsiasi problema pratico. Nel 1932 per la prima volta l'insegnamento cattolico ebbe più alunni di quello pubblico ⁽¹⁷⁾.

3. *L'inizio dei problemi.*

A partire dall'inizio degli anni '50 aumentò la domanda di corresponsabilità nelle scelte e decisioni riguardanti l'insegnamento cattolico. Nel 1953 vennero nominati per la prima volta alcuni laici nel Consiglio per la Scuola. Nel 1959 il Consiglio venne trasformato in un organo in cui erano presenti rappresentanti dei genitori, dei docenti e della gerarchia. Formalmente era l'Episcopato che nominava tutti i membri. Allo stesso tempo si stabilì che il Consiglio avesse i poteri di prendere certe decisioni. I rappresentanti dell'Episcopato avevano il diritto di veto ⁽¹⁸⁾. Questa riorganizzazione provocò immediatamente le proteste del « Katholiek Maatschappelijk Beraad » (Consiglio Sociale Cattolico), istituzione in cui erano rappresentate le principali organizzazioni sociali cattoliche. Il Consiglio Sociale chiedeva un'organizzazione democratica per il Consiglio della Scuola. Nel 1962 si procedette ad una nuova ristrutturazione. Nel 1966 il Card. Alfrink inaugurasse il Consiglio per la Scuola nella sua nuova forma: esso diventava un'associazione che aveva come membri le organizzazioni dei genitori, dei docenti e delle direzioni delle scuole, che avrebbero dovuto determinare la politica del Consiglio con criteri democratici. Allo stesso tempo il Consiglio avrebbe anche continuato

⁽¹⁶⁾ C. HENTZEN, *op. cit.*, vol. 2.1, « De financieele gelijkstelling 1913-1920 », 's Gravenhage, 1925, p. 210-211; P. MOONEN, *op. cit.*, p. 164-168; J. VAN KEMENADE, *op. cit.*, p. 38-39.

⁽¹⁷⁾ C. HENTZEN, *op. cit.*, vol. 2.4, « De financieele gelijkstelling 1929-1933 », 's Gravenhage, 1936, p. 603.

⁽¹⁸⁾ Cfr. *Het schoolbestuur*, 27 (1959), p. 138, 178-181.

ad agire con un mandato della gerarchia ⁽¹⁹⁾. Nella cerimonia di inaugurazione il Card. Alfrink pronunciò anche le seguenti parole: « *Tua res agitur*. I vostri Vescovi pongono oggi sulle vostre spalle la piena responsabilità del benessere della scuola cattolica: di voi genitori, di voi docenti, di voi direzioni delle scuole. Voi che tutti insieme siete i nostri fedeli, dei quali siamo chiamati ad essere di aiuto e che vogliamo continuare ad accompagnare con la nostra cura pastorale » ⁽²⁰⁾.

Il Consiglio per la Scuola attribuisce la qualifica di « cattolica » alle scuole, e le controlla. Ha l'incarico dell'organigramma e del coordinamento dell'insegnamento cattolico. Oltre a ciò il Consiglio prese a volte decisioni al di fuori di un criterio democratico, richiamandosi per questo al mandato ricevuto dall'Episcopato. Questo portò a ripetute proteste delle organizzazioni membri. I Vescovi confermano — con un documento del 1982, chiamato « decisione di delega » — di avere trasferito al Consiglio della Scuola i loro poteri in generale sull'insegnamento cattolico, ma ciò non spense la discussione ⁽²¹⁾. Ci si chiedeva infatti quali erano i poteri che i Vescovi avevano. Nel 1983 apparve il nuovo Codice di diritto canonico, nel quale si descrivevano questi poteri in base ai decreti AA 23-24 e CD 17 e 35.4. Dopo che diverse commissioni diedero il loro parere in merito, i Vescovi di sei delle sette diocesi decisero di promulgare un *Regolamento generale dell'Insegnamento Cattolico* (1987). In questo regolamento si incaricò il Consiglio per la Scuola di curare gli interessi dell'insegnamento cattolico. L'art. 5.3 del regolamento stabilisce: « Il N.K.S.R. (il Consiglio per la Scuola) esercita, in nome dell'autorità ecclesiastica competente, le facoltà che si riferiscono alla cattolicità dell'insegnamento ad eccezione della catechesi e della pastorale, per le quali la supervisione è affidata ai delegati dei Vescovi » ⁽²²⁾. I Vescovi dovranno stabilire le loro direttive riguardo alla catechesi ed alla pastorale dopo avere consultato la direzione del Consiglio (art. 5.4). Il Consiglio è autorizzato ad approvare una scuola come *cattolica* in nome dell'autorità ecclesiastica (art. 6.1), e

⁽¹⁹⁾ *Het schoolbestuur*, 33 (1965), p. 293-297; discorso del Cardinale Alfrink in *Het schoolbestuur* 34 (1966), p. 146-148.

⁽²⁰⁾ Discorso cit., p. 146-147.

⁽²¹⁾ In *Organisatie van en afspraken binnen het katholiek onderwijs*, Den Haag, 1982, p. 33-36.

⁽²²⁾ *Algemeen Reglement voor het katholiek Onderwijs*, Regelingen R.K. Kerkgenootschap in Nederland n. 2, Utrecht, 1987, p. 11.

può delegare questa facoltà anche ad altre organizzazioni (art. 9.1). Il Consiglio può anche approvare scuole ecumeniche (« scuole di collaborazione », art. 10.4) e procedere alla chiusura o fusione di istituti cattolici (art. 8.1). Infine il Consiglio è autorizzato a redigere un regolamento esecutivo entro i limiti del *Regolamento generale* e del diritto canonico vigente (art. 18.1). In pratica tutto ciò significa che i vescovi hanno delegato al Consiglio la potestà esecutiva che compete loro a norma dei cc. 803 § 3, 804 e 806. Anche il settimo vescovo (Roermond) procedette alla pubblicazione per la propria diocesi di un *Regolamento generale per l'Insegnamento Cattolico*. La differenza con il *Regolamento generale* degli altri vescovi riguarda specialmente la gestione delle competenze del vescovo: esse non vengono delegate al Consiglio per la Scuola, ma vengono curate da un vicario episcopale incaricato dell'insegnamento cattolico (art. 3). Inoltre vengono utilizzati criteri più restrittivi in materia di cattolicità della scuola (art. 3.2). Nella seconda metà degli anni '60 si era chiesto alle parrocchie ed alle congregazioni religiose di trasferire al più presto possibile le loro scuole ad istituzioni indipendenti. Questo ha significato che oggi quasi tutte le scuole cattoliche in Olanda vengono dirette da associazioni o fondazioni indipendenti, il che rende molto difficile, con il passare del tempo, continuare a dare un contenuto alla qualifica di « cattolica ». Il vescovo di Roermond ha quindi stabilito di concedere l'approvazione come scuola cattolica solamente quando, dopo avere consultato la direzione della scuola, vi può nominare un membro aggiunto con il potere di sospendere le decisioni che toccano la cattolicità della scuola e di portarle a conoscenza del vescovo (art. 5.6-7).

A richiesta del N.K.S.R. (il Consiglio per la Scuola) tre canonisti diedero il loro parere sul *Regolamento generale* del vescovo di Roermond ⁽²³⁾. Questi canonisti conclusero che il vescovo di Roermond era del tutto privo di poteri nei riguardi della regolamentazione di questa materia, dato che questa doveva essere risolta in prima istanza nell'ambito della Conferenza episcopale, e che quindi questo vescovo avrebbe dovuto accettare il regolamento degli altri vescovi (c. 804 § 1). Non si considerò che il c. 804 § 1 non si riferisce all'organizzazione del sistema scolastico cattolico, che è la materia del *Regolamento generale*, ma ai principi che si devono trovare alla base

(23) Erano A. Eijssink, G. Stevens e E. Coppens; il rapporto è datato 5 ottobre 1988.

della formazione ed educazione religiosa cattolica in qualsiasi scuola. Sulla base di questo parere il Consiglio per la Scuola fece sapere di essere pronto a riconoscere come istituti di insegnamento cattolico anche scuole site nel territorio della diocesi di Roermond. Questa situazione determinò che venissero posti dei quesiti al Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi ed alla Congregazione per i seminari e gli istituti di studi. Un grande problema sollevato dal *Regolamento generale* approvato dalla maggioranza dei vescovi ed in cui si prevede la delega di facoltà esecutive al N.S.K.R., è che in questo modo la potestà di governo esecutiva viene delegata ad un'associazione privata di fedeli. Questa associazione, composta quasi esclusivamente da laici, esercita le facoltà degli ordinari nei riguardi dell'insegnamento cattolico. Inoltre le facoltà di cui ai cc. 804 § 1 ed 806 § 1 vengono addirittura conferite al *vescovo diocesano*, per cui neppure un vicario può esercitarle senza un mandato speciale. In questo modo, pertanto, tutto il normale controllo sull'insegnamento cattolico viene esercitato mediante una potestà delegata ⁽²⁴⁾.

Infine, il Codice permette ai laici di *collaborare* nell'esercizio della potestà di governo « a norma del diritto » (c. 129 § 2). Le discussioni sulle implicazioni teologiche ed in particolare sul legame fra sacramento dell'ordine ed esercizio del potere ecclesiastico di governo, non sono ancora terminate ⁽²⁵⁾.

Tutto ciò pone interrogativi e difficoltà a tale delega, più ancora: le difficoltà giuridiche e teologiche sono gravi. Per di più questa situazione significa che le organizzazioni delle direzioni delle scuole, dei docenti, dei genitori e degli alunni — che sono i membri del N.K.S.R. — esercitano loro stesse il vigilante controllo che compete ai vescovi con tutte le relative conseguenze. Con una lettera del 10 giugno 1989 (prot. n. 1998/89) il Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi rispose rigettando la suddetta interpretazio-

⁽²⁴⁾ Cfr. J. HERRANZ CASADO, *The personal power of governance of the diocesan bishop*, in *Communicationes*, 20 (1988), p. 288-310 spec. p. 305-309; F.J. URRUTIA, *On delegation of the executive power of governance*, in *Canon Law Society of Great Britain and Ireland. Newsletter*, 65 (1985), p. 16-38; cfr. anche LG 27.

⁽²⁵⁾ J. HERRANZ CASADO, *op. cit.*, p. 308, nt. 59: « I personally think that Bishops should not concede such delegated power to the lay chancellor as long as the underlying doctrinal doubt remains: This doubt, however, does not seem to me to be resolved by appealing to the sense of the expression "cooperari possunt" of can. 129 par. 2, because the word "cooperari" is too generic and polyvalent »; cfr. URRUTIA, *op. cit.*; A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, *Ricerche di Scienze Teologiche*, Brescia, 1987.

ne dei 3 canonisti. Questa risposta venne pubblicata dal vescovo di Roermond: « L'emanare norme o direttive che riguardino l'ordinamento generale del settore specifico delle scuole cattoliche è di competenza dei singoli vescovi diocesani nell'ambito della propria giurisdizione » (...) « Nulla tuttavia impedisce — anzi, talora la prudenza pastorale potrà suggerirlo — che i singoli Vescovi diocesani elaborino ed emanino di comune accordo (cfr. c. 455 § 4) le norme riguardanti l'ordinamento delle scuole cattoliche, per favorire il più possibile una parità di condizioni nel funzionamento delle medesime » ⁽²⁶⁾.

Quest'ultimo suggerimento sarà di difficile realizzazione fintantoché gli altri vescovi non abbiano ritirato la delega delle loro facoltà ad un'istituzione che non sembra essere in sé un oggetto capace di ricevere tale delega.

4. *Conclusione.*

I problemi attuali dell'insegnamento cattolico in Olanda hanno profonde radici storiche. Un concetto sbagliato delle facoltà della gerarchia — che cioè queste si riferissero solamente alla predicazione ed alla cura pastorale —, ed un concetto sbagliato di ciò che vuole essere la scuola cattolica, hanno condotto al trasferimento delle responsabilità che fino ad allora avevano esercitato i vescovi, a dei laici. La giustificazione di base si fondava sul fatto che l'insegnamento cattolico era affare dei fedeli che erano in rapporto con la scuola come membro della direzione, docente, genitore o alunno e che questi fedeli dovevano essere dei laici, che pure hanno la loro responsabilità e missione. Il sussidio totale dell'insegnamento cattolico contribuì inoltre a far sì che le scuole venissero intese come « realtà profane » e istituzioni sociali; e non più come una comunità ecclesiale. In pratica l'autorità ecclesiastica non ha manifestato esigenze rispetto alle scuole cattoliche, e neppure venne prescritto un materiale didattico determinato per corsi di catechesi o di istruzione religiosa. Questa realtà rende improbabile che con il passare del tempo gran parte delle scuole cattoliche si conservi come tale tanto più che queste, in quasi tutti i casi, sono rette da organizzazioni indipendenti. Una diversa organizzazione dell'insegnamento cattolico, l'esercizio delle facoltà dei vescovi gestito

⁽²⁶⁾ In *Analecta voor het bisdom Roermond*, 70 (1988), p. 47 ss.

da loro stessi, ed allo stesso tempo il porre determinate esigenze nei riguardi dell'insegnamento religioso, della cattolicità della scuola, e dell'educazione che vi si impartisce: tutto ciò potrà forse avere un influsso favorevole, cosicché per lo meno un certo numero di scuole cattoliche possa venire conservato.

DOMINIQUE LE TOURNEAU

LA PREDICATION DE LA PAROLE DE DIEU
ET LA PARTICIPATION DES LAÏCS AU *MUNUS DOCENDI*:
FONDEMENTS CONCILIAIRES ET CODIFICATION

1. Principes généraux. — 2. La prédication de la parole de Dieu. — 3. La formation catéchétique et l'activité missionnaire de l'Eglise. — 4. L'emploi des moyens de communication sociale. — 5. L'éducation catholique et les écoles. — 6. Les instituts catholiques d'études supérieures et les autres facultés ecclésiastiques. — 7. Obligations et droits particuliers. — 8. La profession de foi.

La réponse de la Commission pontificale pour l'interprétation authentique du Code de Droit canonique en date du 20 juin 1987 met en pleine lumière l'importance de l'homélie — ou prédication prononcée à l'occasion et dans le cadre de la célébration eucharistique — et délimite, par suite, le champ d'intervention des laïcs dans l'annonce de la parole de Dieu.

Il nous a semblé intéressant de ne pas limiter ce commentaire à l'examen du seul can. 767 § 1, mais d'embrasser dans son ensemble la participation des laïcs à la fonction d'enseignement de l'Eglise, afin d'avoir une vision plus complète du rôle qu'ils peuvent remplir dans ce domaine.

Enfin il nous a paru souhaitable de poursuivre cette étude avec l'éclairage des enseignements conciliaires, afin de montrer à quel point le législateur du Code de 1983 a été fidèle aux orientations de cette assemblée œcuménique, qu'il a suivies très scrupuleusement.

1. *Principes généraux.*

Le « *De Ecclesia munere docendi* » du Code comprend quatre-vingt-six canons (can. 747-833). Près d'un tiers d'entre eux ont trait, entièrement ou en partie, aux fidèles laïcs ⁽¹⁾. C'est d'eux dont nous

⁽¹⁾ Montan n'en retient que dix: cf. A. MONTAN, *La funzione di insegnare della Chiesa*, dans *La normativa del Nuovo Codice*, a cura di E. CAPPELLINI, Queriniana,

nous occuperons, en tâchant d'établir leur origine dans les documents de Vatican II, sans négliger le lien qu'ils ont fréquemment avec d'autres parties du Code ⁽²⁾.

Il va de soi que nous serons immanquablement amenés à nous référer à la fonction d'évangéliser commune à tous les fidèles, bien qu'elle ne revête pas de caractère public ⁽³⁾ et revienne en propre à chacun, en tant que baptisé et, partant, détenteur du sacerdoce commun qu'il doit mettre en œuvre dans toutes ses potentialités ⁽⁴⁾.

Brescia, 2^e éd., 1985, p. 147-175; pareillement, sans que ce soit toujours les mêmes, V. FAGIOLO, *Il « munus docendi »: I canoni introduttivi del Libro III del « Codex » e la dottrina conciliare sul magistero autoritativo della Chiesa*, dans *Monitor Ecclesiasticus* CXII (1987), p. 19-42.

⁽²⁾ Cf. G. DAMIZIA, *La funzione di insegnare nella Chiesa*, dans *Il nuovo Codice di Diritto Canonico, novità, motivazione e significato*, Roma, 1983, p. 265-295; F. DEL GIUDICE-F. MARIANI, *Il Diritto Canonico dopo l'emanazione del nuovo Codice di Diritto Canonico*, Naples, 1984, p. 206-217; G. DALLA TORRE, *La collaborazione dei laici alla funzione sacerdotale, profetica e regale dei ministri sacri*, dans *Monitor Ecclesiasticus*, CIX (1984), p. 140-165; G. FELICIANI, *I diritti fondamentali dei cristiani e l'esercizio dei « munus docendi et regendi »*, dans *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société*, Actes du IV^e Congrès international de Droit Canonique, Fribourg 6-11 octobre 1980, Fribourg-Milan, 1981, p. 221-240; F.J. URRUTIA, *De munere Docendi*, Rome, 1983; *De magistero ecclesiastico*, dans *Periodica* LXVIII (1979), p. 327-367; N. WEIS, *Quaedam de laicorum prophetico munere in Ecclesia iuxta Concilium Vaticanum II*, dans *Periodica* LXX (1981), p. 429-448; L.J. CROWLEY, *The Teaching Power and Mission of the Church*, dans *Studia Canonica* 9 (1975), p. 487-521; L. SCHICK, *La fonction d'enseignement dans l'Eglise*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), p. 374-387; J.A. FUENTES ALONSO, *La función de enseñar*, dans *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona, 1988, chapitre VII, p. 373-404. Signalons, depuis la réduction de cet article, C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensione giuridica del « munus docendi » nella Chiesa*, dans *Ius Ecclesiae* I (1989), p. 177-193; G. FELICIANI, *La prédication des laïcs dans le code*, dans *L'Année Canonique* XXXI (1988), p. 117-130 (ce numéro comporte une série de dossiers canoniques sur la charge d'enseignement dans l'Eglise, p. 15-215). P. VALDRINI, *La fonction d'enseignement dans l'Eglise*, dans *Précis Dalloz de droit canonique*, Paris, 1990, p. 264-295.

⁽³⁾ Notre objet est d'étudier ici la participation des laïcs à la fonction d'enseignement de l'Eglise: il s'agit donc essentiellement de la participation *publique*, même s'il sera nécessaire de faire référence par moments à la forme privée d'enseignement qui revient aux laïcs en tant que fonction propre. L'on peut distinguer avec Congar les catégories suivantes d'enseignement:

proposant la révélation divine avec autorité	exhortatoire ou apostolique	doctoral ou scientifique
~~~~~	~~~~~	~~~~~
mode public # privé	public # privé	public # privé

(Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 2^e éd., 1954, p. 409).

⁽⁴⁾ Cf. D. LE TOURNEAU, *Le sacerdoce commun et son incidence sur les obliga-*



Nous devons partir pour notre propos du can. 759: « Les laïcs, en vertu du baptême et de la confirmation, sont par la parole et par l'exemple de leur vie chrétienne témoins du message évangélique; ils peuvent être aussi appelés à coopérer avec l'évêque et avec les prêtres dans l'exercice du ministère de la parole ». Ce can. a des racines profondément conciliaires.

En effet, le décret sur l'apostolat des laïcs précise que « la mission de l'Eglise a pour fin le salut des hommes (...). Par conséquent, par son apostolat l'Eglise et tous ses membres... doivent d'abord annoncer au monde le message du Christ par leurs paroles et par leurs actes et lui communiquer sa grâce (...). Confié spécialement au clergé, il comporte pour les laïcs un rôle propre de grande importance, qui fait d'eux les 'coopérateurs de la vérité' ». (AA 6a). A tous les chrétiens incombe la tâche « de travailler sans cesse pour faire connaître et accepter le message divin du salut par tous les hommes » (AA 3c). L'apostolat laïc et l'apostolat ministériel se complètent mutuellement. Mais les laïcs peuvent être appelés « de diverses manières à coopérer *plus immédiatement* avec l'apostolat hiérarchique » (LG 33c).

L'emploi de l'expression « plus immédiatement » tend à affirmer que l'apostolat en « commun » des laïcs est aussi une forme de coopération à l'apostolat hiérarchique. C'est bien ce que proclame d'ailleurs la même constitution: « Si certains, par la volonté du Christ, sont institués docteurs, dispensateurs des mystères et pasteurs pour le bien des autres, cependant, quant à la dignité et à l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité » (LG 32c). Cet apostolat « commun », qui est aussi une coopération avec la hiérarchie, revient d'une façon « propre et particulière » (LG 31b) aux laïcs ⁽⁵⁾. Il existe une égalité fondamentale de tous les chrétiens dans l'Eglise, en vertu du sacerdoce commun ⁽⁶⁾ reçu au baptême (cf. can. 208). Mais il y a aussi dans l'Eglise une diversité fonctionnelle (cf. can. 273) ⁽⁷⁾. Alors même que les laïcs ont le droit de travailler, individuellement ou regroupés en associations, à répandre le

---

tions et les droits des fidèles en général et des laïcs en particulier, dans la *Revue de Droit Canonique* XXXIX (1989), p. 155-194.

⁽⁵⁾ Cf. C. KOSER, *Cooperación de los laicos con la jerarquía en el apostolado*, dans *La Iglesia del Vaticano II*, dirigé par G. BARAÚNA, Barcelone, 2^e éd., 1966, vol. II, p. 1025-1026. L'on pourra voir également dans le vol. I la contribution de B. van LEEUWEN, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*.

⁽⁶⁾ Cf. P. RODRÍGUEZ, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, dans *Romana* 2 (1987), p. 162-176.

⁽⁷⁾ Cf. A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs dans l'Eglise*, S.O.S., Paris, 1980.

message de salut parmi les hommes et sur toute la terre, « obligation encore plus pressante lorsque ce n'est que par eux que les hommes peuvent entendre l'Evangile et connaître le Christ » (can. 225 § 1), le can. 759 leur reconnaît une *participation* à cette diversité fonctionnelle, en raison des sacrements de baptême et de confirmation ⁽⁸⁾.

Comme le précise le Code, « les laïcs reconnus idoines ont la capacité à être admis par les pasteurs à des offices et à des charges ecclésiastiques qu'ils peuvent exercer selon les dispositions du droit » (can. 228 § 1) et, pourvu qu'ils possèdent la science requise, prudence et humilité, ils ont également capacité à aider les pasteurs « comme experts ou conseillers, même dans les conseils selon le droit » (§ 2). L'aide sur laquelle nous allons porter notre regard concerne l'enseignement.

## 2. *La prédication de la parole de Dieu.*

Le Christ accomplit sa mission prophétique « non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait aussi pour cela des témoins en les pourvoyant du sens de la foi et de la grâce de la parole » (LG 35a), car le « peuple saint de Dieu participe aussi à la mission prophétique du Christ » (LG 12a), de sorte qu'à « tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de l'expansion de la foi » (LG 17).

La part qui incombe aux laïcs les conduit, entre autre, à coopérer « intensément à la parole de Dieu, surtout pas l'instruction catéchétique » (AA 10a). D'où l'invitation adressée aux pasteurs de confier aux laïcs certaines fonctions, telle que « l'explication de la doctrine chrétienne » (AA 24f). Les laïcs participent donc à la mission générale de l'Eglise d'annoncer l'Evangile ⁽⁹⁾: ils peuvent ainsi se mettre à la disposition des pasteurs pour une action concertée et organique de la prédication, activité qui tiendra compte des can. 327 à 329.

Cette intervention dans le ministère de la parole est une conséquence du can. 230 aux termes duquel les laïcs hommes peuvent être établis de façon stable dans le ministère de lecteur (§ 1) ⁽¹⁰⁾ et tous les laïcs peuvent, sans pour autant devenir un pasteur, se voir confier la

⁽⁸⁾ Cf. A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Pampelune, 1987.

⁽⁹⁾ Y. CONGAR, *Jalons...*, p. 386.

⁽¹⁰⁾ La conférence des évêques de France a déterminé les conditions que doivent remplir ceux qui reçoivent le ministère de lecteur (et celui d'acolyte): 1. L'âge minimum sera de 25 ans accomplis; 2. Qualités requises: a) une vie chrétienne sérieuse.

fonction de lecteur de façon temporaire (§ 2) pour les actions liturgiques, ou exercer le ministère de la parole, à défaut de ministres, même s'ils ne sont pas lecteurs (§ 3).

Le Code innove en reconnaissant au can. 766 une intervention exceptionnelle des laïcs dans la prédication. Pourquoi la prédication assurée par des laïcs revêt-elle ainsi un caractère exceptionnel? Il s'agit d'une tradition qui connaît peu d'exceptions dans l'Eglise latine: il y en a eu dans les premiers temps ⁽¹¹⁾ et même de nos jours, dans des circonstances très particulières pour l'Allemagne fédérale ⁽¹²⁾. Mais il y a plus: cette disposition a un fondement théologique qui prend en compte à la fois la nature de la parole de Dieu, celle des laïcs et la différence entre les clercs et les laïcs dans le peuple de Dieu à laquelle nous venons de nous référer. Il en résulte que, de par leur condition de baptisés, les laïcs ont une véritable capacité à diffuser le message de salut — et même le devoir de le faire —, mais qu'ils ne se situent pas à l'égard de la parole de Dieu de la même façon que les membres ordonnés de l'Eglise.

Les pères de la Commission pontificale pour l'interprétation des décrets du II^{ème} concile du Vatican se sont prononcés en 1971 dans le même sens: « Ce qui est dit au n° 42 de la présentation générale du Missel romain: 'Habituellement, l'homélie sera faite par la célébrant', en application des prescriptions de la constitution *Sacrosanctum Concilium*, n° 52 et de la constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 24 (cf. également la lettre apostolique *Sacram Liturgiam* du 29 janvier 1964, III; l'instruction de la S. Congrégation des Rites *Inter oecumenici* du 26 septembre 1964, nn° 53-55 et l'instruction de la S. Congrégation du Culte divin *Liturgicae instaurationes* du 5 septembre 1970, n° 2), doit-il être interprété en ce sens que l'homélie peut être prononcée également par des participants à la liturgie sacrée, hommes ou femmes, qui ne sont ni prêtres ni diacres? ». La ré-

---

se et une maturité humaine reconnue; b) une bonne réputation qui permette d'assumer une responsabilité pour une communauté, un bon équilibre du foyer; c) la capacité de collaborer « en Eglise »; d) l'acquisition de la compétence nécessaire à l'exercice du ministère envisagé. Cf. décret du 23 janvier 1986, publié au *Bulletin officiel de la Conférence des Evêques de France*, n° 30, 28 janvier 1986.

⁽¹¹⁾ Cf. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, Milan, 1956, t. 3, p. 76, n° 50; p. 235, n° 154.

⁽¹²⁾ Cf. S.C. PRO CLERICIS, *Quando quibusque sub regulis praedicatio verbi Dei committi potest laicis in actionibus liturgicis publice peragenda*, dans X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, V, Rome, 1980, n° 4240, disposition « ad experimentum » qui n'a pas été reconduite.

ponse avait été *negative*, réponse ratifiée le 11 janvier par Paul VI ⁽¹³⁾.

Il est intéressant de relire les textes invoqués, dont la liste est sans doute exhaustive pour la période envisagée. Outre l'*Instructio Generalis Missalis Romani* expressément citée, le n° 52 de la constitution *Sacrosanctum Concilium* précise que « l'homélie par laquelle, en suivant le développement de l'année liturgique, on explique à partir du texte sacré les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne est fortement recommandée comme faisant partie de la liturgie elle-même (*ut pars ipsius liturgiae*); bien plus, aux messes célébrées avec concours de peuple les dimanches et jours de fête de précepte, on ne l'omettra que pour un motif grave ». Quant à la constitution dogmatique *Dei Verbum*, elle insistait en son n° 24 pour que « le ministère de la parole, qui comprend la prédication pastorale, la catéchèse et toute l'instruction chrétienne, où l'homélie doit avoir une place de choix (*in qua homilia liturgica eximium locum habeat oportet*), trouve dans cette même parole de l'Écriture une saine nourriture et une saine vigueur ».

A ces principaux textes viennent s'ajouter: a) le « motu proprio » *Sacram Liturgiam* ordonnant l'entrée en vigueur de certaines dispositions de la constitution conciliaire sur la liturgie. L'art. III porte sur l'homélie: « Nous voulons qu'à partir du jour ci-dessus fixé, entre en vigueur l'obligation de faire une homélie les dimanches et jours de fête de précepte pendant la messe, conformément à l'art. 52 » (de *Sacrosanctum Concilium*) ⁽¹⁴⁾.

b) L'instruction de la S.C. des Rites *Inter oecumenici* exécute aussi la constitution sur la liturgie. Ses n° 53 à 55 ont trait à l'homélie. *Les circonstances* dans lesquelles l'homélie est prescrite: « Les dimanches et fêtes de précepte, l'homélie se fera à toutes les messes qui sont célébrées avec concours de peuple, sans en excepter aucune-ment les messes conventuelles, chantées et pontificales. En dehors des jours de fête, l'homélie est recommandée, surtout à certaines fêtes d'Avent et de Carême, ainsi que dans les autres circonstances où le peuple vient à l'Eglise en plus grand nombre » (n° 53). *La nature* de l'homélie: « On entend par l'homélie à faire à partir du texte sacré l'explication, soit d'un aspect des lectures de la Sainte Ecriture, soit d'un

⁽¹³⁾ A.A.S. 63 (1971), p. 329-330; cf. *Documentation Catholique*, 1-15 août 1971, p. 704; CH. LEFEBVRE, *Actes récents du Saint-Siège. Chronique générale* (1970-1971), dans *L'Année Canonique XVI* (1972), p. 49.

⁽¹⁴⁾ A.A.S. 56 (1964), p. 141.

autre texte de l'ordinaire ou du propre de la messe du jour, en tenant compte tant du mystère célébré que du besoin particulier des auditeurs » (n° 54). *L'actualité* de l'homélie: « Si l'on propose des schémas de prédication à faire dans la messe pour certains temps, on devra observer une liaison intime au moins avec les principaux temps et fêtes de l'année liturgique ⁽¹⁵⁾ et avec le mystère de la Rédemption, car l'homélie fait partie de la liturgie du jour » (n° 55) ⁽¹⁶⁾.

c) L'instruction de la S.C. du Culte divin *Liturgicae instaurationes* pour une juste application de la constitution sur la liturgie. Le n° 2 se réfère aux textes bibliques utilisés dans l'assemblée liturgique et stipule que « les livres de la Sainte Ecriture jouissent d'une dignité particulière, car 'Dieu y parle à son peuple et le Christ, présent dans sa parole, annonce l'Evangile' ⁽¹⁷⁾. C'est pourquoi: a) on célébrera la liturgie de la parole avec le plus grand soin. Il n'est jamais permis de lui substituer d'autres lectures tirées d'auteurs religieux ou profanes, anciens ou modernes. Le but de l'homélie est d'expliquer aux fidèles la parole de Dieu qu'on vient de proclamer et de l'adapter à la mentalité actuelle. Il appartient à un prêtre de la prononcer, et les fidèles n'interviendront pas d'eux-mêmes pour toutes réflexions, dialogues et autres choses semblables (...); b) la liturgie de la parole prépare la liturgie eucharistique et elle y conduit, en formant avec elle un seul acte de culte ⁽¹⁸⁾. Il n'est donc pas permis de séparer l'une de l'autre, ni de les célébrer en des lieux et des temps différents. En ce qui concerne l'union organique d'une action liturgique, ou d'une partie de l'Office divin précédant la messe, avec la liturgie de la Parole, des règles spéciales y pourvoiront, données par les livres liturgiques dans la mesure où cela est nécessaire » ⁽¹⁹⁾.

De ces textes concordants, l'on retiendra pour notre propos que l'homélie fait partie intégrante de la liturgie eucharistique et qu'il y a donc un rapport étroit entre la fonction de sanctification et celle d'enseignement. D'ailleurs le concile ⁽²⁰⁾ présente l'annonce de la parole et l'Eucharistie comme constituant un binôme indissociable:

⁽¹⁵⁾ Cf. constitution *Sacrosanctum Concilium*, n° 102-104.

⁽¹⁶⁾ A.A.S. 56 (1964), p. 890.

⁽¹⁷⁾ *Sacrosanctum Concilium*, n° 7a, 33a.

⁽¹⁸⁾ Cf. *Ibid.*, n° 56.

⁽¹⁹⁾ A.A.S. 62 (1970), 596.

⁽²⁰⁾ Cf. *Presbyterorum ordinis*, n° 18a; *Dei Verbum*, n° 21; *Perfectae caritatis*, n° 6c; etc.



« les deux sources de grâce sont la table du chrétien, de laquelle il peut atteindre la nourriture de l'âme » ⁽²¹⁾. D'autre part, s'il existe deux types de prédication, la prédication d'ordre général et la prédications homélitique ⁽²²⁾, cette dernière est réservée au prêtre et au diacre, précisément parce qu'elle appartient à la liturgie. Comme il a été précisé lors des travaux de révision du Code, l'esprit du législateur est que « laicos admitti non posse ad praedicationem quae revera sit pars ipsius sacrae liturgiae, uti v.g. est homilia in celebratione eucharistica » ⁽²³⁾.

La même idée se retrouvait sous une autre forme dans l'instruction *Inter oecumenici* à propos des célébrations sacrées de la parole de Dieu en l'absence d'un prêtre. Elles seront présidées par un diacre, ou par un laïc qui en aura reçu le mandat. « Celui qui préside, s'il est diacre, fera l'homélie, ou bien, s'il n'est pas diacre, lira l'homélie indiquée par l'évêque ou le curé » ⁽²⁴⁾.

Il y a dans la sainte messe une unité entre la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique et la réunion de la communauté des fidèles sous la direction de leur pasteur spirituel, deux aspects qui ne peuvent être brisés ⁽²⁵⁾.

Quelles sont les raisons qui expliquent cette exclusion importante du laïc de l'homélie? L'on peut en énumérer deux: d'abord *en principe* les laïcs n'ont pas la capacité pour représenter publiquement l'Eglise; ensuite, lorsque le sacerdoce est nécessaire, l'intervention d'un laïc aboutirait à séparer la parole du sacrement ⁽²⁶⁾.

Il est certain qu'en raison du baptême l'on acquiert l'*officium annuntiandi Evangelium*, mais le droit ecclésiastique délimite l'exercice de cette fonction et en détermine les rapports avec ceux des membres de l'Eglise qui *vi sacramenti Ordinis et potestatis regiminis* sont établis dans la fonction hiérarchique ⁽²⁷⁾.

C'est ainsi que, traditionnellement, le sujet de l'homélie est, au premier chef, le pape et les évêques, puis les prêtres dûment autorisés et, moins fréquemment, les diacres. Tel est l'enseignement solennel

⁽²¹⁾ G. DAMIZIA, *Rapporto tra...*, a.c., p. 117.

⁽²²⁾ Cf. can. 766 et 767 § 1.

⁽²³⁾ *Communicationes*, VII (1975), p. 152.

⁽²⁴⁾ Cf. *Documentation Catholique*, 1 novembre 1964, col. 1364-1365.

⁽²⁵⁾ Cf. A. CATTANEO, *Questioni fondamentali...*, o.c., p. 259.

⁽²⁶⁾ Cf. J.A. FUENTES, *Los laicos testigos del anuncio evangélico*, dans *La misión de los laicos...*, o.c., p. 702.

⁽²⁷⁾ Cf. V. FAGIOLO, *Il « munus docendi »...*, a.c., p. 22.



de l'Eglise, réitéré tout au long des siècles face aux différentes hérésies et déviations. Il est ainsi réaffirmé que les laïcs n'ont pas de mission canonique pour prêcher et qu'ils ne peuvent s'arroger un droit qui ne leur est pas reconnu. Nous pouvons citer en ce sens les décisions du concile de Vérone, en 1184, sous Lucius III ⁽²⁸⁾; la lettre *Cum ex iniuncto* d'Innocent III à l'évêque de Metz, le 12 juillet 1199 ⁽²⁹⁾; la profession de foi des Vaudois contenue dans la lettre *Eius exemplo* d'Innocent III à l'archevêque de Tarragone, le 18 décembre 1208 ⁽³⁰⁾. Le IV^{ème} concile du Latran, toujours sous Innocent III, en 1215 condamne l'hérésie des Vaudois et rappelle la nécessité de la mission canonique pour la prédication, s'appuyant sur le texte de saint Paul aux Romains (10, 15): « Quomodo (...) praedicabunt, nisi mittantur? » ⁽³¹⁾; la bulle *Saepe sanctam Ecclesiam* de Boniface VIII, le 1^{er} août 1296, condamne les erreurs de la secte laïque des frères « de alto vel novo spiritu » qui « praedicare praesumunt », y compris des femmes ⁽³²⁾; la VIII^{ème} session du concile de Constance, en 1415, condamne les erreurs de Wiclef ⁽³³⁾; dans la XXIII^{ème} session, c'est au tour des erreurs de Jean Hus portant sur la prédication en cas d'excommunication d'être condamnées ⁽³⁴⁾; poursuivant ses travaux sous Martin V, le 22 février 1418, la bulle *Inter cunctas* pose des questions aux partisans de Wiclef et de Jean Hus sur la prédication par des laïcs et par les prêtres sans mission ⁽³⁵⁾. Citons encore le décret sur les sacrements du concile de Trente (VII^{ème} session, 3 mars 1547) ⁽³⁶⁾; celui sur le sacrement

(28) Dz 760-761.

(29) Dz 770-771: « Cum igitur doctorum ordo sit quasi praecipuo in Ecclesia, non debet sibi quisquam indifferenter praedicationis officium usurpare ».

(30) Dz 796: « Praedicationem... ex auctoritate vel licentia Summi Pontificis vel praelatorum permissione illam credimus exercendam ».

(31) Dz 809: « Quia vero nonnulli... auctoritatem sibi vindicant praedicandi..., omnes, qui prohibet vel non missi, praeter auctoritatem ab Apostolica Sede vel catholico episcopo loci susceptam, publice vel privatim praedicationis officium usurpare praesumpserint, excommunicationis vinculo innodentur ».

(32) Dz 866.

(33) Dz 1164: « Licet alicui diacono vel presbytero praedicare verbum Dei absque auctoritate Sedis Apostolicae sive episcopi catholici ».

(34) Dz 1217-1219.

(35) Dz 1277: « Utrum credat, quod liceat laicis utriusque sexus, viris scilicet et mulieribus, libere praedicare verbum Dei »; Dz 1278: « Utrum credat, quod singulis sacerdotibus libere liceat praedicare verbum Dei, ubicumque, quodcumque et quibuscumque placuerit, etiam si non sint missi ».

(36) Dz 1610: « Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem: an. s. ».

de l'ordre (XXIIIème session, 15 juillet 1563) ⁽³⁷⁾; la constitution *Unigenitus Dei Filius* de Clément XI, le 8 septembre 1713 contre les erreurs jansénistes de Pascal Quesnel ⁽³⁸⁾.

Si ce principe est donc bien assis, certains ont cru pouvoir le saper en prétendant que « la prédication n'est nullement un élément constitutif de la notion catholique du sacerdoce et, par conséquent, se distingue profondément du sacrement », car « d'après le concile de Trente, sess. XXIII, *De Sacr. ordinis*, can. 1, l'on peut très bien être prêtre sans jamais prêcher » ⁽³⁹⁾. Certes le ministère de la parole ne figure pas dans les décrets dogmatiques tridentins; mais il est bien présent dans les décrets de réforme qui rappellent aux évêques qu'ils « sont tenus de prêcher eux-mêmes l'Evangile de Jésus-Christ »; « de même les curés et tous ceux qui ont obtenu (...) des église paroissiales ou d'autres qui ont charge d'âmes prendront bien soin, au moins les dimanches et solennités, de fournir la nourriture spirituelle aux gens qui leur ont été confiés (...), en leur apprenant ce dont tout chrétien a besoin pour se sauver » ⁽⁴⁰⁾. L'argument de Barth n'était pas fondé; il le serait moins encore depuis que le concile a proclamé haut et net que « les prêtres ont pour première fonction d'annoncer l'Evangile de Dieu à tous les hommes » ⁽⁴¹⁾. Il est instructif de lire en note du texte conciliaire qu'en tant que coopérateurs des évêques, tout ce qui est dit de ceux-ci vaut également pour les prêtres, et de renvoyer aux *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 3 ⁽⁴²⁾, au *Decretum Gratiani*, C. 6, D. 88 ⁽⁴³⁾, au concile de Trente, décr. *De Reform.*, session V, c. 2, n° 9 ⁽⁴⁴⁾, session XXIV, c. 4 ⁽⁴⁵⁾, au concile Vatican II, const. dogm. *de Ecclesia*, n° 25.

Comme nous l'avons vu, cette doctrine est omniprésente dans les textes d'application des décrets du IIème concile du Vatican.

⁽³⁷⁾ Dz 1777: « Si quis dixerit (...) eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati nec missi sunt, sel adliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros: an. s. ».

⁽³⁸⁾ Dz 2495.

⁽³⁹⁾ K. BARTH, dans sa *Dogmatique*, cité par F.J. CALVO, *El ministerio de la palabra*, dans *Los presbíteros: ministerio y vida*, Madrid, 1969, p. 131-132.

⁽⁴⁰⁾ Sess. V., décret *De Reform.*, n° 9-11, cité *Ibid.*, p. 132-133.

⁽⁴¹⁾ *Presbyterorum ordinis*, n° 4a.

⁽⁴²⁾ CH. MUNIER, Paris, 1960, p. 79.

⁽⁴³⁾ FRIEDBERG, I, 307.

⁽⁴⁴⁾ *Conc. OEcum. Decreta*, Rome, 1963, p. 645.

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, p. 739.

Revenons au rôle que les laïcs peuvent remplir dans le domaine de la prédication. Exclue sans retour de l'homélie prononcée dans le cadre du sacrifice eucharistique, qui « apparaît comme la source et le sommet de toute la prédication évangélique » (46), le can. 766 leur reconnaît une faculté générale à prêcher, conditionnée toutefois à deux limitations: le besoin et les circonstances, ou l'utilité.

Quelle nature prendra cette intervention des laïcs? Il s'agira dans ce cas précis, pensons-nous, d'une action subsidiaire, car non caractéristique du sacerdote commun (47), à caractère *supplétif*, marquée par deux limites: la première de nature sacramentelle, car personne ne peut réaliser des tâches pour lesquelles il est ontologiquement dépourvu de capacité; la seconde d'ordre disciplinaire, étant donné que les normes de la discipline canonique prévoient que tout comme les clercs les laïcs ne peuvent pas exercer des fonctions que la loi leur interdit (48).

Cette proclamation de la parole est qualifiée de *ministerium verbi* au can. 230 § 3. Par cette expression il faut entendre une annonce de la vérité faite au nom de l'Eglise dépositaire et administratrice de la parole de Dieu, en collaboration avec les évêques et les prêtres, dont c'est une fonction propre de leur ministère. Elle est distincte de la simple parole qui fait des laïcs des témoins du message évangélique (can. 759), car le *ministerium verbi* s'enracine dans le *munus docendi* propre aux évêques.

Même s'il est question de *ministère*, il ne s'agit cependant ni du ministère ordonné, ni habituellement du ministère « institué » (sauf pour le lectorat et l'acolytat conférés de façon stable) (49). D'ailleurs, à l'issue du Synode des évêques sur les laïcs qui s'est tenu en 1987, une proposition remise au Pontife romain précise qu'il « ne semble pas opportun d'ériger facilement les charges des laïcs en ministères institués. Ces ministères peuvent en effet obscurcir de nombreux dons et charges des laïcs dans le mariage et la famille, dans le

(46) *Presbyterorum ordinis*, n° 5b.

(47) Cf. J.L. GUTIÉRREZ, *El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles*, dans *Ius Canonicum* XI (1971), p. 413-444; R. METZ, *La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Eglise*, dans *Revue de Droit Canonique* XXII (1972), p. 155-176.

(48) Cf. JEAN PAUL II, exhort. ap. *Christifideles laici*, 30.XII.1988, n° 23; cf. J.I. ARRIETA, *Jerarquía y laicado*, dans *Ius Canonicum* XXVI (1986), p. 125-127.

(49) Cf. J. MEDINA ESTEVEZ, *Note sur les ministères d'Eglise confiés à des fidèles laïcs*, dans *Esprit et Vie* 29/1985, p. 401-403.

travail quotidien, la science, l'économie, les arts, la culture et la politique »⁽⁵⁰⁾.

Le *ministerium verbi* auquel les laïcs peuvent participer est, comme nous le verrons par la suite: a) celui qui correspond aux fonctions de la personne qui a été établie dans le ministère de lecteur; b) ces mêmes fonctions confiées avec un caractère temporaire, ou même de façon permanente; c) la catéchèse, en particulier dans les territoires de mission; d) l'enseignement des sciences sacrées; e) la prédication dans des églises ou des oratoires⁽⁵¹⁾.

Ce dernier aspect, qui nous intéresse tout spécialement pour l'instant, est explicité par le can. 766: « Les laïcs peuvent être admis à prêcher dans une église ou un dans oratoire, si le besoin particulier le requiert et en certaines circonstances ou si l'utilité le suggère dans des cas particuliers. »

Ce canon ne fait pas état de la nécessité d'une mission canonique, prévue par le décret *Ad gentes*, n° 17e pour les catéchistes et dans le *Schema* de la Loi fondamentale de l'Eglise⁽⁵²⁾. Le terme employé par le législateur est *admitti possunt* à prêcher. Il reviendra donc à ceux qui ont la responsabilité du ministère de la parole d'accorder cette permission: l'évêque diocésain (cf. can. 756 § 2), le curé pour la paroisse (cf. can. 528 § 1). Le caractère exceptionnel — même marqué par la stabilité⁽⁵³⁾ — préserve la différence essentielle entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel⁽⁵⁴⁾.

La doctrine professée dans un lieu non sacré ou pieux n'est pas comprise sous le terme de prédication, pas plus que l'instruction catéchétique, même donnée dans l'église⁽⁵⁵⁾.

Le can. 766 précise *in fine* « selon les dispositions de la conférence des évêques et restant sauf le can. 767 § 1 ». L'on aura remar-

⁽⁵⁰⁾ Proposition n° 19 *in fine*, dans *Documentation Catholique*, 6 décembre 1987, p. 1093.

⁽⁵¹⁾ Cf. L. GUTIÉRREZ MARTÍN, *Los ministerios laicales*, dans *Ius Canonicum* XXVI (1986), p. 204-206.

⁽⁵²⁾ Cf. E. PARADA, *La posición activa de los laicos en el ejercicio del «munus docendi»*, dans *Ius Canonicum* XXVII (1987), p. 112-113.

⁽⁵³⁾ En France, le laïc peut être admis à prêcher « pour une durée maximum de trois ans renouvelable ». Cf. décret du 23 janvier 1986, *ibid.*

⁽⁵⁴⁾ Cf. J.A. FUENTES, *Los laicos, testigos del anuncio evangélico*, o.c., p. 702.

⁽⁵⁵⁾ Cf. S.C. pour les religieux, *Normae*, 16 juillet 1931, n° 9, mentionné par E. TEJERO, dans *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, 4^e éd., Pampelune, 1987, p. 481 et S.C. des Rites, instr. *Inter Oecumenici*, 26 septembre 1964, n° 37, A.A.S. 56 (1964), p. 884-885.

qué la prudence des expressions utilisées, qui vont toutes dans le même sens d'une restriction de cette prédication des laïcs dans une église ou un oratoire, même non homélitique ⁽⁵⁶⁾. Cela s'explique aisément du fait qu'un comportement contraire gommerait la différence essentielle entre le sacerdote commun et le sacerdote ministériel et clériciserait indûment les laïcs, sans exclure le danger que ceux-ci « finissent par se construire une Foi et une ligne de conduite à eux, prenant des distances avec la vraie lumière chrétienne et catholique » ⁽⁵⁷⁾.

Ceci étant, *si le besoin le requiert ou si l'utilité le suggère dans des cas particuliers*, le laïc, homme ou femme, peut être admis avant ou après la célébration eucharistique à un certain type de prédication religieuse. Il revient à la conférence des évêques ⁽⁵⁸⁾ d'en déterminer les principes, que chaque évêque diocésain appliquera *ad casum*, à défaut de toute autre disposition prévue par les can. 763 et 764 *in fine* ⁽⁵⁹⁾.

### 3. La formation catéchétique et l'activité missionnaire de l'Eglise.

Dans le chapitre sur la formation catéchétique, le can. 774 § 1 pose comme principe général que « le souci de la catéchèse, sous la direction de l'autorité ecclésiastique légitime, concerne tous les membres de l'Eglise, chacun pour sa part » ⁽⁶⁰⁾.

En tant que « premiers prédicateurs » (AA 11b) et « principaux éducateurs » (GE 3a) de la foi pour leurs enfants, les parents sont tenus en tout premier lieu par l'obligation de les former « dans la foi et la pratique de la vie chrétienne » (can. 774 § 2), ce qui entraîne naturellement l'obligation de faire baptiser leurs enfants dans les premières semaines (can. 867 § 1), non sans s'être dûment instruits de la signification de ce sacrement (can. 851, 2°), l'obligation de faire administrer le sacrement de confirmation (can. 890) et de préparer les enfants à la première communion précédée de la confession

⁽⁵⁶⁾ Restriction plus grande que Schick semble le laisser entendre: cf. L. SCHICK, *La fonction...*, a.c., p. 380.

⁽⁵⁷⁾ E. VAUTHIER, *Partage d'Evangile*, dans *Esprit et Vie*, 19/1985, p. 139.

⁽⁵⁸⁾ Cf. D. COMPOSTA, dans *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di P.V. PINTO, Città del Vaticano, 1985, p. 477, 480.

⁽⁵⁹⁾ Cf. A. MONTAN, *La funzione...*, a.c., p. 158-159.

⁽⁶⁰⁾ Cf. JEAN PAUL II, exhort. ap. *Catechesi tradendae*, 16 octobre 1979, n° 14-16, A.A.S. 71 (1979), p. 1288-1290.

sacramentelle (can. 914). Tout ceci, compte tenu du fait qu'ayant « donné la vie à des enfants, les parents sont tenus par la très grave obligation de les éduquer et jouissent du droit de le faire; c'est pourquoi il appartient aux parents chrétiens en premier d'assurer l'éducation chrétienne de leurs enfants selon la doctrine transmise par l'Eglise » (can. 226 § 2). Ils pourront ainsi, selon leur vocation propre, « travailler à l'édification du peuple de Dieu par le mariage et la famille » (can. 226 § 1) ⁽⁶¹⁾.

C'est la fonction propre des parents ⁽⁶²⁾, que doivent suppléer, en cas de besoin, ceux qui en tiennent lieu ainsi que les parrains, visés aux can. 872 et 892. « Etant donné que les parents ont donné la vie à leurs enfants, disait le concile, ils ont la très grave obligation de les élever (...). C'est aux parents de créer une atmosphère familiale, animée par l'amour et le respect envers Dieu et les hommes, telle qu'elle favorise l'éducation totale, personnelle et sociale, de leurs enfants » (GE 3a).

Dans cette espèce « d'église domestique » qu'est la famille, les parents doivent être pour leurs enfants « les premiers hérauts de la foi, au service de la vocation propre de chacun et tout spécialement de la vocation sacrée » (LG 11b).

Ce devoir est d'une telle importance que les parents qui feraient baptiser ou éduquer leurs enfants dans une religion non catholique seraient frappés d'une censure ou d'une autre peine juste (cf. can. 1366).

Le concile pressait les curés de rechercher non seulement l'aide mais aussi la « coopération de laïcs » pour assurer l'instruction catéchétique (CD 30, 2a). Cette invitation est reprise au can. 776, en précisant que les laïcs seront surtout des catéchistes. Ils pourront intervenir dans la formation des adultes, des jeunes et des enfants; ils soutiendront — comme toute la communauté des fidèles — les catéchumènes dans leur marche vers la foi ⁽⁶³⁾. Le concile souhaitait que sans perdre le sens du diocèse et de la paroisse, les laïcs soient également préoccupés des besoins du peuple de Dieu dispersé dans le monde entier. « Ils feront leurs en particulier les œuvres missionnaires en leur apportant une aide matérielle, voire même un concours personnel » (AA 10c).

⁽⁶¹⁾ Cf. *Gaudium et spes*, n° 47-48.

⁽⁶²⁾ Cf. *Catechesi tradendae*, n° 68, *Ibid.*, p. 1334 avec un rôle particulier de la femme dans la transmission de la foi, fortement souligné par Jean Paul II dans l'exhort. ap. *Christifideles laici*, n° 51.

⁽⁶³⁾ Cf. P. LOMBARDIA, *El estatuto jurídico del catecumeno según los textos del Vaticano II*, dans *Ius Canonicum* VI (1961), 529-562.



Cette coopération est définie en des termes encore plus précis dans le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise, n° 35, disposition qui se retrouve presque littérale au can. 781: « Comme l'Eglise tout entière est missionnaire par nature, et que l'œuvre de l'évangélisation doit être considérée comme un devoir fondamental du peuple de Dieu, tous les fidèles, conscients de leur propre responsabilité, prendront leur part de l'œuvre missionnaire ». Les évêques prépareront donc des « auxiliaires, religieux et laïcs, pour les missions et les régions qui souffrent d'un manque de clergé » (CD 6b). Les missionnaires peuvent être choisis ou non parmi les autochtones et sont envoyés par l'autorité ecclésiastique compétente (can. 784). Le texte conciliaire parallèle est le suivant: « Ils sont marqués d'une vocation spéciale, ceux qui, doués d'un caractère naturel adapté, qui étant capables par leurs qualités et leur intelligence, sont prêts à assumer l'œuvre missionnaire, qu'ils soient autochtones ou étrangers: prêtres, religieux, laïcs » (AdG 23b).

Il existe dans l'Eglise des associations de laïcs qui, seuls ou avec des clercs, réalisent des activités d'évangélisation et animent l'ordre temporel d'esprit chrétien (cf. can. 298 § 1). Les fidèles s'inscriront de préférence aux associations « érigées, louées ou recommandées » par l'autorité ecclésiastique compétente (§ 2).

Les laïcs peuvent également participer aux associations de fidèles qui ont pour but de transmettre la doctrine chrétienne (cf. can. 301 § 1) au nom de l'Eglise et qui sont érigées par l'autorité ecclésiastique. Ces associations publiques reçoivent une mission pour poursuivre au nom de l'Eglise les buts qu'elles se proposent d'atteindre (cf. can. 313). Les laïcs peuvent en être le modérateur, si elles ne sont pas cléricales (cf. can. 319 § 3).

Il convient de distinguer: a) la formation dont les catéchistes ont besoin pour remplir leur tâche dans l'Eglise particulière ou les instituts auxquels ils appartiennent, formation qui sera « continue », afin qu'ils « connaissent de façon appropriée la doctrine de l'Eglise et qu'ils apprennent en théorie comme en pratique les principes propres aux doctrines pédagogiques » (can. 780); b) de la formation plus spécifique aux catéchistes des pays de mission, qui seront formés dans des écoles destinées à cette fin et qui devront être « responsables par leur vie chrétienne » (can. 785) ⁽⁶⁴⁾. Les laïcs dont il est question

---

(64) Cf. B. JACQUELINE, *L'Organisation de la coopération missionnaire après le Concile OEcuménique Vatican II*, dans *L'Année Canonique XVIII* (1974), p. 125-142.

ici sont ceux qui collaborent avec l'autorité ecclésiastique en pays de mission pour un temps plus ou moins long en vertu d'un engagement déterminé ⁽⁶⁵⁾.

Dans le premier cas, le concile prescrivait aux pasteurs d'être « attentifs à ce que les catéchistes soient dûment préparés à leur tâche: ils devront bien connaître la doctrine de l'Eglise et apprendre dans la théorie comme dans la pratique, les lois de la psychologie et les discipline de la pédagogie » (CD 14b). Dans une perspective missionnaire, il était précisé qu'il faudra veiller à former ces catéchistes « de façon adéquate » (AdG 17e) ⁽⁶⁶⁾. Le décret sur l'apostolat des laïcs faisait ressortir le besoin d'adapter la formation aux diverses formes d'apostolat: « Pour ce qui concerne l'apostolat d'évangélisation et de sanctification, les laïcs doivent être spécialement préparés à engager le dialogue avec les autres, croyants ou non-croyants, afin de manifester à tous le message du Christ ». Mais comme, d'autre part, le matérialisme se répand de plus en plus, « il est nécessaire que les laïcs non seulement étudient avec soin la doctrine, particulièrement les points remis en cause, mais qu'en face de toute forme de matérialisme ils donnent le témoignage d'une vie évangélique » (AA 31a). Où l'on constate une fois de plus la fidélité du Code par rapport au concile. Cette activité évangélisatrice revêt de nos jours une importance capitale du fait des nouveaux problèmes qui se posent et surtout de la multiplication d'erreurs très graves « tendant à ruiner radicalement la religion, l'ordre moral et la société humaine elle-même. Le concile exhorte instamment les laïcs, chacun suivant ses talents et sa formation doctrinale, à prendre une part plus active selon l'esprit de l'Eglise, dans l'approfondissement et la défense des principes chrétiens comme dans leur application adaptée aux problèmes de notre temps » (AA 6d).

L'on ne s'étonnera pas de trouver des accents semblables dans la constitution dogmatique sur l'Eglise: « Les laïcs peuvent et doivent, même à travers leurs occupations et leurs soucis temporels, exercer une action précieuse pour l'évangélisation du monde (...). Les laïcs doivent chercher à connaître toujours plus profondément la vérité révélée, et demander instamment à Dieu le don de sagesse » (LG 35d).

⁽⁶⁵⁾ Cf. m.p. *Ecclesiae Sanctae*, 6 août 1966, III, n° 24, A.A.S. LVIII (1966), p. 787.

⁽⁶⁶⁾ Cf. J. GARCÍA MARTÍN, *Los laicos en las misiones*, dans *Monitor Ecclesiasticus* CVIII (1983), p. 95-123.

La question envisagée ici se trouve ainsi élargie au monde entier et à l'ensemble des fidèles, qui ont tous le devoir et le droit de faire connaître la vérité. Mais en outre, comme la vocation à la sainteté s'adresse à tous les fidèles, ils doivent tous pouvoir y parvenir grâce à un soin pastoral adéquat et à une formation adaptée. « Il convient donc que l'Eglise crée des structures pastorales ordinaires pour le peuple chrétien, ayant pour but de promouvoir la prise de conscience de la vocation universelle à la sainteté de la part des fidèles courants et de s'occuper spirituellement de ceux qui répondent à cette vocation » (67). Il est indéniable, en effet, qu'il y a un rapport très étroit entre la fonction d'enseignement et celle de sanctification dans l'Eglise (68).

C'est sans conteste un point sur lequel le concile a fait franchir un pas décisif à l'ensemble du peuple de Dieu en proclamant solennellement sa destinée universelle à la sainteté et en appelant chacun à apporter sa contribution spécifique à la mission d'évangélisation de l'Eglise, par une participation à l'apostolat organisé directement par la hiérarchie ou tout simplement en agissant de sa place, dans son milieu familial et de travail, dans le monde, à la manière d'un ferment.

#### 4. *L'emploi des moyens de communication sociale.*

L'enseignement catéchétique sera donné à l'aide de tous les moyens didactiques et de communication sociale qui paraîtront les plus efficaces pour que les fidèles puissent, « selon une méthode adaptée à leur caractère, à leurs facultés, à leur âge et à leur condition de vie, apprendre plus à fond la doctrine catholique et la mettre mieux en pratique » (can. 779). Le décret conciliaire *Inter mirifica* sur les moyens de communication sociale avait insisté à maintes reprises sur cette question: « Les laïcs qui, par profession, sont engagés dans ces moyens, chercheront à rendre témoignage à Jésus-Christ: d'abord en accomplissant leur métier avec compétence et esprit apostolique, puis en collaborant directement à l'action pastorale de l'Eglise » (IM 13c). C'est aux laïcs qu'il revient principalement « d'ani-

---

(67) J. HERVADA, *Misión laical y formación*, dans *La misión del laico...*, o.c., p. 485.

(68) Cf. G. DAMIZIA, *Rapporto tra «munus docendi» e «munus sanctificandi»* dans *Monitor Ecclesiasticus* CIX (1984), p. 100-121.

mer de valeurs chrétiennes et humaines ces moyens, afin qu'ils répondent pleinement à la grande attente de l'humanité et au dessein de Dieu » (IM 3c). L'utilisation de ces moyens requiert une formation appropriée et une expérience adéquate (IM 16) ainsi que la formation de personnes compétentes, « des laïcs aussi, qui acquièrent une véritable compétence pour employer ces moyens à des fins apostoliques » (IM 15a). Il convient d'utiliser « absolument » ces moyens pour annoncer l'évangile du Christ (CD 13c) ⁽⁶⁹⁾. Le législateur du Code a édicté des dispositions dans le même esprit, invitant les pasteurs à s'efforcer d'utiliser les moyens de communication sociale dans l'exercice de leur charge (can. 822 § 1) et à « instruire les fidèles de leur devoir de travailler à ce que l'utilisation de ces moyens soit animée d'un esprit humain et chrétien » (§ 2). Tous les fidèles qui participent d'une façon ou d'une autre à l'organisation ou à l'utilisation desdits moyens « auront le souci d'apporter leur *concours* à l'activité pastorale, de sorte que l'Eglise exerce efficacement sa charge en les utilisant aussi » (§ 3), comme le précise encore le can. 747 § 1 *in fine* ⁽⁷⁰⁾.

Le Code a sanctionné cette mission en l'inscrivant au nombre des obligations et des droits de tous les « christifidèles »: « tous les fidèles ont le devoir et le droit de travailler à ce que le message divin de salut atteigne sans cesse davantage tous les hommes de tous les temps et de tout l'univers » (can. 211). Cette fonction propre n'est certes qu'une participation à la mission de l'Eglise présentée sous une forme encore accentuée ⁽⁷¹⁾ au can. 747 § 1: « L'Eglise à qui le Christ Seigneur a confié le dépôt de la foi afin que, avec l'assistance du Saint-Esprit, elle garde saintement la vérité révélée, la scrute plus profondément, l'annonce et l'expose fidèlement, a le devoir et le droit inné, indépendant de tout pouvoir humain, de prêcher l'Evangile à toutes les nations ». Cet *officium* et ce *ius nativum* que le can. 747 § 1 attribue à l'Eglise en en faisant le sujet du *munus docendi* sont inhérents et circonstanciels à l'Eglise du fait même que le Christ fait un avec la révélation ⁽⁷²⁾.

⁽⁶⁹⁾ *Christus Dominus*, n° 13c. Cf. aussi *Catechesi tradendae*, n° 45-50, A.A.S. 71 (1979), p. 1313-1318.

⁽⁷⁰⁾ Cf. P. MONNI, *I laici e le comunicazioni sociali*, dans *Monitor Ecclesiasticus* CVIII (1983), p. 56-75.

⁽⁷¹⁾ Cf. L. SCHICK, *La fonction...*, a.c., p. 376.

⁽⁷²⁾ Cf. JEAN PAUL II, exhort. ap. *Christifideles laici*, n° 44; cf. V. FAGIOLO, *Il « munus docendi »...*, a.c., p. 27.

### 5. *L'éducation catholique et les écoles.*

Quant à *l'éducation catholique* le concile affirme qu'il est nécessaire que les parents jouissent « d'une liberté véritable dans le choix de l'école » pour leurs enfants (GE 6a). Le Code rappelle d'abord l'obligation et le droit des parents en général, et de ceux qui en tiennent lieu, d'éduquer leurs enfants en vertu du principe général selon lequel « tous les hommes de n'importe quelle race, âge ou condition, possèdent, en tant qu'ils jouissent de la dignité de personne, un droit inaliénable à une éducation qui réponde à leur vocation propre » (GE 1a). Le Code ajoute à l'adresse des parents catholiques « le devoir et le droit de choisir les moyens et les institutions par lesquels, selon les conditions locales, ils pourront le mieux pourvoir à l'éducation catholique de leurs enfants » (can. 793 § 1). C'est très certainement une fonction propre aux parents, puisque l'éducation appartient à la substance du mariage (cf. can. 1055 § 1). Le can. 1136 reprendra « le très grave devoir » et le « droit primordial des parents de pourvoir de leur mieux à l'éducation tant physique que morale et religieuse de leurs enfants » ⁽⁷³⁾, droit qu'aucune autorité ne peut limiter.

Le can. 797 réaffirme qu'il « faut que les parents jouissent d'une véritable liberté dans le choix des écoles ». C'est-à-dire que pour que ce droit ne reste pas lettre morte, il ne suffit pas que soit garantie la liberté de créer des centres d'enseignement. « L'Etat doit veiller à ce que tous les citoyens parviennent véritablement à la culture et soient préparés comme il se doit à l'exercice des devoirs et des droits du citoyen » (GE 6b). Et le concile de rappeler aux parents leur grave obligation de « faire en sorte, au besoin d'exiger, que leurs enfants puissent bénéficier de ces aides (de l'Etat) et progresser dans leur formation chrétienne au rythme de leur formation profane » (GE 7b). Comme l'affirme aussi la déclaration sur la liberté religieuse, « le pouvoir civil doit reconnaître aux parents le droit de choisir en toute liberté les écoles ou autres moyens d'éducation » (DH 5). Principe qu'accueille la nouvelle législation au § 2 du can. 793: « Les parents ont aussi le droit de bénéficier de l'aide que la société civile doit fournir et dont ils ont besoin pour pourvoir à l'éducation catholique de leurs enfants », et qui est encore davantage précisé au can. 797: « c'est pourquoi les fidèles doivent veiller à ce

---

(73) Cf. L. SCHICK, *La fonction..., a.c.*, p. 382.



que la société civile reconnaisse cette liberté aux parents et, en observant la justice distributive, la garantisse même par des subsides ». Autrement dit, la justice distributive exige que les parents n'aient pas à subir de préjudice ou de traitement inégal du fait qu'ils envoient leurs enfants à des écoles en accord avec leurs convictions religieuses. Ce que le concile précisait aussi: « cette liberté de choix ne doit pas servir de prétexte à leur imposer (aux parents), directement ou indirectement, d'injustes charges » (DH 5).

Tout ceci est conforme au droit fondamental à l'éducation chrétienne formulé par le can. 217: « parce qu'ils sont appelés par le baptême à mener une vie conforme à la doctrine de l'Evangile, les fidèles ont le droit à l'éducation chrétienne, par laquelle ils sont dûment formés à acquérir la maturité de la personne humaine et en même temps à connaître et à vivre le mystère du salut ». C'est pourquoi les fidèles s'efforceront aussi d'exercer une influence positive pour que les lois civiles « qui régissent la formation des jeunes assurent, dans les écoles elles-mêmes, leur éducation religieuse et morale selon la conscience des parents » (can. 799). Comme le proclamait le concile, « l'Eglise félicite les autorités et les sociétés civiles qui, compte tenu du caractère pluraliste de la société moderne, soucieuses du droit à la liberté religieuse, aident les familles à assurer à leurs enfants dans toutes les écoles une éducation conforme à leurs propres principes moraux » (GE 7b).

Les fidèles auront à cœur de contribuer activement au développement des écoles catholiques, sans ménager leurs sacrifices (GE 9b); ils doivent « encourager les écoles catholiques en contribuant selon leurs possibilités à les fonder et à les soutenir » (can. 800 § 2).

N'oubliant pas que la famille est le premier lieu éducatif ⁽⁷⁴⁾, les parents ne s'en remettent pas aveuglément aux établissements scolaires auxquels ils confient leurs enfants. Les maîtres collaborent surtout avec les parents (GE 8c). Ce que le Code pose comme règle de conduite: « Les parents doivent coopérer étroitement avec les maîtres auxquels ils confient leurs enfants pour leur éducation; quant aux maîtres, dans l'accomplissement de leurs fonctions, ils collaborent étroitement avec les parents et les écouteront volontiers; des associations ou des rencontres de parents seront instituées et

---

(74) Cf. *Apostolicam actuositatem*, n° 30; *Lumen gentium*, n° 35.



elles seront tenues en grande estime » (can. 796 § 2) ⁽⁷⁵⁾. Pour que l'enseignement contribue à la formation intégrale de la personne humaine (GE 2), les maîtres doivent « s'efforcer avec une sollicitude toute particulière d'acquérir les connaissances tant profanes que religieuses sanctionnées par des diplômes appropriés ainsi qu'un savoir-faire pédagogique en accord avec les découvertes modernes » (GE 8c). L'Ordinaire du lieu, de l'autorité de qui les écoles catholiques relèvent, « veillera à ce que les maîtres affectés à l'enseignement de la religion dans les écoles, même non catholiques, se distinguent par la rectitude de la doctrine, le témoignage d'une vie chrétienne et leur compétence pédagogique » (can. 804 § 2). Ce can. parle de l'Ordinaire du lieu, expression qui, au-delà de l'évêque, diocésain, pourrait recouvrir l'existence d'un vicaire épiscopal pour l'enseignement ⁽⁷⁶⁾.

Il n'est pas question ici des centres d'enseignement *civils* que des catholiques peuvent ouvrir, à leur initiative et sous leur propre responsabilité, en tant que citoyens courants et dans lesquels ils entendent assurer une formation non seulement intellectuelle, humaine et sociale mais aussi chrétienne, en conformité avec la doctrine de l'Eglise, sans pour autant devenir des écoles confessionnelles (tout comme des catholiques peuvent, en vertu du droit naturel d'association, créer des associations purement civiles à but caritatif ou pour la promotion d'objectifs apostoliques, sans avoir nécessairement besoin d'une reconnaissance ecclésiale officielle).

#### 6. *Les instituts catholique d'études supérieures et les autres facultés ecclésiastiques.*

La législation canonique reconnaît aux fidèles laïcs le droit d'acquérir une connaissance approfondie des sciences sacrées enseignées dans les universités ou les facultés ecclésiastiques et dans les instituts de science religieuse, en fréquentant les cours et acquérant les grades académiques (can. 229 § 2). Il est tout à fait souhaitable que les laïcs soient nombreux à recevoir une bonne formation dans les sciences sacrées et qu'ils ne soient pas peu nombreux à s'adonner *ex professo*

⁽⁷⁵⁾ Cf. F. RETAMAL, *La misión educadora et la Iglesia*, dans *Seminarium* 33 (1983), p. 563-570.

⁽⁷⁶⁾ Cf. J.A. CORRIDEN, dans *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, éd. par J.A. CORRIDEN, T.J. GREEN, D.E. HEINTSCHEL, Londres, 1985, p. 569.

à ces études et à les approfondir (GS 62g). Pourvu qu'ils aient l'idonéité requise, « ils ont capacité à recevoir de l'autorité ecclésiastique le mandat d'enseigner les sciences sacrées » (can. 229 § 3). Les laïcs peuvent donc faire partie des enseignants nommés par l'autorité compétente dans les universités catholiques, qui doivent se distinguer « par l'intégrité de la doctrine et la probité de leur vie » et être écartés de leur charge si ces conditions viennent à manquer (can. 810 § 1); la conférence des évêques et les évêques diocésains veilleront à ce que les principes de la doctrine catholique soient fidèlement gardés (§ 2), enseignant à tous les fidèles à défendre et à propager la doctrine droite ⁽⁷⁷⁾.

Chaque université catholique comportera une faculté ou un institut ou au moins une chaire de théologie ⁽⁷⁸⁾, qui pourront employer des laïcs ou leur être confiés, selon les cas. Tous ceux qui enseignent les disciplines théologiques dans un institut d'études supérieures « doivent avoir un mandat de l'autorité ecclésiastique compétente » (can. 812). Cette mission canonique porte également sur les matières qui sont en rapport avec la foi et les mœurs. En revanche, pour les autres disciplines, les professeurs n'auront besoin que de la *venia docendi* du chancelier ou de son délégué ⁽⁷⁹⁾.

Les dispositions relatives aux universités catholiques s'appliquent également aux autres instituts d'études supérieures (can. 814) ⁽⁸⁰⁾ et aux universités et facultés ecclésiastiques ⁽⁸¹⁾. Autrement dit, des laïcs pourront être nommés parmi le corps enseignant de ces différentes institutions. Dans l'exercice de leurs fonctions, ils jouiront de la juste liberté de recherche que le can. 218 reconnaît à ceux qui s'adonnent aux disciplines sacrées ainsi que du droit « d'exprimer *prudenter* leur opinion dans les matières où ils sont compétents, en gardant le respect dû au magistère de l'Eglise ». Pour que les enseignants puissent mener leur tâche à bien, ils ont besoin de se voir reconnaître « une juste liberté de recherche et de pensée, comme une juste liberté de faire connaître humblement et courageusement leur manière de voir, dans le domaine de leur compétence » (GS 62g).

⁽⁷⁷⁾ Cf. *Christus Dominus*, n° 13 a.

⁽⁷⁸⁾ Can. 811 § 1; cf. *Gravissimum educationis*, n° 10b.

⁽⁷⁹⁾ Cf. E. TEJERO, *o.c.*, p. 504.

⁽⁸⁰⁾ Mais non aux séminaires, qui suivent leurs normes propres: can. 232-264.

⁽⁸¹⁾ Can. 818: cf. *Gravissimum educationis*, n° 11.

Les autorités académiques et les professeurs doivent favoriser la coopération entre toutes les facultés de la même université et avec les autres universités, même non ecclésiastiques, « pour le plus grand progrès de la science » (can. 820). Le concile souhaitait le développement de « la coopération qu'exige le bien du genre humain tout entier », coopération qu'il qualifiait de « hautement nécessaire dans le domaine de l'enseignement ». « Cette coordination plus poussée et cette mise en commun des efforts procureront, surtout au niveau des instituts supérieurs, des fruits plus abondants. Que dans toutes les universités les diverses facultés s'entraident donc autant que le permet leur spécialité » (GE 12a et b).

### 7. *Obligations et droits particuliers.*

A ces enseignants et aux autres fidèles s'applique « l'obligation d'observer les constitutions et les décrets portés par l'autorité légitime de l'Eglise pour exposer la doctrine et proscrire les opinions erronées, et à un titre spécial ceux qu'édicte le Pontife romain ou le collège des évêques » (can. 754), car ceux qui exercent une mission reçue de la hiérarchie « représentent celle-ci dans leur action pastorale » (AA 25b) et doivent donc « être pleinement soumis à la direction supérieure de l'Eglise » dans l'exercice des tâches qui leur ont été confiées (AA 24f).

L'ordinaire du lieu conserve le droit de choisir des censeurs pour porter un jugement sur le contenu des livres en rapport avec la foi et les mœurs (can. 830).

« Sont dignes d'un respect et d'une estime particuliers dans l'Eglise les laïcs célibataires ou mariés qui de manière définitive ou pour un temps mettent leur personne, leur compétence professionnelle au service des institutions et de leurs activités » (AA 22a). Tous ceux qui se trouvent dans ce cas et, en particulier tous les laïcs qui interviennent dans l'exercice du *munus docendi* de l'Eglise selon l'une ou l'autre des possibilités que nous venons de décrire, et qui sont ainsi « affectés de manière permanente ou temporaire à un service spécial de l'Eglise, sont tenus par l'obligation d'acquérir la formation appropriée et requise pour remplir convenablement leur charge, et d'accomplir celle-ci avec conscience, soin et diligence » (can. 231 § 1) ⁽⁸²⁾.

---

⁽⁸²⁾ C'est ainsi, par exemple, que la conférence des évêques a disposé que « pour qu'un laïc soit admis à prêcher, en application du can. 766, il devra avoir la

Il ne s'agit pas cette fois-ci, comme dans la disposition du can. 229 § 1, de la connaissance de la doctrine chrétienne, mais de l'acquisition de la connaissance des sciences et des disciplines profanes nécessaires pour réaliser avec la plus grande compétence possible le service ecclésial qui leur est confié.

Les pasteurs veilleront à ce que la situation de ces laïcs « réponde le plus parfaitement possible aux exigences de la justice, de l'équité et de la charité, surtout en ce qui concerne les ressources nécessaires à leur vie et à celle de leur famille » (AA 22b), disposition que reprend le can. 231 § 2 en ajoutant le « droit à la prévoyance, à l'assistance sociale et à l'assistance médicale » et en précisant qu'il faudra « respecter les dispositions du droit civil ».

#### 8. *La profession de foi.*

Le Livre III sur la fonction d'enseignement de l'Eglise se termine avec le titre V « De Fidei professione », qui ne comprend que le can. 833. Parmi ceux qui « sont tenus par l'obligation d'émettre personnellement » cette profession de foi, se trouvent les laïcs qui sont membres du synode diocésain (1°), ceux qui sont professeurs de théologie et de philosophie dans les séminaires (83), à leur entrée en fonction (6°), ceux qui enseignent des disciplines concernant la foi et la morale dans les universités, à leur entrée en fonction (7°). En cas de parjure, la juste peine prévue au can. 1358 sera appliquée.

Des laïcs peuvent être délégués par l'ordinaire du lieu ou par le chancelier de l'université pour recevoir la profession de foi prévue au can. 833, 6° et 7°.

La profession de foi (84) n'est pas une simple formalité. Elle constitue un engagement profond et public d'obéir au Christ et d'adhérer aux vérités fondamentales de la foi, et « une reconnaissance solennelle que l'Eglise accorde à la conscience de l'indivi-

préparation voulue et être désigné par l'ordinaire ». Cf. décret du 23 janvier 1986, publié au *Bulletin officiel de la Conférence des Evêques de France*, n° 30, 28 janvier 1986.

(83) Ce qui doit être interprété au sens strict, c'est-à-dire à l'exclusion des disciplines auxiliaires, telles que la Sainte Ecriture, le Droit canonique, l'Histoire de l'Eglise, la Liturgie, la pastorale, etc. Cf. J.A. CORRIGEN, *o.c.*, p. 586.

(84) La S.C. pour la doctrine de la foi a publié une nouvelle formule, qui est entrée en vigueur le 1er mars 1989, cf. *L'Osservatore Romano en langue française*, 7.III.1989, p. 10-11 et 18.IV.1989, p. 2.

du »⁽⁸⁵⁾. Il n'est pas vrai de dire que cette profession ne concerne que l'accomplissement fidèle de la tâche confiée à celui qui la prononce, comme cela avait été proposé par un des membres de la commission de *recognitione* du Code: « Le contenu de ce titre *relationem aliquam habet* avec le *munus docendi* »⁽⁸⁶⁾.

Contrairement au texte de 1967⁽⁸⁷⁾, la profession de foi s'accompagne désormais d'un serment de fidélité. Ces deux formules ont leur origine dans la profession de foi tridentine de 1564, complétée en 1877 avec la mention des définitions du concile Vatican I et, dans une certaine mesure, le serment anti-moderniste de 1910.

La nouvelle partie de la profession de foi comporte trois paragraphes, dont le dernier réclame une adhésion sincère de l'intelligence et de la volonté aux doctrines enseignées par l'Eglise par un acte non définitif, mais dans lesquelles le dernier mot revient de toute façon au magistère authentique de l'Eglise.

Le serment doit être prononcé par les fidèles dont il est question au can. 833, 5°-8°, avec des variantes pour ceux du 8°. Quelle que soit la catégorie de personnes tenues de le prononcer, ce serment de fidélité dans l'exercice d'une fonction au nom de l'Eglise « a pour seule intention que chacun contribue, par les paroles et par les actes, à maintenir et à accroître la communion au sein de l'Eglise afin que dans le fait de considérer, pratiquer et professer la foi transmise, le plein accord entre les pasteurs et les fidèles soit réalisé »⁽⁸⁸⁾.

⁽⁸⁵⁾ PETRONCELLI, cité par F. DEL GIUDICE-F. MARIANI, *Il Diritto Canonico...*, o.c., p. 217.

⁽⁸⁶⁾ *Communicationes* XV (1983), p. 109.

⁽⁸⁷⁾ Cf. A.A.S. 59 (1967), p. 1058.

⁽⁸⁸⁾ U. BETTI, *Considérations doctrinales* sur la profession de foi et le serment de fidélité, dans *L'Osservatore Romano en langue française*, 7.3.1989, p. 12.





RYSZARD SZTYCHMILER

## L'OBBLIGO DEI GENITORI DI EDUCARE I FIGLI ALLA VITA EUCARISTICA

1. L'obbligo dell'educazione religiosa nell'ambito familiare. — 2. L'oggetto dell'educazione alla vita eucaristica in ambito familiare. — 3. Conclusioni.

La grande maggioranza dei fedeli laici vive unita in matrimonio, ed essi adempiono in tale stato gli importanti compiti loro affidati dal Creatore. Il più grande di essi è, senza dubbio alcuno, quello di educare i figli. Nel nuovo codice di diritto canonico è accentuata l'importanza di tale funzione e ne è specificato l'ambito.

Giovanni Paolo II nell'omelia durante la Messa per le famiglie polacche tenutasi a Stettino l'11 giugno 1987 ha affermato: « Il sacramento del matrimonio cresce sulla radice dell'eucarestia. Con l'eucarestia cresce e ad essa conduce »⁽¹⁾. Il sacramento del matrimonio richiede che i coniugi ricorrano costantemente all'eucarestia. I genitori cristiani vivono non solo essi stessi dell'eucarestia, ma portano a tale sacramento anche i loro figli. E questo non costituisce per loro un mero desiderio, ma un vero obbligo.

Il presente articolo cerca di definire esattamente i doveri che spettano ai genitori relativamente all'educazione dei figli alla vita eucaristica. Non si tratta quindi di uno studio su tutte le possibili relazioni che uniscono i coniugi con l'eucaristia, ma semplicemente di una esposizione dei loro doveri sull'educazione alla vita eucaristica dei figli. Offriremo innanzitutto un'esposizione delle norme che stabiliscono l'obbligo di educare cristianamente i figli, e in seguito di quelle relative alla specifica introduzione alla vita eucaristica. La fonte fondamentale di tali norme è il codice di diritto canonico, ma esse, come pure la loro interpretazione, si trovano anche in altri docu-

(1) AAS 80 (1988), p. 425; cfr. *Familiaris Consortio*, n. 57.

menti pontifici o in quelli emanati dalle Chiese locali. Inoltre, vi sono utili riferimenti nella letteratura canonistica e teologica.

# 1. *L'obbligo dell'educazione religiosa nell'ambito familiare.*

Tutti i credenti devono contribuire alla crescita della Chiesa e alla sua santità ⁽²⁾. In virtù del battesimo e dalla confermazione siamo moralmente obbligati a fare apostolato, ovvero a trasmettere la gioiosa novità della salvezza divina ad ogni uomo ⁽³⁾. Chi ancora non conosce la dottrina cristiana ha diritto di conoscerla. Ce l'hanno in particolare i bambini che dal battesimo sono chiamati a vivere secondo la dottrina evangelica, e che quindi godono pure dell'innegabile diritto all'educazione cristiana, con la quale sono condotti alla maturità personale, alla conoscenza dei misteri della salvezza e a una vita coerente con questi misteri ⁽⁴⁾. L'obbligo dell'educazione religiosa spetta innanzitutto ai genitori cristiani: « I genitori, poiché hanno dato ai figli la vita, hanno l'obbligo gravissimo e il diritto di educarli; perciò spetta primariamente ai genitori cristiani curare l'educazione cristiana dei figli secondo la dottrina insegnata dalla Chiesa » ⁽⁵⁾. Quindi l'educazione cristiana dei figli è il primo diritto e il più grave obbligo dei genitori cristiani ⁽⁶⁾. Bisogna sottolineare che il legislatore in ambedue i canoni citati usa parole che testimoniano l'estrema importanza dell'obbligo per i genitori di impartire l'educazione cristiana; il testo latino recita testualmente *gravissima obligatione, officium gravissimum*.

L'obbligo dell'educazione religiosa talora spetta a uno solo dei genitori. È il caso della morte di uno dei coniugi, o della sua scomparsa per motivi diversi dalla comunità familiare, o del matrimonio misto,

⁽²⁾ Cfr. can. 208 e 210.

⁽³⁾ Cfr. can. 225 § 1. L'obbligo è più vincolante per quei fedeli cristiani che, in determinate circostanze, sono gli unici che possono far conoscere il vangelo alle persone con cui convivono. Vedi *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Novità, motivazione e significato*, Roma, 1983, p. 108-112.

⁽⁴⁾ Cfr. can. 217. Vedi E. CORECCO, *Sussidi per il corso di diritto canonico*, Milano, 1984, p. 237-238. M. KAISER, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, in *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, 1983, p. 177.

⁽⁵⁾ Can. 226 § 2; O. STOFFEL, *Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex*, in *Das neue Kirchenrecht*, Zürich, 1984, pp. 68-69. M. KAISER, *Die Laien*, in *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, 1983, p. 188.

⁽⁶⁾ Cfr. can. 1136; can. 793 § 1. Vedi *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma, 1980, III, p. 27; J. SYRYJCZYK, *Troska Kościoła o katolickie wychowanie dzieci w kanonicznym prawie karnym*, in *Prawo Kanoniczne*, 30 (1987), 3-4, pp. 204-296.

dove soltanto una parte è cattolica e l'altra è battezzata in una diversa confessione cristiana; o ancora del matrimonio celebrato con dispensa dell'impedimento di disparità di culto, in cui una delle parti è addirittura di una fede diversa dalla cristiana o atea. In entrambi gli ultimi casi, la parte cattolica è obbligata a battezzare tutti i figli e ad educarli nella fede cattolica (7).

L'educazione cattolica dei figli è di tale importanza che il legislatore canonico ha evidenziato più volte quest'obbligo. I genitori cattolici che affidano i loro figli ad educatori che professano principi contrari alla fede cattolica devono essere puniti con censura — per es. scomunicati — o con altra giusta pena, stabilita dal legislatore competente (8). E se ne può dedurre che gli stessi genitori, se impartiscono tale errata educazione, possano essere colpiti con simile pena in virtù del can. 1399.

Alla luce delle norme citate si può allora affermare che l'obbligo di educare cristianamente i figli è non solo morale, bensì giuridico, gravemente tale, tanto da essere sanzionato con una pena.

## 2. *L'oggetto dell'educazione alla vita eucaristica in ambito familiare.*

L'educazione cristiana deve riguardare la personalità del bambino globalmente intesa, e una sua parte costitutiva essenziale è l'educazione propriamente religiosa, di cui, al giorno d'oggi, i genitori sono particolarmente responsabili. Rientra in tale ultimo particolare ambito educativo la preparazione alla vita eucaristica. La Congregazione per il culto divino ha sottolineato l'insostituibile ruolo della famiglia cristiana nel preparare i bambini ad affrontare maturamente e con cognizione di causa la vita eucaristica. Tutti nella Chiesa, e specialmente i genitori cattolici, hanno il dovere di « vegliare sui figli battezzati che saranno introdotti nella pienezza dell'iniziazione cristiana dai sacramenti dell'eucarestia e della confermazione, e su coloro che da poco si sono accostati per la prima volta alla comunione. Le condizioni della vita contemporanea nelle quali i fanciulli si trovano a vivere non esercitano infatti una positiva influenza sulla loro crescita spirituale. Spesso capita che i genitori non si preoccupino a sufficienza di adempiere l'obbligo assunto al momento del battesimo dei loro figli ed educarli cristianamente » (9).

(7) Cfr. can. 1086; 1125 § 1; 1129.

(8) Cfr. can. 1366; J. SYRYJCZYK, cit., pp. 206-208 e 218-229.

(9) S. Congregatio pro cultu divino, *Directorium de Missis cum pueris*, Romae, 1973, n. 1 e 9-10.

La preparazione all'interno del nucleo familiare alla vita eucaristica deve ricomprendere almeno tre momenti principali: l'istruzione sul significato e sul modo di partecipazione alla messa; la preparazione alla prima comunione; e, infine, quella che permette di avere un maturo e fruttuoso rapporto con Gesù presente sotto le specie sacramentali.

Il direttorio per le messe cui partecipano fanciulli raccomanda che questi, fin dai primi anni, assistano alla messa assieme ai loro genitori ⁽¹⁰⁾. Il direttorio tratta delle messe cui partecipino bambini, e non delle messe per bambini.

È importante che l'educazione alla vita eucaristica dei bambini sia omogenea e continua. I pastori delle anime devono tener presenti i genitori e le famiglie intere nell'educare i fanciulli a partecipare debitamente alla messa. I genitori devono insegnare ai figli come si segue in modo degno e adeguato la messa. La catechesi familiare può aiutare assai i bambini a partecipare con frutto alla messa ⁽¹¹⁾. Il direttorio per le messe cui partecipino fanciulli, autorizzava i parroci e i rettori di chiese a far tenere ai laici una specie di omelia dopo il vangelo, in caso di urgente bisogno, e tanto più se il sacerdote celebrante non riusciva ad adattarsi alla mentalità dei bambini ⁽¹²⁾. La poteva fare uno dei genitori che partecipassero alla messa con i bambini. In virtù del can. 767 § 1 e del can. 2 i laici non possono più tenere l'omelia, e alla luce della risposta dalla Pontificia Commissione per l'interpretazione del Codice di diritto canonico da 20 giugno 1987 né il parroco né il vescovo diocesano possono dispensare dalla suddetta prescrizione. A norma del can. 766 i fedeli laici possono (in determinate circostanze e secondo le disposizioni

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, n. 10 e 16. La Conferenza episcopale polacca ha dettato norme particolari sull'argomento, evidenziando i doveri della famiglia cristiana « nell'educazione dei bambini alla fruttuosa e volontaria partecipazione alla messa ». I vescovi polacchi raccomandano che i pastori collaborino affinché i fanciulli assistano alla messa assieme ai genitori. I vescovi preferiscono le messe per le famiglie a quelle per i soli bambini. Vedi: *Zalecenia duszpasterskie Episkopatu Polski w związku z « Dyrektorium o Mszach sw. z udzialem dzieci »*, in *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 30 (1977), p. 87-88.

⁽¹¹⁾ Cfr. E. GRUBER, *Arbeitshilfen für die Glaubensunterweisung im 1. und 2. Schuljahr*, München, 1971, p. 5; H. KÖNIG, *Wie helfen wir unseren Kindern zum Glauben? Elternhilfe für die Vorbereitung auf die Feier der Eucharistie*, Düsseldorf, s.d., p. 44-45; I. MIETH, *Katechese in der Küche. Kinderfragen verlangen Antwort*, Mainz, 1979, p. 96-108.

⁽¹²⁾ *Directorium de missis cum pueris*, cit., n. 24.

della conferenza episcopale) essere ammessi a predicare (ma non a tenere l'omelia) in una chiesa ⁽¹³⁾.

L'educazione dei bambini alla cosciente, attiva e piena partecipazione alla messa deve avvenire innanzitutto nel periodo di preparazione alla prima comunione. In tale periodo bisogna anche istruire i genitori per aiutarli ad educare con maggior frutto i fanciulli alla vita eucaristica.

Lo scopo principale di questo periodo è di preparare i bambini alla prima confessione e alla prima comunione ⁽¹⁴⁾. Il legislatore ecclesiastico ricorda che prima di ogni altro i genitori sono obbligati a che « i fanciulli che hanno raggiunto l'uso di ragione siano debitamente preparati a quanto prima, premessa la confessione sacramentale, alimentati di questo divino cibo » ⁽¹⁵⁾. I genitori sono obbligati a preparare adeguatamente i bambini alla prima comunione, e il pastore delle anime deve verificare la sufficienza di tale preparazione ⁽¹⁶⁾.

Il can. 913 § 1 detta i criteri in base ai quali ammettere i bambini alla prima comunione: « Per poter amministrare la santissima eucarestia ai fanciulli, si richiede che essi posseggano una sufficiente conoscenza e un'accurata preparazione, così da percepire, secondo la loro capacità, il mistero di Cristo ed essere in grado di assumere con fede e devozione il Corpo del Signore ». Il legislatore enumera dunque tre criteri perché si abbia un'adeguata preparazione alla prima comunione. Innanzitutto il bambino deve, in modo adeguato alla sua età, comprendere il mistero di Cristo presente nell'eucarestia. Deve

⁽¹³⁾ Cfr. *La Costituzione di Sacra Liturgia*, nn. 35-52; Risposta della Pont. Commissio CIC Authentice Interpretando, AAS 79 (1987), p. 1249; F.J. URRUTIA, *Responsa Pontificiae Commissionis CIC Authentice interpretando*, in *Periodica*, 77 (1988), 613-624; J.A. FUENTES ALONSO, *La función de enseñar*, in *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona 1988, p. 388; W. GÓRALKI, *Pozycja prawna osób świeckich w Kościele według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, in *Prawo Kanoniczne*, 28 (1985), p. 56-57; A. MONTAN, *La funzione di insegnare della Chiesa*, in E. CAPPELLINI, *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1983, pp. 145-148; N. RUF, *Das Recht der Katholischen Kirche nach dem neuen Codex*, cit., p. 77; E. SZTAFROWSKI, *Podrecznik prawa kanonicznego*, t. III, Warszawa, 1986, pp. 30-31.

⁽¹⁴⁾ Cfr. E. GRUBER, *Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Erstbeichte*, München, 1970, p. 104-105; Id., *Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Erstkommunion*, München, 1971, p. 23-24; « *Instrumentum laboris* » zur Bischofssynode 1987, in *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl*, n. 78, Bonn, 1987, nn. 65 e 72.

⁽¹⁵⁾ Can. 914.

⁽¹⁶⁾ Vedi: P. HEMPEREK, *Uswieczajace zadanie Kosciola*, in *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Lublin, 1986, vol. III, p. 121-122; A. MAYER, *Die Eucharistie*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, 1983, p. 681.

inoltre avere fede, cioè credere in Cristo, e infine deve essere in grado di ricevere con pietà la comunione. Perché un bambino possa avere fede e pietà, è necessario che gli siano d'esempio i genitori e, più in generale, l'ambiente familiare.

La prima comunione deve essere preceduta da una adeguata preparazione per la confessione, e il bambino deve ricevere prima questo sacramento⁽¹⁷⁾. Il bambino così preparato deve essere ammesso dal pastore alla prima comunione⁽¹⁸⁾. Alcuni teologi tedeschi hanno affermato che tale decisione spetti unicamente ai genitori. Ma questa proposta contrasta con il can. 914 del nuovo codice⁽¹⁹⁾. Il legislatore richiede che il parroco vigili che non siano ammessi alla prima comunione i bambini che, *a suo giudizio*, non abbiano raggiunto l'uso di ragione o non siano sufficientemente disposti. Sono a tale risoluzione legislativa annesse due questioni: l'ammissione anticipata alla prima comunione, e l'ammissione al sacramento dei bambini minorati psichici o che si trovino in pericolo di morte.

In base al combinato disposto dei can. 914 e 97 § 2 è possibile ammettere alla comunione i bambini che abbiano compiuto i sette anni, a condizione che siano adeguatamente preparati e soddisfino le condizioni richieste (can. 913 § 1). Quindi i genitori cattolici che conducano una vita sufficientemente religiosa possono chiedere al pastore d'anime che i loro figli siano anticipatamente ammessi a ricevere l'eucarestia, ovvero all'età di 7-9 anni⁽²⁰⁾.

(17) Vi è stato chi ha proposto differenti soluzioni: cfr. H. KÖNIG, *op. cit.*, p. 47; E. GRUBER, *Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Erstbeichte*, cit., *ibid.* Ma la dottrina cattolica è chiara: cfr. S. Congr. pro Clericis, *Directorium catechisticum generale*, 11 aprile 1971, in *AAS*, 64 (1972), p. 151-170; lettera del card. J. Ratzinger sulla prima confessione e prima comunione dei fanciulli, in *Notitiae*, 13 (1977), p. 603-608; *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., p. 115-116.

(18) Cfr. can. 912.

(19) Cfr. E. GRUBER, *Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Erstkommunion*, cit., p. 34.

(20) Cfr. P. HEMPEREK, *op. cit.*, p. 121; E. SZTAFROWSKI, *Podrecznik prawa kanonicznego*, III, Warszawa, 1986, p. 192. Una simile possibilità è stata prevista dagli statuti dei sinodi polacchi successivi al Concilio. Ai genitori che chiedono di ammettere anticipatamente alla comunione i loro figli sono poste condizioni relativamente facili da adempiere. Essi devono distinguersi per la fede profonda, garantire l'adeguata educazione morale e religiosa dei figli, e prendersi cura della loro vita eucaristica. Cfr. *Statuty II Synodu Gdanskiego*, Gdansk-Oliwa, 1976, p. 47-48; *Wiara modlitiwa i zycie w Kosciiele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice-Rzym, 1976, p. 59.



Per i fanciulli che si trovino in pericolo di morte, il legislatore detta condizioni ancor meno gravose. A questi bambini « la santissima eucarestia può essere amministrata se possono distinguere il Corpo di Cristo dal cibo comune e ricevere con riverenza la comunione » (21). È quindi necessario che i bambini sappiano distinguere l'eucarestia da ogni forma di pane, anche dalla ostia semplice, non consacrata.

Sebbene il codice non menzioni in questo contesto i bambini minorati psichici, riteniamo che solo in parte possa essere loro applicata la normativa relativa ai fanciulli che si trovino in pericolo di morte. I genitori devono impartire loro, nei limiti del possibile, una formazione più ricca e profonda.

È ovvio che l'obbligo di introdurre alla vita eucaristica i bambini non può considerarsi adempiuto allorché questi ultimi siano stati preparati a ricevere la prima comunione. I genitori devono educarli a frequentare con maturità l'eucarestia, non solo con le parole, ma anche con l'esempio (22). I vescovi polacchi raccomandano che nei giorni festivi tutta la famiglia riceva la comunione (23). I genitori devono insegnare ai figli a ricorrere frequentemente alla comunione. L'obbligo di accostarsi a tale sacramento almeno una volta l'anno costituisce un minimo (24). Attualmente sta avendo sempre maggiore diffusione la consuetudine di ricevere frequentemente l'eucarestia. I genitori devono insegnare ai loro figli le adeguate disposizioni — interiori ed esteriori — per accostarsi convenientemente a questo sacramento e aiutarli a formarsi una coscienza retta, cosicché, se necessario, possano ricorrere previamente al sacramento della penitenza (25), e insegneranno loro anche la pratica del digiuno eucaristico (26). Il digiuno non riguarda, com'è noto, l'acqua e le medicine, come pure non interessa le persone malate. I genitori devono insegnare ai figli a curare la modestia del corpo e del vestito, e a seguire degnamente la messa.

I ragazzi che abbiano compiuto il settimo anno sono obbligati a partecipare alla messa domenicale e a quelle dei giorni di precet-

---

(21) Can. 913 § 2.

(22) Cfr. can. 774 § 2. Vedi pure *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., p. 19-20.

(23) *Zalecenia duszpasterskie Episkopatu Polski*, cit., p. 87-88; cfr. H. KÖNIG, *op. cit.*, p. 64.

(24) Cfr. can. 919-920.

(25) Cfr. can. 916 e 989.

(26) Cfr. can. 919.

to ⁽²⁷⁾. I bambini più piccoli non riescono ad adempiere questo dovere senza l'aiuto dei genitori. Questi sono quindi responsabili della partecipazione dei loro figli alla messa domenicale o comunque di precetto.

In caso di malattia i bambini ricoverati negli ospedali, o anche quelli che si trovino nelle proprie case, possono ricevere l'eucarestia, a condizione che abbiano già fatto la prima comunione. I genitori devono sapere che se il proprio figlio si trova in pericolo di morte — in seguito ad un incidente, per malattia o altro —, occorre che riceva il conforto dell'eucarestia come Viatico ⁽²⁸⁾.

### 3. Conclusioni.

Come tutti i credenti, anche i genitori hanno l'obbligo di contribuire all'edificazione del popolo di Dio. Tale loro vocazione si realizza anzitutto per mezzo dell'educazione religiosa dei figli all'interno dello stesso nucleo familiare. Essa costituisce il più importante compito dei genitori cristiani, e tale importanza sarà maggiore in quelle situazioni ove i fanciulli possono essere preparati a ricevere l'eucarestia solamente dai genitori, o comunque in quelle ove i primi non ricevano un adeguato esempio riguardo alla vita eucaristica.

L'educazione eucaristica va considerata quale centro di tutta l'educazione religiosa. Il pastori d'anime devono insegnare ai genitori il significato, le forme e i termini di tale educazione per i loro figli.

Dapprima i genitori devono insegnare ai bambini, nei modi in cui sia dato a questi di intendere, a partecipare alla messa, a viverla, a desiderarla. In questo campo ha grande importanza la catechesi domestica, nell'ambito familiare. Il secondo importante compito consiste nel preparare sufficientemente il fanciullo al sacramento della penitenza, e nel farlo accostare alla prima comunione. Proprio di tale compito sono responsabili anzitutto i genitori; essi possono proporre il tempo più opportuno per far amministrare al bambino la prima comunione, e possono chiedere che questi sia ammesso anticipatamente all'eucarestia. La responsabilità dei genitori è specialmente grave in caso di malattia, deficienza psichica o pericolo di morte del bambino. I genitori devono educare i figli affinché imparino a frequentare con maturità e ricchezza di frutti l'eucarestia.

---

⁽²⁷⁾ Cfr. can. 1247-1248 e can. 11; vedi pure *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., p. 115.

⁽²⁸⁾ Cfr. can. 921 § 1 e 3.

È obbligo dei genitori preparare i bambini a fare un buon uso della messa, e farli accostare degnamente alla mensa del Signore. Bisogna in particolare aver riguardo alla difficile situazione di chi educa da solo il proprio bambino, o non può far affidamento sull'aiuto dell'altro genitore per l'educazione religiosa del figlio. In casi simili va offerto un aiuto eccezionale, le cui forme devono essere stabilite dai pastori d'anime e dalle famiglie cristiane nel cui interno tali problemi non si riscontrano. Ha grande valore nell'educazione alla vita eucaristica l'esempio dei genitori e la loro collaborazione con i pastori.

Pagina bianca

*Giurisprudenza*

Pagina bianca



TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA - *Hartfortiensis* - Nullità del matrimonio - Incapacità di assumere - Sentenza definitiva - 23 giugno 1988 - Boccafolà, Ponente (*).

**Matrimonio - Collocazione sistematica della *incapacitas assumendi* - Difetto di consenso o impedimento - Impossibilità, necessità. Difficoltà, non sufficienza - Antecedenza, necessità.**

A questa incapacità, riconosciuta dal c. 1095 n. 3 del CIC, soggiace un principio di diritto naturale: nessuno può obbligarsi a prestare ciò che supera la propria capacità, ciò che gli è impossibile. L'oggetto del consenso è la donazione accettazione del diritto che comporta, da parte dei contraenti, non solo la capacità di intendere e volere l'oggetto materiale del contratto, ma anche la capacità di donare l'oggetto formale, cioè di prestare alla controparte tutto quanto è richiesto essenzialmente nella vita coniugale, affinché i tre bona del matrimonio possano conse-

---

(*) Commentiamo insieme queste due decisioni della Rota: la sentenza *coram* Boccafolà, del 23 giugno 1988 (*Hartfortien.*) quella *coram* Doran del 1° luglio 1988 (*Brownsvillen.*). Il motivo è la somiglianza dei presupposti di fatto ed anche l'uniformità sostanziale dei criteri giuridici adottati dai ponenti.

Per ciò che si riferisce ai presupposti di fatto, si possono individuare le seguenti somiglianze: in entrambi i casi fu chiesta la dichiarazione di nullità del matrimonio per *incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentielles* da parte della donna, in quanto soffriva di una psicosi maniaco-depressiva; nella prima delle due cause (*Hartfortien.*) il consorzio di vita coniugale durò 24 anni, nella seconda (*Brownsvillen.*), 27; i coniugi, poi, si videro confortati dalla nascita, rispettivamente, di tre e quattro figli. Inoltre la malattia di entrambe le donne si manifestò posteriormente alla prestazione del consenso matrimoniale e non fu causa diretta ed immediata del fallimento della vita coniugale; entrambi gli attori cambiarono domicilio allo scopo di ottenere un nuovo titolo di competenza; i tribunali ecclesiastici di prima istanza emisero una sentenza affermativa — *pro*

guirsi. Si può sottolineare che non la mera difficoltà, ma soltanto una vera impossibilità di adempiere gli obblighi essenziali rende incapace il nubente di contrarre matrimonio. Solo l'incapacità antecedente o, per lo meno, esistente al momento della prestazione del consenso, impedisce la *traditio iuris* quando si celebra il matrimonio, poiché l'incapacità sopravvenuta non osta alla validità, salvo che al momento della celebrazione esistesse già in atto primo prossimo, p. es. deducibile dalla perturbazione della personalità. La manifestazione dei sintomi della psicosi maniaco-depressiva non sempre è prova concludente dell'esistenza o costituisce effetto di una malattia endogena o costituzionale, ma al contrario può indicare la presenza di una perturbazione di carattere contingente reattivo.

(*Omissis*). — *FACTI SPECIES*. — 1. Raphael et Margarita aestivo sidere anni 1947 occasione rusticationis in amoeno pago T., prope Matritum obviam sese habuerunt ac statim honestas frequentationes instituerunt, annuentibus utriusque partis parentibus. Initialis occurusus pedetemptim in mutuum consuetudinem amatoriam convertebatur, quae serena perduravit per quadriennium ac coronata est, mense septembri a. 1951, solemni ritu sponsalium.

---

*nullitate* — in quanto la psicosi maniaco-depressiva di cui soffriva la convenuta era ereditaria o costituzionale, come sostenuto dalle perizie. In tal modo era provata l'antecedenza della *causa naturae psychicae* che rendeva incapace la donna di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio o; in altre parole, per disporre dell'oggetto formale del consenso matrimoniale.

Per quanto si riferisce ai principi giuridici adottati, ci interessa soffermarci soltanto su un aspetto: la necessità che l'*incapacitas assumendi* sia antecedente, cioè esista al momento della prestazione del consenso matrimoniale. È questo il punto fondamentale cui fanno riferimento entrambi i ponenti. Non esamineremo, pertanto, altri aspetti teorici dell'incapacità di assumere che si possono trovare nelle parti *in iure* delle sentenze commentate: quale sia la collocazione sistematica di questo capitolo di nullità nel sistema matrimoniale canonico, la necessità o meno della perpetuità dell'incapacità, ecc.; tutti i temi per nulla pacifici sia nella dottrina che nella giurisprudenza (vedi su questa *Rivista*, 1 (1989) 569-579).

Il punto centrale, pertanto, è sapere cosa si intenda per antece-

Nuptiae factae sunt die 23 octobris a. 1951 in ecclesia Matri-tensi Divo Hieronymo dicata. Res prospere procedebant, sive quia Raphael plures opes lucrabatur, sive quia convictus coniugalis trina prole recreabatur.

Re vera, anno 1968, i.e. septendecim saltem annis post nuptias, prima vice Margarita consuluit medicum psychiatrum propter aliquas perturbationes suae serenitati mentali atque, anno 1972, sese commisit Sanatorio Psichiatrico S. Michaelis Archangeli, Matriti, pro cura depressionis.

Tamen, praeter omnibus expectationem, elapsis viginti super quattuor annis convictus coniugalis, Raphael, perturbationibus uxoris psychisis pertaesus — utpote asseveratur — Margaritam Matriti reliquit, seseque ad Status Foederatos Americae Septentrionalis contulit, ibique, in Urbe « New Haven », commoratione haud precaria potitus, coram Tribunali ecclesiastico Hartfortiensi nullitatis accusavit matrimonium ex errore qualitatis, redundantis in personam et ex boni sacramenti exclusione.

Re quidem vera, dubium, die 3 maii a. 1976, aliter concordatum est, scilicet: « Se esiste certezza della nullità del matrimonio Raphael-Margherita per motivo di un consenso condizionato contro la

---

denza della causa di natura psichica che rende la persona incapace di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio.

Nella sentenza *coram* Boccafolà si indica — citando l'opera di due noti psichiatri — che non è pacifico tra gli studiosi della scienza psichiatrica il carattere *endogeno* o *reattivo* delle psicosi: « la manifestazione dei sintomi della psicosi maniaco-depressiva non sempre è prova concludente dell'esistenza o costituisce effetto di una malattia endogena o costituzionale, ma al contrario può indicare la presenza di una perturbazione di carattere contingente reattivo » (n. 18). I periti dichiararono che le prime manifestazioni del processo depressivo della donna ebbero luogo diciassette anni dopo le nozze (n. 22); e, nonostante tutto, alcuni di essi cercarono di retrodatare « la grave condizione psichica della parte convenuta al periodo prenuziale », posto che si sarebbe trattato di una malattia endogena o costituzionale (n. 23). È opportuno sottolineare che il giudice deve valutare le perizie (n. 17) e non accettare automaticamente considerazioni od affermazioni « di carattere astratto »; soprattutto quando

perpetuità del matrimonio da parte di Raphael e di incapacità psicologica da parte di Margherita ».

2. Cum, autem, conventa exceptionem contra competentiam Tribunalis proposuisset, aditum Tribunal Hartfortiense die 5 novembris a. 1976 edidit decretum ad normam can. 1610 CIC/a. 1917, confirmans propriam competentiam secundum Normas Procedurales Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis. Tandem aliquando, die 31 iulii a. 1978, idem Tribunal prodiit sententiam primae instantiae affirmativam, declarantem nullitatem matrimonii ex capite irregularitatis psychicae mulieris *dumtaxat*, caput, nempe, exclusionis boni sacramenti ex parte viri actoris reicientem.

3. Adversus hanc sententiam Vinculi Defensor Hartfortiensis ex munere appellavit generico modo; mulier conventa, autem, appellationem interposuit ad Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae quod, die 30 augusti a. 1978, transmisit causam ad Nostrum Apostolicum Tribunal tamquam ad Tribunal competens.

Deinde, decreto Turni Rotalis diei 22 maii a. 1979, causam ad ordinarium alterius gradus examen admissa est.

altri periti hanno sostenuto che la malattia della convenuta ebbe inizio dopo le nozze.

Nella causa *Brownsvillen.*, la perizia sosteneva il carattere genetico o ereditario della malattia della convenuta: su questo si basava la sentenza di primo grado — confermata con decreto in seconda istanza — per poter dichiarare la nullità del matrimonio. Doran, tuttavia, accoglie in sostanza l'opinione del perito presso la Rota Romana (Callieri) — secondo cui i tribunali inferiori non avevano compreso correttamente i termini « genetico » e « incurabile » (n. 18 F) — e sostiene: non è sufficiente la prova dell'esistenza e della gravità della malattia. Deve inoltre constare che il matrimonio fu celebrato in un intervallo della malattia o, in ogni caso, che la discrezione fosse in tal modo perturbata da non essere capace di operare una decisione valida né di assumere gli obblighi matrimoniali (n. 19).

In entrambe le decisioni, pertanto, viene richiesto che la malattia si sia manifestata anteriormente alla celebrazione del matrimonio, non essendo sufficiente l'affermazione teorica che sia di natura endogena, costituzionale o ereditaria. Del resto è questa una dottrina

Causa incidenti de nullitate vel minus sententiae primae instantiae Tribunalis Hartfortiensis disceptata ac validitate sententiae istius Tribunalis decreto Turni diei 22 martii a. 1983 confirmata, Turnus Rotalis prior, die 28 februarii a. 1984, sententiam negativam ad omnia capita nullitatis matrimonii edidit.

4. Contra hanc sententiam appellavit actor ad Turnum sequentem, quod attinet ad caput incapacitatis mulieris onera matrimonialia assumendi (altero duplici negativa decisione dimisso), ut Nos, nunc, in tertio gradu jurisdictionis, dubium a praecedenti Ponente iam statutum definitive resolvamus, scilicet: « An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob incapacitatem mulieris conventae onera matrimonialia assumendi et adimplendi ».

IN JURE. — 5. Licet matrimonium celebratum fuit antequam novus vigeret Codex, causa solvenda est ad normam can. 1095 CIC/a. 1983, qui ita sonat: « Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1) qui sufficienti rationis usu carent; 2) qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda; 3) qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent ». Norma enim haec est iuris naturalis, prout doctrina expressum fuerat.

6. Incapacitas onera essentialia matrimonii assumendi ob causas naturae psychicae implicatissimum caput nullitatis praesefert ob nexus logicos, necnon historico-doctrinales, inter hoc caput ac capita amentiae necnon defectus debitae discretionis, quae de facto in uno eodemque canone novi Codicis collocantur. Tres species incapacitatis psychicae, igitur, in canone 1095 delineantur.

7. In primis, cum matrimonium contrahatur actu consensus personalis, qui necessarie verum actum humanum esse debet, can. 1095, n. 1 statuit nupturientem *qui deficit usu rationis, et quidem sufficienti*, id est, qui sanum actum psychologicum consensus minime ponere

---

costante nella giurisprudenza rotale: cfr. sentenze *coram* Parisella, 23 febbraio 1978, in RRD., vol. LXX, p. 73, nn. 8-9; *coram* Bruno, 30 marzo 1979, in RDD., vol. LXXI, p. 118, nn. 5 e 8; *coram* Raad, 13 novembre 1979, in *Monitor Ecclesiasticus*, 105 (1980) 37, n. 15; *coram* Pinto, 3 dicembre 1982, in RDD., vol. LXXIV, p. 566.

Joan Carreras

potest, *incapacem* esse matrimonium contrahendi. Talis incapacitas oritur ex *amentia*, seu ex morbo mentalis, qui usum rationis integre tollet; vel ex *gravi perturbatione psychologica*, etiam transeunte, dummodo momento consensus existente, quae impedit necessariam ac sufficientem operationem rationis humanae ita ut nupturiens pactum nuptialem libere intendere ac velle haud valet.

8. Secunda species incapacitatis psychicae profluit ex *defectu debitaе discretionis iudicii*. Nam novus Codex iuris canonici una cum jurisprudentia Nostri Fori requirit ut nupturientes, praeterquam mero ac nudo usu rationis momento consensus, etiam *certa iudicii maturitate negotio matrimoniali proportionata praediti sint*. Notio canonica debitaе discretionis iudicii, autem, non refert ad statum perfectum iam adquisitae capacitatis intellectualis, volitivae ac affectivae, seu maturitatem plenam, sed potius indicat illud minimum necessarium discriminis iudicii ut quis capax sit consensu matrimonialis.

9. Notio debitaе discretionis in jurisprudentia Nostri Fori iam perbelle eluceatur in una cor. Pompedda: « Penes omnes in comperito est matrimonium fieri consensu nupturientium, seu actu vere humano: qui sane intellectu et voluntate perficitur, ita tamen ut requisita iudicii maturitas seu discretio subintelligat *cognitionem criticam*, nec tantummodo abstractam, atque *electionis libertatem*. Id revera aliquid magis definitum subaudit quam quod est mera capacitas intelligendi ac volendi. Sane quidem iudicii discretio necessaria ad consensum matrimonialem eliciendum, praeter exercitium facultatis cognoscitivae, postulat insuper operationem facultatis criticae. Reapse in iis, quae spectant agibilia, alia agnoscere debet cognitio mere theoretica, alia cognitio simul etiam aestimativa: ista tantum mensura esse potest actuum humanorum responsabilitas. Per eam homo nedum scit quid agendum sit aut mere abstracte quinam valor rei cuiuslibet, sed hanc scientiam vere sibi appropriat, ita ut actuum bonitatem personaliter et concrete percipere et ponderare queat. Eiusmodi cognitio aestimativa aliquando, vel manente cognitione theoretica, deest: vel habitualiter (in statibus pathologicis vel in pueris) vel actualiter (ob habitum vel passionem). Ponderatio autem illud important, quod nempe contrahens tantam cognitionem aestimativam possideat, *ut queat intelligere atque aestimare obligationum suscipiendarum substantiam quatenus ad ipsius vitam spectat*. Quod sane valet pro quocumque actu humano. Sed ad consensum matrimonialem quod attinet, requiritur insuper quaedam intellectus proiectio



in futurum, idest in vinculum necnon in officia coniugalia exinde derivantia » (cf. c. Pompedda, diei 19 februarii a. 1974, SRRD. 66 (1974), pp. 105-106).

Incapacitas haec, proinde, verificatus si et quatenus unus vel ambo nupturientium deficiunt discretione iudicii, id est, affliguntur gravi defectu facultatis criticae-aestimativae circa obiectum consensu. Sane, obiectum consensu, seu terminus relativus cui comparatur discretio iudicii, constituitur, sicut sapienter illuminat legislator canonicus, iuribus et obligationibus essentialibus matrimonii, quae concrete inter hos coniuges reciproce tradenda et acceptanda sunt.

10. Praeterea, non oblivisci debet quod voluntas ipsa non est vis caeca quae necessarie obiecto intellectui oblato attrahitur. Progressus scientiarum psychiatrico-psychologicarum nobis docet condiciones morbosas vel anomalias psychologicas directe in voluntatem influere, ita ut saepe diminuent, aut vero totaliter annihilant illius capacitatem liberae determinationis. Nam, non raro inveniuntur ii qui agunt propter impulsionem emotivas in se abnormales, super quas non habent facultatem discriminis, aestimationis ac dominii rationalis quia hi impulsus surgunt potius ex conditionibus morborum, vel ex ipsis anomalis psychologicis, quam ex libera voluntate. Vera libertas interna, e contra, comprehendit, tum indeterminationem, seu possibilitatem unum ex pluribus eligendi cum agens nullo modo determinetur necessitatibus internis, tum autodeterminationem, seu possibilitatem ex se decisionem eliciendi sine ulla coactione extrinseca, id est ex statu indifferetiae ad electionem concretam transeundi (cf. M.F. POMPEDDA, « Incapacitas » di natura psichica, in *Il Codice del Vaticano II, Matrimonio Canonico*, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 133-147).

11. Non omnis, vel alicuiusque sed tantummodo *gravis*, defectus discretionis matrimonialem consensum vitiat. Gravitas aestimari debet in relatione ad iura ac obligationes essentielles matrimonii. Cum obiectum foederis coniugalis secundum can. 1055 § 1 comprehendat non tantum ius ad actus per se aptos ad prolem generandam sed etiam ius ad consortium totius vitae, despectus boni coniugii, seu transcuratio visionis personalisticae matrimonii, etiam manifestaret gravem defectum discretionis iudicii circa unum elementum essentielle matrimonii.

12. Tertia species incapacitatis psychicae denominatur *incapacitas onera essentialia matrimonii assumendi*. Haec incapacitas videtur

causari, attamen, non directe ob vitium ipsius actus psychologici consensus, i.e., ex defectu ipsius actus humani, sicut incapacitas de qua in can. 1095, n. 1, sed vero causatur ob factum quod ipsum obiectum consensus, ob causas psychicae naturae, minime dominio unius vel alterius contrahentium subiicitur.

Huic incapacitati, quae canone 1095 n. 3 legis positivae ecclesiasticae recognoscitur, subiacet principium iuris naturalis, scilicet, absonum est ut aliquis se obliget ad praestandum id quod superat capacitatem suam, quod pro eo impossibile est. Iam iure romano hoc principium vigeat: « Impossibile nulla obligatio est » (Dig. 50, 17, 185), idque in Decretalibus receptum fuit: « Nemo potest ad impossibile obligari ». Exinde Sanchez, de impotentia physica loquens, haec dicit: « Cum ergo res naturaliter absque sua essentia consistere nequeat, repugnat naturae matrimonii id validum esse existenti ea impotentia, ac proinde attento ipso naturae iure irritum erit » (*De S. Matrimonii Sacramento*, Lib. VII, Disp. 98, n. 2) (cf. c. Pinto, diei 20 novembris 1969).

Etenim obiectum consensu est *traditio et acceptatio iuris*, quod implicat ex parte contrahentium non solum capacitatem intelligendi ac volendi obiectum contractus materialiter in se spectatum, sed etiam capacitatem idem obiectum formaliter tradendi, scilicet praestandi comparti omnia quae in vita communi coniugum essentialiter exiguntur, ut tria bona connubii ad effectum perducere possint. Hoc ideo sub adspectu, communio vitae ac essentielles obligationes, quae per se ad matrimonium « in facto esse » pertinent, postulant in *matrimonio « in fieri » correlativi iuris existentiam, contractus essentiam ingredientis, quod in actu manifestationis consensu tradendum est. Nam in matrimonio « in fieri » id adsit oportet, saltem in potentia, quod ad matrimonium « in facto esse » decendum requiritur* (cf. c. Bruno, diei 17 iunii a. 1983, RRDec., 75 (1983), p. 359).

Exinde valet sublineandum quod non mera difficultas, sed tantummodo onerum essentialium adimplendorum vera impossibilitas, efficit ut nupturiens sit incapax matrimonii ineundi (cf. Allocutio S. D. N. Papae Joannis Pauli II ad Praelatos Auditores Rotae Romanae diei 5 februarii a. 1987, AAS, 79, p. 1457).

Tamen, si nupturiens absolute incapax onera essentialia matrimonii adimplendi re vera sit, idcirco nullomodo potest sibi *assumere* obligationem tradendi comparti aut *ius* ad tales praestationes aut praestationes ipsas quia nec ius nec praestationes de facto sub dominio suo sunt (cf. in una Chicagien. c. Egan diei 29 martii 1984:

« ... nupturientes non possunt (neque umquam potuerunt nec poterunt) in matrimonium consentire nisi *inter se permutando (tradendo et acceptando) facultatem moralem (ius)*... ».

Qua re, in casu concreto defectus adimpletionis onerum essentialium matrimonialium, haud possumus concludere ex ipso defectu, seu non-impletionem obligationum ad incapacitatem contrahentis. Potius sedulo distinguendum est utrum *iura-debita* matrimonialia re vera potuissent tradi et acceptari vel non.

Tantum incapacitas *antecedens*, seu saltem momento praestationis consensu iam existens, impedit iurium traditio cum matrimonium celebratur, nam validitati non obstat incapacitas subsequens, nisi proveniat ex causa quae momento celebrationis iam aderat in actu primo proximo, e.g. ex personalitatis perturbatione.

13. Illa iura-debita essentialia matrimonii, imprimis, comprehendunt ea quae necessaria sunt ut tria bona matrimonii, i.e. bonum prolis, fidei et sacramenti ad effectum adducantur.

Praeterea, cum obiectum consensu matrimonialis in doctrina Concilii Vaticani II necnon in novo Codice Juris Canonici implicet etiam ius ad « consortium vitae » coniugalis, requiritur etiam capacitas relationis interpersonalis constabiliendi, seuabilitas proprium « ego » transeundi ut alter coniux recognoscatur ut persona dignitatis aequalis seu tamquam socius in unione esclusiva, stabili ac duratura.

14. Etiam si multa de hoc capite nullitatis a die in diem elucescantur, tamen multa remanent a scientia canonica et jurisprudentia ecclesiastica clarificanda. Nam dixit Joannes Paulus II: « ... canonici, di rilevante importanza nel diritto matrimoniale, che sono stati necessariamente formulati in modo generico e che attendono una ulteriore determinazione... Penso, ad esempio, alla determinazione del "defectus gravis discretionis iudicii", agli "officia matrimonialia essentialia", alle "obligationes matrimonii essentialia", di cui al can. 1095 » (AAS, 76 (1984), p. 648, n. 7).

Inter ea quae de quibus universalis consensus doctorum et iudicum non iam totaliter consolidatur manet determinatio quali schemati theoretice (scilicet, intimae rationis iuridicae) pertinet hoc caput nullitatis, i.e. incapacitas assumendi onera. Nam aliqui tenent incapacitatem onera essentialia assumendi esse caput nullitatis theoretice autonomum; docent intimam rationem iuridicam ob quam incapacitas assumendi onera nullitatem causat posse esse idem eundemque ac pro capite impotentiae physicae, seu schema iuridicum impedimenti

dirimentis. E.g. legimus in una Petropolitana in Insula Longa diei 6 februarii a. 1987 c. Pinto: « *Quamdiu incapacitas afficit solummodo obiectum consensus, salva iudicii discretionis requisita ad ponendum psychicum processum cognoscitivo-aestimativum et volitivo-exsecutivum in quo matrimonialis consensus consistit, uti verificarsi potest in casibus nymphomaniae, satyriasis, homophiliae, sadismi, masochismi, etc., iam non agitur de capite defectus consensus (quod est genericum), sed de alio diverso, autonomo. Est revera impedimentum dirimens, quin obstat quod in cap. IV de consensu matrimoniali positum sit, siquidem de defectu capacitatis nupturientis ad se obligandum agitur, eodem modo ac in coeundi impotentia verificatur (can. 1984 § 1 CIC/83)... ».*

« Quodsi cum incapacitate antecedenti et perpetua assumendi essentialia matrimonii onera, gravis defectus discretionis iudicii circa iura et officia matrimonii essentialia concurrerit, tunc matrimonii nullitas ex utroque capite declaranda est » (cf. *L'« Incapacitas »*, cit., p. 373).

Praeterea, in una Januen. c. Pinto diei 18 junii a. 1982 legimus: « *Matrimonium invalidum est quia eius essentia deficit, non quidem in fieri (siquidem consentit), sed in facto esse (obiecto formali essentiali consensus non tradito quia incapax ad hoc), momento celebrationis coniugii ».*

Secundum hoc schema iuridicum incapacitas onera assumendi perpetua quoque debet prout in can. 1084 requiritur pro impotentia coeundi, nam « ... ratio ubi est eadem, ibi debet esse eadem Iuris dispositio » (cf. A. Barbosa, *Tractatus varii. I. De axiomatibus iuris ut frequentioribus*, Lugduni, 1964, p. 1340, 3).

15. Sed alter *thema intime ligans caput incapacitatis onera assumendi cum actu consensus necnon cum schemate iuridico defectus consensus*, etiam abunde patet in jurisprudentia Nostri S. Fori. Nam legimus in una Ludovicopolitana c. Giannecchini, diei 22 junii a. 1984: « *Incapacitas subiecti, assumendi nempe et adimplendi onera coniugalia, respicit contrahentem non in qualibet activitate vel capacitate intellectus et voluntatis, sed, et quidem ob causas psychicas, tantum relate ad assumptionem et commutationem obligationum matrimonii essentialium... ».*

« *Haec autem incapacitas, quae consensum directe afficit et nullitatem matrimonii producere potest, aestimanda et commensuranda est quando consensus elicitur »...*

« Nihil prodest arguere ex insufficientia vel deficienti educatione et gravitate ad onera coniugalia ineunda ac sustinenda, vel ex defectu praestationis et officii in ipsa vita coniugali. Sedulo distinguendus est consensus matrimonialis, qui dicitur etiam *matrimonium in fieri*, et coniugium, quod consensu constituitur et vocatur *matrimonium in facto esse*. Consensus est irrevocabilis et matrimonium est perpetuum natura sua iam in ipso momento quo constituitur. Adimpletio obligationum non pertinet ad essentiam contractus seu matrimonii, cum sit eidem extrinseca et ex causis extrinsecis pendere potest, nisi *incapacitas implendi iam tempore contractus ob causas naturae psychicae in incapacitatem assumendi seu in ipsum consensum incidat*, quia "esse rei non dependet ab usu suo" (S. Thomas in Quattuor Lib. Sent.: dist. XXXI, q. 1, art. 3, c) ».

Denique, etiam D.N. Papa Joannes Paulus II in Allocutione diei 5 febraurii 1987 Nos illuminavit: « Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono avere trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione, oppure non aver accettato i limiti inevitabili ed i pesi della vita coniugale, sia per blocchi di natura inconscia, sia per lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana, sia, in fine, per deficienze di ordine morale. *Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente* ».

16. Nec mirum est, proinde, quod in causa nostra Tribunal primae instantiae Hartfortiense magnificans autonomiam huius capituli nullitatis incapacitatis assumendi onera conclusit: « Questa corte è convinta che vi erano segni di tale disordine prima del grave episodio del 1968 e fattori predisponenti assai prima di ciò fin dalla sua fanciullezza, è che *tutte queste cose ebbero un effetto diretto e negativo sulla sua capacità a sostenere una relazione per tutta la vita, stabile nel matrimonio* ».

Sententia Rotalis diei 28 februarii a. 1984, autem, sedulo scrutans qualitatem ac efficacitatem ipsius actus praestandi consensum determinavit: « Quoad abnormitatem psychicam conventae dicendum quod deficit argumentum tum testificale tum peritale, quae dicuntur, quibus demonstrari valeat, morali cum certitudine, Margaritam *tempore celebrationis matrimonii incapacem fuisse praestandi validum consensum ob perturbationem psychicam quam tunc passa esset,*



qua impedita fuisset a sustinendis in futuro matrimonio oneribus coniugalibus ».

17. Quod attinet ad collaborationem ac debitam relationem quae inter Iudices ac peritos intercurrere debet, D.N. Papa Joannes Paulus II in Allocutione de qua supra, ita in memoriam revocavit: « Di conseguenza, la trattazione delle cause di nullità di matrimonio per limitazioni psichiche o psichiatriche esige, da una parte, l'aiuto di esperti in tali discipline, i quali valutino, secondo la propria competenza, la natura ed il grado dei processi psichici che riguardano il consenso matrimoniale e la capacità della persona ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio... ».

« Il giudice, quindi, non può e non deve pretendere dal perito un giudizio circa la nullità del matrimonio, e tanto meno deve sentirsi obbligato dal giudizio che in tal senso il perito avesse eventualmente espresso. La valutazione circa la nullità del matrimonio spetta unicamente al giudice. Il compito del perito è soltanto quello di prestare gli elementi riguardanti la sua specifica competenza, e cioè la natura ed il grado delle realtà psichiche o psichiatriche, a motivo delle quali è stata accusata la nullità del matrimonio. Infatti, il Codice, ai cann. 1578-1579, esige espressamente dal giudice che valuti criticamente le perizie ».

18. Denique, tandem, cum docti viri in arte medica de hac causa disceptantes convenerint in casu agi de perturbationibus maniaco-depressivis, concludendo hanc potius longam discussionem de principiis juris, volumus solummodo iterare quaedam fundamentalia ex jurisprudentia Nostri S. Fori de hoc morbo, quae Sententia Rotalis iam notavit: a) etsi de existentia et de gravitate huius morbi « psychosis maniaco-depressivae » indubie constet hoc per se ad declarandam nullitatem matrimonii non sufficit. Cum psychosis haec sit natura sua periodica, necesse est examinare qualis fuerit in casu status mentis nupturientis ipso die matrimonii, nec satis est tantummodo ostendere eum post matrimonium mentecaptum fuisse; b) pariter indubium est quod inter perturbationes considerandas praecellunt « distymiae », quia criticam facultatem pressius plectunt, cui maximum obvenit momentum in emissionem consensu: nam ipsius est iudicare et ratiocinari, idest adfirmare et negare, seu iudicia componere ita ut novum iudicium consequenter deducatur. Sed nisi probetur intellectus aciei defectus aut voluntatis debilitas ex morbida constitutione, nimis facile haud deveniendum est ad incapacitatem contra-



hendi asserendam; c) nunc vero prudentiores facti sunt docti viri circa notam « endogenam » istius perturbationis, quae, etsi certa, recto sensu tamen intelligenda est, ne a determinismo quodam psychologico fallamur sicut adnotant H. KAPLAN et B. SADOCK in *Comprehensive Textbook of Psychiatry/IV*, v. 1, Baltimore, 1985, p. 788: « Therefore the long standing controversy that started in the second quarter of this century, still continues: whether the traditional dichotomy between endogenous (autonomous) and reactive (neurosis) depression is justified, as many psychiatrists since Kraepelin have maintained, or whether all depressions are of one type; that is either all endogenous, as some biologically oriented psychiatrists would believe, or all neuro-reactive, as is assumed by some psychoanalysts. A third theory that has gained wide acceptance in recent years postulates that all depressions are distributed on a continuum between endogenous and reactive, with no depression being entirely of one type or the other ».

Qua re, manifestatio symptomatum psychosis maniaco-depressivae non in omni casu concludenter probat existentiam ac effectum morbi endogeni, seu constitutionalis, sed, e contra, indicare possit praesentiam perturbationis causae contingentis reactivae.

IN FACTO. — 19. Coram Nobis est causa quae indubie perdifficilis praesefert tum ex capite aliquantulum implicato tum ex disceptatione acriter inter ambas partes de significatione ac momento plurimorum factorum tum ex consequenti magna mole actorum causae. Iam in prima ac, etiam profundius, in secunda instantia cribrata fuerunt testimonia testium, testium et peritorum. Haud volumus omnia rursus repetere quae tam clare elucebantur in Sententia Rotali secundi gradus jurisdictionis c. Agustoni diei 28 februarii 1984.

Nobis, autem, incumbet notare *caute accipiendas esse depositiones tum actoris tum eius testium*, nam ex tabulis processualibus abunde patet finem principalem actoris in causa proponenda haud fuisse discernere proprium verum statum maritalem, seu invenire veritatem de validitate vel nullitate matrimonii, sed potius obtinere medium quo posset in facie societatis componere relationem suam cum muliere formosa, ei posteriore nata viginti annorum, cuius nomen ac domicilium palam circumferebatur inter amicos et notos.

Idcirco, licet inter Tribunalia competentia ad causam audientem esset Tribunal Matritense, quod fuit tum Tribunal loci in quo partes ambae domicilium habuerant, tum Tribunal loci in quo contrac-

tus matrimonialis initus fuit, cui mulier conventa ac eius testes aequalem commodumque accessum habuerint necnon in quo conventa, usu propria lingua nativa, ius suum defendere potuerit, nihilominus actor, Raphael voluit seligere Tribunal transmarinum quod longe distabat a conventa ac testibus eius et apud cuius territorium actor, tantum, habuerat residentiam non-precariam.

Praeterea, credibilitas actoris haud augetur temeraria postulatio-  
ne nullitatis matrimonii ob aliud caput, seu ob exclusum bonum sacramenti ex sua parte, (caput quod iam in secunda instantia duplici conformi decisione dimissum est) quia tabulae processuales demonstrant actorem, qui apud Tribunal suam intentionem contra indissolubilitatem proprii matrimonii illic asserere voluerit, iam, pluribus transactis annis a matrimonio, in coincionibus publice defendisse dignitatem vinculi matrimonialis eiusque perpetuitatem.

20. Sane, nemo querelet de procedura a Tribunali primae instantiae adhibita nec de aliquo jure defensionis parti conventae negato, nam testes pro et contra thesin actoris ex familiaribus ac parentibus amborum coniugum in iudicium venerunt; re vera, Fernandus, frater conventae, pro thesi actoris certavit dum Sara, soror actoris, necnon Carolus, gener actoris, validitatem matrimonii pro parte conventa strenue defenderunt.

Credibilitas, autem, aliquorum testium actoris videtur periclitari aut ob naturalem relationem dependentiae oeconomicae inter eos ac actorem aut ob pressiones, et quidem oeconomicas quae iudicio pendente actae fuerunt.

Vadimonia testium conventae, autem, haud tantum infensi animi motus patefaciunt, quantum vim ac vocem veritatis.

Qua re, Nos infrascripti Patres convenimus cum Iudicibus Rotalibus prioris Turni, qui concluderunt testes partis actricis exaggerare symptomata difficultatesque, quas pars conventa indubie experta est decursu matrimonii; haec testimonia, vero, aliquantum inflata ac minime cribrata, videntur etiam polluisse conclusiones peritorum qui in causa vocati erant, nam Sententia Rotalis notat: « Eadem investigationes scientiae ... accurate sunt considerandae etiam ad commonstrandum ... levitatem qua periti tum ex parte actoris cum ex officio devenerunt ad suas conclusiones, missis prorsus testium depositionibus (ex parte conventae). Secus enim saltem considerassent influxum quem exercuit indubitanter, in excitanda perturbatione psychica conventae exagitata ratio vivendi actoris cui Margarita sese aptare nullo-

modo valuit. Haec concursio adiunctorum, quam periti spreverunt, eo magis notatu digna est, quia denuntiarunt illam testes theoriam psychologiae vel psychiatriae omnino expertes, ideoque sinceri, nec inquinati ».

21. Etiam si aestimatio iudicialis capacitatis partis conventae assumendi essentialia matrimonii onera seu obligationes ad normam can. 1095 haud facilis sit, tamen tabulae processuales in casu cum sufficienti claritate necnon necessaria certitudine morali Nobis convincunt omnino reici debere thesin de nullitate huius matrimonii ob incapacitatem assumendi onera tamquam *caput autonomum* nullitatis, seu sub schemate iudicio aequiparato capiti impotentiae physicae (i.e. quod pars convent imcapax fuerit assumendi onera matrimonialia quia *obiectum consensus* nullo modo sub dominio suo fuerit).

Nam, imprimis, tabulae processuales demonstrant partem conventam, Margaritam *de facto per viginti et quattuor annos* vitam coniugalem cum actore duxit atque trinam prolem generavit. Igitur, longus convictus coniugalis atque susceptio et educatio prolis iam sat parvi auxilii thesi actoreae est, immo haud parvi momenti difficultatem affert, quia manifestat quandam capacitatem ad relationes interpersonales in ferendo onere communionis vitae coniugalis necnon ad obligationes erga prolem.

Re vera, ipse Fernandus, frater conventae, qui describitur ut « testis clavis » pro actore, fassus est: « Certamente è indubbio che ella ha saputo essere una *madre esemplare*, oltre ad essere una *buona sposa*, mentre mi consta che le sue relazioni con mio cognato Raphael non sono state mai buone... ».

Ita testis Nicolas, qui descripsit exordium problematum inter coniuges: « Io non notai problemi all'inizio del loro matrimonio. Ma quattro anni fa (i.e. anno 1972) è quando ciò ebbe inizio. Noi (Raphael ed io) andammo insieme a Bruxelles, nel Belgio, ed io notai che egli era infedele. In ogni matrimonio tu hai delle dispute, ma noi li vedevamo come una coppia normale. Fu prima della sua (di lei) malattia; lo so dalla bocca di lui. Non so esattamente quando ella divenne ammalata, ma può essere *tre o quattro anni fa* ».

Idem dicit testis Ramon qui ita denuntiat certam fontem exacerbationis morbi mulieris necnon istius naturae reactivae possibilem originaem: « All'inizio il matrimonio andò bene ed esso durò per alcuni anni, fino a che il marito cominciò a guadagnare denaro e cominciò a comprare cose per se stesso, a condurre una vita attiva e

sportiva, che sua moglie non poteva seguire ed in tale tempo fu quando il matrimonio cominciò ad andare male ».

Qua re haud possumus convenire cum perito designato in hac instantia, Dr. Angelus qui parvi momenti faciens capacitatem effectivam Margaritae ad communionem vitae vivendam explicat: « Pensiamo che la convivenza fu possibile perché ... la periziata incontrò nel marito l'appoggio e la sicurezza di cui abbisognava la sua immaturità e necessità di dipendenza », et quod « i comportamenti indicati (seu pathologici?) offrivano intermittenze sopportabili... ». At id genus « auxilii » ex parte actoris nescimus quomodo admitti possit quia actor, iuxta fratrem suum, « ... andava in cerca di soddisfazioni in paesi stranieri, ma non era la malattia di lei che gli causava di essere infedele ».

22. Cum tota argumentatio in hac causa innitatur in affirmatione de *psychosi maniaco-depressiva* partis conventae, necessarium est, proinde, *determinare utrum tempore nuptiarum*, id est die 23 octobris a. 1951, pars conventa Margarita *ob effectus memorati morbi psychici iam incapax tunc fuerit assumendi essentialia matrimonii obligationes*, seu utrum morbus ille sive natura, sive gradu comprobaverit incapacitatem Margaritae tunc tempore praestandi validum consensum.

In primis tamen notandum est prima signa asserti morbi seu « i primi lamenti ipocondriaci del suo processo depressivo, che si è poi rivelato in modo chiaro », sicut legimus in relationibus medicalibus Doctoris Henrici, innotuerunt ipsi « secondo l'informatore » (seu iuxta narrationem actoris) *vertente anno 1968*, id est septendecim annis post nuptias.

23. Quibus praemissis, infrascriptis Patribus haud probatum esse videtur conatum retroducendi gravia symptomata asserti morbi in tempus celebrationis nuptiarum. Nam quoad peritias hucusque exartatas nihil addere habemus claris aestimationibus sententiae coram Agustoni, quae optime illas examinavit in suis praemissis seu « factis probatis » vel « probandis », quibus innituntur. Etenim periti vel medici-testes qui multum instant in indolem « endogena o ciclotimica » *psychosis maniaco-depressivae*, potissimum vero *in originem hereditariam*, « fere in abstracto », sicut notat sententia c. Agustoni, retrorahunt gravem conditionem psychicam partis conventae periodo praenuptiali et concludunt pro eius incapacitate psychica ad matrimonium sub adpectu incapacitatis assumendi essentialia matrimonii onera.

Ita censent: Dr. Henricus; Dr. Fernandus; Dr. Carolus, praesertim vero Dr. Ludovicus et Dr. Angelus.

24. Sed haec « retroactivitas » gravis conditiones morbosae partis conventae ad tempus nuptiarum, salva competentia memoratorum medicorum, minime convincit.

Nam et recens peritus in nostra instantia designatus, Dr. Angelus, recurrit ad notiones theoricarum seu ad « sintomi psychici e primordiali », ad « una personalità prepsicotica » et magis praesumit quam ex actis probatas invenit « distimie tristi et euforiche » partis conventae ante celebrationem nuptiarum. Iam age solum in unum conveniunt omnes — ut dicant — ab initio fuisse ad summum praedispotionem quandam, non vero patentem deordinationem.

25. Quapropter infrascriptis plene fundatae videntur conclusiones peritorum, qui morbum partis conventae tantum in tempus postnuptiale collocant, id est « Le psicosi maniaco-depressive che soffrì la signora Margherita e che *cominciarono dopo il suo matrimonio...* », prout refert Dr. Raphael, cui etiam concinit Dr. Alphonsus: « ... *ad una data molto posteriore al suo matrimonio, senza che si evidenziano antecedenti psichiatrici in lei stessa...* ».

26. Concludimus, proinde, nullibi probatum esse conventam tam adfectam fuisse abnormitate gravi ac praecedenti matrimonium, ex qua tunc posset haberi ad nuptias incapax. Etiam si Margarita in temporibus recentioribus passa est deordinationes quandoque graviores ita ut in nosocomium intrudi debuisset, nihilominus illae eadem gravitate non comprobantur tempore matrimonii neccum initio matrimonii necessario connexae quia molestiae a marito inflictae potuerunt eandem penitus conturbare. Periti, cum directe et praecise quaerunt infirmitatem mulieris, eam, sicut omnes personas, in pluribus deficientem invenerunt; sed haud sufficienter pondus novissimae vitae coniugalis in actualem mulieris statum et difficultates explicant, nec accurate pandunt iter quod ex quadam, si quae fuit, initiali deordinatione usque ad hodiernum statum evolvebat.

Antecedentia, seu praesentia saltem tempore nuptiarum, ac gravitate perturbationis psychicae minime probata, nequaquam asseverare possumus cum necessaria certitudine morali conventae deficere capacitatem validum ac effectivum consensum matrimonialem praestandi.

27. Quibus omnibus tam in iure quam in facto supra expositis atque sedulo cribratis, Infrascripti Patres Auditores de Turno, actis

omnibus una cum appellata sententia expensis, proposito dubio respondent: « *Negative* » seu « *Non constare de nullitate matrimonii, in casu, ob incapacitatem mulieris conventae assumendi et adimplendi onera matrimonialia essentialia* ».

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et ministris Tribunalium, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificent omnibus, quibus de iure, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, in sede Tribunalis Apostolici Romanae Rotae, die 23 junii 1988.

Joseph M. Serrano Ruiz  
Antonius Stankiewicz  
Kenneth E. Boccafola, ponens

(*Omissis*).



TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA - *Brounsvilensis* - Nullità del matrimonio - Incapacità di assumere - Sentenza definitiva - 1° luglio 1988 - Doran, Ponente (*).

**Matrimonio - Difetto di consenso - Incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio - Caratteristiche - Vera e grave, impossibilità - Antecedente - Perpetua.**

*Affinché il consenso sia viziato da cause di natura psichica, deve esistere una vera e grave incapacità di prestare i diritti matrimoniali, per la cui dimostrazione non è sufficiente l'esposizione delle difficoltà che nascono in ogni matrimonio. Deve essere antecedente, tale da impedire la traditio iuris al momento della celebrazione del matrimonio. Altrimenti si tratterebbe di divorzio più che di invalidità. Deve, infine, essere perpetua o insanabile, che non possa cioè essere curata con mezzi ordinari.*

(Omissis). — SPECIES FACTI. — 1. Die 27 mensis Augusti anno Domini 1955 *D.nus Robertus*, vir actor in causa, Catholicus, cum vigesimum aetatis annum ageret, duxit in matrimonium *D.nam Ioannam*, mulierem conventam, tunc acatholicam baptizatam, quae vix decimum octavum aetatis annum agebat. Partes matrimonium rite inierunt in ecclesia paroeciali S. Thomae Aquinatis, apud Universitatem Novi Mexici in urbe Alboquercensi, in forma Catholica cui vir adstrictus est, cum dispensatione super impedimentum mixtae religionis, mulier cum esset assecla alicuius communitatis acatholicae quae appellabatur « E.C. ».

2. Duo iuvenes sese cognoverunt dum condiscipuli erant in schola media, amicitiam foventes ob voluptatem communem gymnicas exercitationes disponendi saltandique. Actor erat tribus annis natu maior quam conventa. Cum primum perfecit conventa curriculum scholae mediae suum, dum actor adhuc conficit studia universitaria, partes statuerunt nuptias, post amicitiam quae duraverat tres circiter annos et sponsalia quinque menses, aegre tolerantibus genitoribus conventae ob partium iuventutem, reluctantem matrem actoris ob diver-

---

(*) Vedi nota alla sentenza c. Boccafola del 23 giugno 1988, a pp. 139-143.

sitatem religionis inter easdem. Viri familia enim erat Catholica et mater haud probabat propositum matrimoniale partium, quoniam puella erat acatholica (quamvis novem annos post nuptias, anno 1964, se convertit ad fidem Catholicam).

3. Convictus coniugalis initio fuit felix, recreatus est quattuor filiis, et perduravit septem et viginti annos cum dimidio absque separationibus, non tamen sine difficultatibus. Mulier enim aegrotationem depressivam, uti aiunt, passa est primum post partum et subire debuit quasdam volventibus annis commorationes apud valetudinaria, congruas curationes a medicis continuo accipiendas, blanditias ex parte mariti et filiorum.

4. Pedetemptim maritus, lassatus ob omnia haec quae erant attendenda, defatigatus ob curam uxoris necnon filiorum quam opinabatur nimiam, ob morbum uxoris quasi intractibilem seu, uti dicunt, « chronicae naturae », desperatus, miser, in deditionem suis ipsius tandem venit. Quaerebat amicitias extra domum maritalem; quas quidem inveniebat etiam cum aliena muliere.

5. Partes se seiunxerunt mense Februario 1982, et divortium quod vocant civile petierunt mense Maio eiusdem anni. Die autem 7 Iulii eiusdem anni actor supplicem tradidit libellum Tribunali Austiniensi, accusans suum matrimonium invaliditatis ob « incapacitatem extruendi communionem interpersonalem requisitam ad communitatem totius vitae instaurandam » seu anglice: « Inability to build the interpersonality required for a community of conjugal life ». Idem Tribunal autem actorem monuit actionem ad declarationem invaliditatis matrimonii obtinendam paulisper saltem differre debere ob magnum numerum causarum antecedentium. Priusquam denique libellum accipere posset Tribunal Austinense, actor transtulit domicilium suum in diocesim Brovnsvillensem, ubi instauravit petitionem ad nullitatis decretum obtinendam. Licentia Tribunalis Austinensis petita et obtenta, Tribunal Brovnsvillense instruxit causam. Instructio iudicialis concredita est, die 7 Octobris 1982, advocatae religiosae quae eodem fungebatur munere pro actoris amasia cum ista quaesivisset propriam causam nullitatis matrimonii coram Tribunali Brovnsvillensi. Imperavit actor suae advocatae ut acceleraret, quoquo celerissimo modo, processum ad solutionis vinculi coniugalis declarationem obtinendam ob oeconomica negotia quae promovere debuit celebraturus novum cum amasia coniugium. Maluit autem actor sua com-

moda oeconomica prosequi, unde, die 29 Novembris 1982, pars conventa Tribunali nuntiavit maritum attentasse novum matrimonium civile cum amasia.

6. Causa secundum normas speciales quibus fruebantur tribuna-  
lia ecclesiastica Statuum Foederatorum Americae Septemtrionalis  
tractata atque definita est a iudice unico, intervenientibus ac discep-  
tantibus in aula Vinculi defensore ac patrono actoris. Sententia affir-  
mativa data est die 16 Decembris 1982 statim post disceptationem  
causae coram Episcopo, Iudice, Defensore Vinculi et Advocato habi-  
tam, et Vinculi Defensor extemplo ad superius Tribunal S. Antonii  
appellavit, quod, servatis normis M. P. « Causas Matrimoniales » da-  
tis (art. 8, § 3), per brevius examen decisionem primi gradus ratam  
habuit decreto diei 2 Iunii 1983. In processu ratihabitionis, Defen-  
sor Vinculi Tribunalis appellationis, non obstantibus rationibus ex  
parte mulieris conventae allatis, declaravit sese concinere cum sen-  
tentia Tribunalis primi gradus.

7. Conventa suo freta iure inter fatalia gravamina adversus la-  
tas decisiones ad N. A. T. admovit atque intra mensem argumentis  
suffulsit. Die autem 2 Decembris 1983 Patres Turni iudicantis de-  
creverunt recursum conventae esse admittendum, ideoque causam in  
tertio iurisdictionis gradu esse videndam. Heic, patronis ex officio  
utrique parti datis, denuo dubium est concordatum sub formula:  
« An constet de matrimonii nullitate in casu, ob incapacitatem relati-  
vam assumendi onera coniugalia essentialia ex parte mulieris conven-  
tae ». Munus Ponentis evecti ad archiepiscopalem dignitatem alteri  
commisum est. Conaminibus obtinendi examen conventae peritiale  
ad nihilum recidentibus, obtenta autem et publicata peritia super ac-  
tis facta, visis restrictis patronorum partium et animadversionibus S.  
Vinculi Defensoris, nobis curae est dubio respondere.

IN JURE. — 8. Ex doctrina Concilii Vaticani Secundi, matrimo-  
nium, quod definiri potest « intima communitas vitae et amoris co-  
niugalis, oritur cum coniuges actu humano sese mutuo tradunt atque  
accipiunt, nam ita paciscuntur foedus coniugii consensu personali et  
irrevocabili (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 48). Hoc contractum seu pac-  
tum seu foedus matrimoniale describitur a Romano Pontifice tam-  
quam « amoris coniugalis foedus vel conscia ac libera electio, qua vir  
ac mulier in se recipiunt vitae amorisque communitatem intimam, a  
Deo ipso praestitutam » (*Familiaris Consortio*, n. 11 versus finem).

Vocibus « actus humanus » et « consensus personalis » et « conscia ac libera electio » nil aliud dicitur quam matrimonium instaurari posse ab omnibus et solis illis qui facultatibus coordinatis intellectus et voluntatis ita id aestiment ut ipsum coniugium volentes cognoscant et cognoscentes velint. Quapropter lex nostra ait, in canone 1095 C.I.C.: Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1) qui sufficienti rationis usu carent; 2) qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda; 3) qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent.

9. Electio conscia, ut sit et fiat, pro concessio sumit intellectum speculativum non ignorare « matrimonium esse consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua sexuali, procreandam » (cfr. can. 1096, § 1; « Haec ignorantia post pubertatem non praesumitur » uti dicit secunda eiusdem canonis paragraphus). Sane, nupturiens qui non noscit has notas explicitae, quibus matrimonialis contractus innotescat, minime consensum dare potest. Scientia autem « circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem » (can. 1099) non requiritur, nec scientia de cunctis aliis postulatis ad matrimonialem contractum integrandum.

Dein, ut habeatur electio libera, exigitur ille « consensus personalis », actus nempe voluntatis, « quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium » (can. 1057, § 2). Cum illud « sese mutuo tradere et accipere » amplectatur summam onerum quae contractus matrimonialis essentiam constituunt, voluntas ea omnia assumere debet, saltem implicitae, quatenus verum matrimonium quis contrahere vult.

Tandem, qui nuncupari possit « actus humanus » sensu integrali, deliberatus, id est cum deliberatione, versetur oportet circa has nuptias hic et nunc in concreto ineundas. Absque enim hac deliberata consideratione, haberi nequit consensus liber, de quo antea. Cui deliberationi succurrunt simul facultates tam cognoscitivae quam appetitivae, et imprimis intellectus practicus, accedentibus quidem aliis personalitatis elementis. Causae quae ad decisionem faciendam valere possunt antea colligebantur. Collatio dein instauratur inter ea quae matrimonium promovent atque alia, si quae sunt, ab eo dehortantia. Quae collatio fit ope ipsius facultatis criticae. Denique, cunctis libratis et ponderatis, ubi intellectus aestimat coniugium suscipi

debere, voluntas id eligit. Qui processus quo consensus matrimonialis praestatur describitur in *Summa Theol.* I, q. 83, a. 3; I-II, q. 9, a. 1; SANCHEZ, *De S. Matrimonii Sacramento*, L. I, disp. 8, n. 3, coll. cum n. 5.

10. Uti docemur in una c. Pinto: Ut psychica incapacitas assumendi onus iuris ad vitae consortium vel sensu generico (quoad cuncta bona), vel sensu specifico (quoad bonum coniugis, in mutua essentiali integratione psycho-sexuali consistens) verificetur, haec requiruntur:

1) Pathologica abnormitas unius vel utriusque nupturientis vi cuius facultate libere disponendi de formali essentiali matrimonialis consensus obiecto totaliter vel partialiter privetur...

2) Ut praefata abnormitas tam gravis sit ut comparti vel sibimet totius vitae consortium intolerabile reddat, quin abnormis nupturiens hoc impedire valeat, quippe quod a sua voluntate non pendeat, deficiente libertate. Huiusmodi enim conditio post matrimonium orta a vitae communione excusat, quatenus pars « saevitiis vitam communem nimis difficilem reddat » (can. 1131, § 1); practice vero coniugali consortio finem imponit, ubi causa perpetua est. At, si momento matrimonii praefata conditio iam exsistebat, ita ut, saltem hypothetice, matrimonii naufragium praevideri possit, nupturiens ille incapax est se obligandi ad totius vitae consortium. Tunc enim, attentis legitis psychologicis, non agitur de mera magna difficultate, sed de vera impotentia quae matrimonium dirimit (cfr. TH. SANCHEZ, *De S. Matrimonii Sacramento*, L. VII, disp. 92, n. 6).

3) Ut eadem abnormitas matrimonii celebrationem antecedit, quia aliter non de nullitate sed de divortio ageretur. Antecessio verificatur in perturbationibus personalitatis. Huiusmodi enim affectivae anomaliae, in praxi psychiatricae saepius occurrentes, gravius quam neuroses interpersonales relationes pessumdantes, iam in adolescentia, vel etiam prius, plerumque manifestantur, in aetate adulta perseverantes, ut deinde decrescant. Illarum autem causae possunt esse geneticae, constitutionales, ambientales, culturales vel maturationis processum laedentes. Nec ipsarum diagnosi fieri valet nisi ubi constet anomaliam esse habitualement (episodica non sufficit) atque notabiliter deteriorantem (cfr. Am. Psych. Ass. - DSM III, p. 305; H.I. KAPLAN-B.J. SADOK, *Modern synopsis of comprehensive textbook of Psychiatry*, III, 1981, pp. 474-477).

4) Praefatae abnormitatis insanabilitas. Etiam sanabilem impotentiam dirimens impedimentum constituere nuper ostensum est...



Sed hoc cum de vera impotentia iam certo constat, quatenus organicum sit vel functionalis ex causa inamovibili. Cum autem de impotentia psychogena agitur difficile admodum vera impotentia ab apparenti discernitur et experimento locus datur usque ad certitudinem obtentam (cfr. X, 4, 15, 7). Accedit quod psychotherapia familiaris utilis demonstratur in medendis « nevrosi, disturbi caratteriali ... è particolarmente efficace per alleviare le condizioni in cui la lotta attuale coi conflitti interpersonali della famiglia influisce fortemente sul modo di affrontare i conflitti intrapsichici » (N.W. ACKERMAN, « Psicoterapia della famiglia »: S. ARIETI, *Manuale di psichiatria*, 3 [1970], 1720) (decisio diei 12 Februarii 1982, S. R. R. D. vol. 74 [1982]: pp. 67-69).

11. Aliis igitur verbis, secundum probatam H. A. T. iurisprudentiam, ut consensus vitietur ob causam naturae psychicae:

A) Incapacitas esse debet vera et gravis tradendi iura matrimonialia, ad quam demonstrandam porro minime sufficere valent recitationes difficultatum quae in omni matrimonio oriuntur. Summus quidem Pontifex Auditores H. A. T. alloquens die 6 Februarii anno elapso clarius loqui nequit quam cum dixit: « Per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo la *incapacità*, a non già la *difficoltà* a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio. Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono aver trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione, oppure non aver accettato i limiti inevitabili ed i pesi della vita coniugale, sia per blocchi di natura inconscia, sia per lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana, sia, infine, per deficienze di ordine morale. Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente » (*L'Osservatore Romano*, 8 febbraio 1987, p. 5).

Sicut etiam in una c. De Lanversin notatur: « Ut autem iudex matrimonium irritum declaret ob incapacitatem nupturientis emittendi liberi consensus ac assumendi sibi obligationes coniugio proprias, concludentibus argumentis constare debet tempore nuptiarum morbidam affectionem, adeo gravem fuisse ut rectam operationem intellectus vel voluntatis praepederit in iudicando vel eligendo » (decisio diei 20 Ianuarii 1981, S. R. R. D. vol. 73 [1981]: p. 25).



B) Illa vera incapacitas gravis debet esse antecedens, impediens quominus fiat iurium traditio cum matrimonium celebratur. Aliter fieri sermo debet potius de divortio quam de invaliditate. Sollerter dicitur in una c. Parisella: « Cuiuscumque generis sit psychica abnormitas, ex qua coniugalia onera assumendi incapacitas derivetur, concludentibus argumentis constare debet eam antecedentem esse, seu psychicum contrahentis statum, saltem ad nuptiarum celebrationis temporis momentum pertinere; eiusque gravitatem id genus esse ut iure conici possit nullam affuisse coniugalia onera assumendi capacitatem » (decisio diei 21 Februarii 1978, S. R. R. D. vol. 70 [1978]: p. 75; cfr. una c. Bruno diei 17 Novembris 1978, *ibid.*, p. 485; cfr. etiam una c. Pompedda diei 19 Februarii 1982, S. R. R. D. vol. 74 [1982]: p. 90).

C) Illa vera gravis incapacitas antecedens debet esse perpetua, seu insanabilis, quae corrigi nequit scilicet ordinariis mediis adhibitis. Uti ait Sanchez (*op. cit.*, L. VII, disp. 92, n. 2): « Qui enim in praesenti non est solvendo, cum tamen sit spes fore in futurum, potest ad solvendum obligari ».

12. Cum alicubi altercentur et blaterent aliqui negligenter, quidem inconsiderate immo audacter terminos ad diagnoses, indicia, morbos significandos, desumptos indiscriminatim aliquando ex altis laudatis psychiatriae et psychologiae scientiis, saepe autem ex scriptis pseudoscientiarum et rumores differentium et dissipantium, iterentur oportet cautiones sapientiores sequentes in causis huiusmodi ponderandis: [1] « Leviter admittendae non sunt abnormitates adeo graves quae libertatem partis laedant praepediantque, ne spatium fiat opinionibus, quae, diversis sub nominibus faveant determinismo psychologico. Respuenda quoque est sententia ad quam proportionatus consensus eo usque extendi debet, ut etiam ignoti futuri adiuncta extraordinaria aestimari valeant, ita ut, si pars iisdem obsistere nequeat, non apta declaretur ad onera sustinenda iugalia ex quadam debilitate personalitatis quae perfertur usque ad tempus praenuptiale » (decisio c. Agustoni diei 17 Maii 1980, S. R. R. D. vol. 72 [1980]: p. 404). [2] « Ne sententiae pro nullitate matrimonii ex incapacitate onera coniugalia adimplendi propter morbum vel abnormitatem psychicam adeo vagae eveniant ut cuncta amplectantur conubia quae infelicem nacta sint exitum, necesse est in ipsis aperte significari de quo tandem onere disputetur et, hoc patefacto, cur morbus vel abnormitas de qua agitur impedivisse iudicetur quominus onus illud

adimpleri posset. Secus periculum est ne in compluribus casibus declarationes nullitatis matrimonii nihil aliud sint quam divortia alieno vestitu personata » (decisio c. Egan diei 14 Ianuarii 1981, S. R. R. D. vol. 73 [1981]: p. 13).

13. Ad psychosim « maniaco-depressivam », uti loqui solent, quod attinet, haec N. A. F. iurisprudentiae principia notatu digna sunt: « Ubi *de psychosi maniaco-depressiva* agitur "il quadro sintomatico si limita alla sindrome fondamentale maniacale e melanconica. È noto che l'una è costituita dall'euforia, che facilmente passa all'irritazione, della elevata coscienza di sé, dalla fuga delle idee, dalla logorrea, dall'affaccendamento; mentre l'altra si manifesta con depressione dell'umore, *taedium vitae*, sentimento di insufficienza, rallentamento del corso del pensiero, inibizione psicomotoria, difficoltà nel prendere decisioni, strutturazione dell'ideazione in senso depressivo... Possono anche mancare dei sintomi ritenuti essenziali... Nella melanconia si può constatare la depressione dell'umore, dalla quale poi potranno prendere origine le idee di inferiorità, in assenza di inibizione ideativa e motoria" (K. LEONARD, *Aufteilung der endogenen Psychosen*, 1966, versio ital., p. 11).

« Cum psychosis haec sit "basata essenzialmente su di una alterazione della sfera affettiva, che decorre in fasi separate di più o meno lunga durata, le quali si esauriscono come tali, ma spesso si ripetono e talora diventano anche croniche"; ad potestatem agendi comprobendam semper necesse est "precisare in quale fase si trovasse il soggetto nel momento che interessa il procedimento giudiziario". "È caratteristica essenziale per tutti i maniaco-depressivi veramente *puri* il fatto che i pazienti si presentano come anormali essenzialmente nell'affettività e nella volontà. Anomalie si hanno di regola anche nella ideazione, la quale è improntata allo stato affettivo del momento". "Nel valutare l'imputabilità dei maniaci e degli ipomaniaci si dovrà prendere in considerazione specialmente il particolare comportamento della volontà di questi soggetti ... caratterizzato da eccessiva facilitazione nella formulazione dei motivi, da un rapido cambiare del punto dell'attenzione e da una inevitabile esclusione dei contro-motivi" (C. FERRIO, *op. cit.*, II, pp. 1916 e 1922).

« Quia in morbo hoc "le due fasi possono susseguirsi, oppure presentarsi intervallate da periodi di normalità anche di anni" (V. M. PALMIERI, *Medicina forense*, II, 1965, p. 864), id ob oculos haberi debet quod etiam in sic dictis "intervalli normali" (non vero "in-

tervalla lucida", psychiatrice nuncupata, quae solummodo deprehenduntur in statibus confusionalibus senilibus vel arterioscleroticis), "specie dopo una persistenza alquanto lunga della malattia, in molti si palesa una chiara labilità emotiva... In coloro che vanno periodicamente soggetti a fasi maniacali, spesso in tali intervalli si afferma un temperamento appunto maniacale che si mantiene a un modesto livello". Insuper, post eventum maniacum "il miglioramento si fa strada a poco a poco, non senza oscillazioni" (M. BLEULER, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1969, versio ital., pp. 510-511).

Attentis igitur iurisprudentia N. A. T. necnon iis quae supra exposita sunt, haec tenenda videntur: Etsi de exsistentia et gravitate psychosis maniaco-depressivae certo constat, hoc per se ad declarandam matrimonii nullitatem non sufficit. Constare insuper debet vel matrimonium celebratum esse incidente phasi aut maniacae aut depressivae, vel, si extra illas, aegroti discretionem esse ita perturbatam ut ad absurdam decisionem matrimonialem pervenerit, aut quia officia essentialia haud sufficienter aestimavisset, aut quia nuptias celebraret in adiunctis quibus rationabiliter id facere non posset. Cfr. S. R. R. coram Heard, 8 Ianuarii 1959: S.R. *Rotae Decis.*, vol. 51, pp. 1-9; coram Lefebvre, 9 Maii 1959: *ibid.*, pp. 244-251; coram Pinna, 21 Martii 1969: *ibid.*, vol. 61: pp. 173-184; coram Bejan, 7 Februarii 1968: *Monitor Ecclesiasticus*, 1968, pp. 654-656 ». (c. Pinto, 28 Octobris 1976: SRRD vol. 68 [1976]: 384-387).

14. Venit illud ponderandum etiam ex una c. De Jorio: « Probe novimus personalitatem psychopathicam, quam vocant, esse quid natura ingenitum et ideo eam ferri a primo ortu. At non est quid immutabile prorsus, uti merito animadvertit Schneider: "Nello sviluppo abnorme di una personalità, distinguere la parte che è propria della reazione all'Erlebnis è un quesito, da cui non si può sottrarre... La personalità, impiantata sulla base costituzionale, si dispiega tramite i suoi avvenimenti vissuti. Gli avvenimenti vengono dalla personalità scelti, afferrati, inclusi, fusi secondo il particolare *valore e significato* che essi hanno per la persona stessa. Essi vengono in tal modo, proprio sulla base della personalità, ad assumere significato di bene e di male, di tormento o di consolazione, per quella stessa personalità, *contemporaneamente* per altre o anche *soltanto* per altre. Non si può dire che la personalità s'imbatta nei suoi « avvenimenti » come un ragno, che s'imbatte in un sasso, che gli blocca la strada e lo devia: (KURT SCHNEIDER, *Psicopatologia clinica*, trad. it. di Bruno Callieri,

Firenze, Sansoni, 1966, p. 26). Cum quidam peritus asseveraverit Antonium affectum esse « depressione endogena », alii virum conventum gravari psychosi « maniaco-depressiva », nos hic quaedam ex iurisprudencia recolenda censemus de psychosi « maniaco-depressiva », quae coniungi censetur cum « fond depressive permanent », si hic certo tempore ingravescat (EY-BERNARD-BRISSET, *Manuel de Psychiatrie*, Paris, 1974⁴, p. 260).

« Vim huius psychosis in consensu matrimoniali irritando plus aequo extenuasse videtur una *Romana* c. Lamas, diei 12 Aprilis 1956... Magis perspectum habere profectum doctrinae psychiatricae hac in re nobis videtur R. P. D. Anné, qui iam in una *Neo-Eboracensi*, diei 7 Aprilis 1965, scribebat: "Aliae quoque mentis perturbationes, v.g. psychosis maniaco-depressiva, hysteriae, necnon quaedam nevroses gravissimae, capacitatem iuridicam tollere possunt". Sed continuo (immediatamente) admonebat: "dummodo vere graves sint et agatur de actu perdurantibus accessibus posito" (*S. R. Rotae Decis.*, vol. 57: p. 349, n. 3) » (decisio diei 17 Novembris 1976, *ibid.*, vol. 68 [1976]: pp. 431-432).

IN FACTO. — 15. Patres Turni parti conventae novam concesserunt causae propositionem: « cum morbi [qui est allegata causa incapacitatis mulieris] natura et exsistentia a nulla peritia medica, in spretum legis, explanata ac confirmata sit; cum testificale argumentum haud congruere videatur cum conclusionibus ad quas Tribunalia utriusque gradus pervenerunt; cum minime incertitudo quam disceptantes causam in aula patefecerunt circa proposita argumenta elisa sit in prima instantia; cum nihilominus Tribunal appellationis inferioris curae sententiam incurante ratam habuerit; cum plura adiuncta, utpote diuturna vita communis partium quadruplici prole recreata, motiva actoris urgendi a iudice ecclesiastico propitiam sibi decisionem, inhonesta ratio agendi Roberti qui, pendente hac causa ab ipso promota, civile cum amasia matrimonium attentavit, et alia huiusmodi, nullo modo aequo lance fuerint librata, sed potius parvipensa ».

Apud anglice loquentes adagium est: « Well begun is half done ». Ab initio autem haec causa male tractabatur, nullius conscia culpa certo. Et quod male incepit rarius bene concluditur. In causis autem matrimonialibus bona conclusio, saltem bono totius Ecclesiae Christi considerato, non est semper declaratio invaliditatis, nec quidem sententia pro vinculo, sed est recta veritatis comprobatio secun-

dum ordinem processualem ab Ecclesiae lege stabilitum, servata omni celeritate debita.

Adversus autem hanc inquisitionem sanctam ad veritatem eruendam aliquibus in locis militant plura. Imprimis, notari debet « mentalitas divorcista ». Ubi enim florent societates pluralisticae, matrimonium aestimatur tamquam aliquod bonum, iustum, institutum a societate in adiumentum communitatis, sed minime sanctum, unitate et indissolubilitate praeditum, perpetuum, ne dicamus sacramentum. Ubi praevallet talis mens, impulsus divortium quaerendi in causis naufragii maritalis est fortior: ut remedium est simplex, velox, pretio vile, vindex. Ubi societas etiam in moribus aliquantulum deicitur, populus paulatim viribus privatur quibus se opponat huic proclivitati seu inclinationi, quae ceterum ita placet maiori populi parti ut iniquo animo ferant doctrinam Ecclesiae, quam teneant nimis antiquatam, exigentem, strictam, « insensitivam » et apud Catholicos — cheu! — « parum pastorem ». Nec contra huiusmodi animum valent multum presbyteratus adeo imminutus, episcopatus adeo defessus eorum qui defensuri fidem nesciunt quomodo se armis instruere hauriendis ex iugi Magisterio.

Deinde, alicubi invalescebant inter Concilium Vaticanum Secundum actum et Codicem Iuris Canonici Recognitum promulgatum, varias ob rationes, contractiones et resecationes processuales in modo tractandi causas matrimoniales. Qui fecerunt processus compendiosos ardentem voluerunt restringere molestias et moras et dilationes et incommoditates ut refulgeret in Ecclesiae tribunalibus diocesanis iustitia melior, acutior, sagacior, credentes et quidem aequae iustitiam dilatam esse iustitiam denegatam. Sed aliqui ita processibus compendiatibus uti sunt ut ipsum ius processuale Ecclesiae periclitaretur et iura singulorum in periculo versarentur et, quod peius erat, fiducia fidelium de iustitia in Ecclesia nutaret et quateretur. At quod pessimum erat, processus matrimonialis, ut videtur, ibidem cessavit habere suum ut finem veritatem eruendam, et coepit dirigi unice ad « liberationem » partium declarandam. Iuris processualis abusiva abbreviatio etiam nutrit quendam indiligentiam seu incuriam, quibus ea quae erant ad valorem processus coarctabantur et quae ad « meram » legalitatem ommissa, omnia ordinabantur ad pastorem celeritatem pastoralis ratione accelerandam. Et cum saepius legis canonicae processualis ignari confunderent res ad valorem valentes cum rebus ad liceitatem, non raro quae necessaria sunt ad validitatem processus omiserunt, sedulo servantes alia parvipendenda. Adhuc, tribunalium



administri assuefacti sunt qui aestimarent normas iuris processualis tamquam merum formalismum seu legalismum prorsus absonum a vero sensu pastorali, obliuiscetes tamen huius veri: iuris denegationem impune uni tantum factam viam sternere ad omnium iura impunissime conculcanda.

Sed ignari illi florebut quamdiu adamussim ubique non seruantur canones 1420, § 1, 1421, § 3, 1435, donec quicumque iudicant causas aut iustitiam promovent aut vincula defendunt in Ecclesiae tribunalibus praediti sunt consentanea institutione in scientiis canonicis, de qua fidem faciunt aut tituli academici cum profectu impetrati aut licentiae a competenti Apostolicae Sedis dicasterio rite concessae.

Ne autem plus aequo prosternantur aut castigentur tribunalia apud dioceses sive minores sive pauperiores sive sacerdotum penuria afflictae. Non raro enim sedes caret opibus necessariis ad tribunal recte erigendum et sustinendum. Melius manus absteineatur ne ibi tribunal condatur; quinimmo res deferatur ad superiorem ecclesiasticum competentem, qui congruenter decernere debeat hac in re. Quaestio non est tantum oeconomica. Nonnumquam dioecesis est amplitudine adeo vasta ut communicationes et itinera inter loca sint difficillima, et numerus sacerdotum quae forsitan satis sit viso numero fidelium minime sufficiat pro extensione dioecesis territoriali. Interdum unicuique sacerdoti dantur plura munera quae componi inter se non possunt. Sacerdos qui regit duas tresve paroecias quae longe inter se distant nequit simul munere fungi vicarii iudicialis aut iudicis aut defensoris vinculi aut promotoris iustitiae. Bona voluntas nequit mederi cordi diviso aut menti distractae inter plura munera sibi repugnantia. Quandoque porro sacerdotes qui in tribunalibus operantur muneribus funguntur heroico modo, contententes facere quod fieri nequit.

Quidquid id est, Tribunalis administri hanc causam tractaturi modo prorsus singulari egerunt. Actoris enim supplex libellus Tribunali Brovnsvillensi exhibitus nullam fecit mentionem de capite nullitatis allegato. Tabulae processuales non includunt documenta citationis partium et defensoris vinculi. Nec, quantum scire possumus, contigerunt sive litis contestatio sive dubii concordatio. Iudex non statuit ut examen peritiale partis conventae fieret, nec saltem exquisivit peritiam super actis causae. Tribunal decrevit nec publicationem actorum ne conclusionem in causa. Certo supra memoratae omissiones tribui nequeunt malae fidei. Sed haec causa, in qua matrimonium ac-



cusatur de nullitate ob incapacitatem mulieris conventae assumendi obligationes essentielles matrimonii propter mentis morbum, est sat implexa, cuius instructio et definitio poscunt cognitiones et processiones quam praecisas et peracres. Matrimonium viginti et septem annorum cum dimidio, quattuor filiis ditatum, nequit declarari nullum propter frustrationem unius partis, et explicationem de mentis morbo factam per meram evocationem quam dicunt telephonicam. Procul absit.

16. Argumentum ex testimoniis exiguum est, et ad sustinendam actoris thesim prorsus debile. En quae dicuntur:

A. Deposuit *Robertus actor*:

1) « As I look back and with what I know now I would say that my wife did have some latent emotional problems ». « Wife suffered emotional illness. Treatment began in November 1956 and has continued up to the present time. Joann is diagnosed as manic-depressive ». « My wife has used drugs extensively for years although prescribed ». « She attempted suicide many times ».

2) « We also intended to have children and did have one. This should be changed to read that we did in fact have four, one of which will be a minor until Oct. 27, 1982... She attempted suicide many times. The word *many* should be deleted. She did attempt suicide but certainly not many times ».

3) « Excellent marriage until 1956 when Joann experienced severe nervous breakdown associated with birth of first child. Marriage became very difficult until 1964-68 when it became unbearable. Wife diagnosed as manic depressive. Marriage ended up with me babysitting a mentally ill person with the full scale of unpleasantness... Wife was diagnosed as manic, was outpatient of state hospital. Received and continues to received treatment. Four children provided the incentive to remain. They held it together... ».

B. Testis *Norman, actoris frater*: « At the birth of their first child, Joann had serious mental and emotional problems ». « She had no interest in the child and had to receive care from a state hospital for the emotionally disturbed ». « Robert had spent most of their married life trying to get Joann help for her emotional problems. This appeared to be a one-way street. This was a drain on Robert, both emotionally and spiritually ». « She is not emotionally stable and has not been for several years. She approached responsibilities

in a childlike manner. Her emotions vary from deep depressions to extreme highs ». « They were unable to set long-term goals and had to live a life of day-today emotional problem solving ». « Joann was not rational enough to respond to talking or solving problems ». « All of their marriage [they were able to live with each other's inadequacies and shortcomings]. They appeared to be leading a normal life. They kept their problems to themselves and not in public ». « I feel they would stick out the marriage no matter how unhappy they were. Robert was raised a Catholic and a civil divorce was always considered out of the question. If she had not filed for divorce and divorced Robert they would still be in an unhappy marriage situation ».

C. Reverendus Dominus *Donaldus*, *testis ab actore*: « Robert and Joann seemed to me to be very aggressive people, but in their own lives and in the lives of their children. It seemed to me that they pushed their children very hard to excel in all fields, particularly in athletic competitions. In itself there is no problem about challenging one's children to excellence, but I wondered early on if this extreme external aggressiveness did not cover up for a lack of development of the internal relationship between this couple... » « I noticed extreme alterations in Joann's moods — from euphoria to rather deep depression — this turns out to be because she was on Lithium for diagnosed mental illness; her body could only tolerate the drug for certain period, then, in order to prevent renal failure, she had to quit the drug for a period and the cycle would repeat itself. Robert apparently spent large sums for medical expenses for her and his whole financial situation apparently became very precarious — in the process he became more frustrated (understandably so) ».

#### 17. Contra thesim actoris tamen stant:

A. *Joann*, *mulier conventa*: « It [negative feelings about the marriage] began around 1979 » ... « At first I was very confused. I didn't understand what was happening to us. I had had three bouts of depression earlier in our marriage, but by 1969, with proper medication, this problem was no longer a factor. I should qualify that by saying that it was not a factor to me, but it certainly was a factor with Bob. He had ceased to demonstrate his love toward me by 1979. The hugs, kisses, and love making had all but stopped. I began to suspect that he had another woman. Our lines of communi-

cation were non-existent. Bob began liquidating our assets, which I found very disturbing. Where once we both contributed toward the operation of our businesses, I was suddenly shut out » ... « I'm sure that I wasn't a mature adult at the age of 18, but when the going was rough, I struggled to get back on my feet. My first two depressions occurred after giving birth to children (my first and fourth). My last depression was in 1969, some thirteen years prior to our divorce. I learned to cope with my illness, but Bob could not. Each time that I had a breakdown his love for me and his feelings toward me diminished. To hear Bob talk about it, I've been sick for 27 years, yet during that time I managed to raise four fine children, one of whom is still at home. In addition I helped Bob in several of our businesses, and quite frankly believe that I have overcome many obstacles to get where I am now » ... « Bob was an excellent provider, husband and father until his way was challenged or things were not going as he wished for them to. In that respect he is more than somewhat 'bull-headed'. Unfortunately, as I stated previously, the major problem was Bob's inability to recognize my strides against depression, and his seizing upon my depressions as an excuse for his own failings. As tired as we have all become of the term, Bob simply couldn't adjust to his midlife crisis. I guess all that he could see was a future full of never knowing when the next depression would occur, instead of living the moments as they came ».

B. Reverendus D. Joannis, *testis a conventa*:

« He was intolerant of her and the kids' sicknesses, saying they were not sick, and did not need doctor or medicine, etc. Later he did not give her her marital rights. He complained that he need not see a psychiatrist or marriage counsellor since he claimed there was nothing wrong with him, only with her ».

« She was outgoing, friendly, and tried hard to be a good wife and mother. He was insensitive to her and the kids; illnesses, was very much interested in his businesses, not too much interested in the marriage » ... « She kept a very niche home, dealt very well with the kids, and their needs, accomplishments, etc. » ... « I think she was always a very mature and emotionally stable person until her tremendous love for Bob and desire to please him so frustrated by him unnerved her and caused her sickness » ... « He was a good provider, was interested to a degree in all their successes, etc. » ... « He probably listened, except in the areas of sicknesses. In sick-

nesses, he never helped. He himself had good health. He may not have wanted to pay doctors, etc. Where she couldn't get him to be of help, it frustrated her and ended at times in her getting sick ... In cases of sicknesses, here he fought the idea of needing doctor, medicine, etc. » ... « She respected him and loved him until towards the end when she couldn't take it any longer. He appeared friendly [to her] whenever I saw them together ».

C. Doctor *Robert D. medicus, testis a conventa*:

« He called on 11-18-82, 4:30 P.M.

1) He treated her for a period of time when he was in residence at a hospital, but did not in the last 4 years.

2) Joann is diagnosed as a manic depressive. It is a genetic defect and a person is *born* with it. It's like diabetes. The symptoms can be treated and controlled but the illness itself cannot be cured.

Doctor Robert D. could not add anything more to the newspaper article which is submitted by each of the principals. He said that's quite accurate. Anything more than that, he cannot divulge on the grounds of confidentiality, possibly being sued. The respondent would have to authorize the release of information ».

D. *D.na Patricia, testis a conventa*:

« All I can surmise is that is when I heard that Joann had a nervous breakdown, that things were not what they should have been » ... « It seemed to me that was more interested in making money and having 'status' than his wife. He also seemed jealous of her ability to make friends so easily. He expected too much of her, in that he wanted her to be what he thought she should be, not what she was » ... « When I saw them together they 'seemed' happy. However, I felt he dominated her too much » ... « From what I can surmise he felt his wife and children were his possessions. Joann did all the things a good wife should do. She was an excellent mother and tried her best to please her husband » ... « She took marriage very seriously and it was her whole life. She had her children and cared for them, disciplined them, educated them » ... « She probably tried too hard to do what Bob wanted her to do whether she wanted to or not » ... « I'm sure Joann expected to be loved and cherished. His greed for money and power seemed to make him lose sight of the importance of showing his love for and acceptance of her. She seemed very embarrassed to admit that they were having trouble. I believe she felt that she had failed in some

way until she proved to herself that she had done all she could. And she did more than most any woman I've ever known! ».

18. Peritus nominatus ex officio ab infrascripto Ponente, Prof. Doct. Bruno C., *psychiatra*, actis causae sedulo examinatis, suas retulit conclusiones:

A. « Al tempo del suo matrimonio la convenuta non aveva manifestato alcun segno di quella che sarebbe poi stata la sua 'psicosi maniaco-depressiva', o — più esattamente — il suo disturbo bipolare 'endogeno'. L'inizio di tale disturbo, cioè la sua prima fase, fu in rapporto alla sua prima maternità (come spesso si ha in molte psicosi affettive ad inizio puerperale), evento che agì in senso scatenante, su una costituzione predisposta ... ma *non ancora ammalatasi* ».

B. « Durante la *fase*, depressiva o maniacale, la persona mostra una ridotta capacità di intendere e di volere, più o meno marcata a seconda della gravità dei sintomi; vi può essere, in casi gravi, una totale incapacità per tutta la durata della *fase*, con miglioramento marcato o restituito ad integrum nel periodo di remissione. Nella convenuta, all'epoca del matrimonio non si era ancora avuta alcuna fase maniacale o depressiva ».

C. « Dagli atti risulta sufficientemente documentato che il disturbo bipolare (or psicosi maniaco-depressiva secondo la vecchia dizione) insorse per la prima volta nella convenuta all'epoca della sua prima maternità ».

D. Pro hoc morbo « le cure (in particolare, oggi, i sali di litio) ci sono: quindi è una malattia che, sia pure su base costituzionale, si può curare; certamente non è irreversibile, anzi la sua natura è proprio quella di evolvere a fasi (depressive e/o maniacali) con intervalli pienamente liberi, quindi con piena reversibilità ».

E. « Come psichiatra ritengo di non aver trovato in questi atti elementi che provino che all'epoca del matrimonio (agosto 1955) la convenuta fosse già malata o, almeno, fosse così conclamatamente malata da far ritenere, con piena certezza morale, che fosse *allora* incapace di obbligarsi (anche conoscendo io, come psichiatra, il tipo di malattia cui sarebbe andata incontro a cominciare dall'episodio primo, quello del primo puerperio) ».

F. « Ritengo che la sentenza di prima istanza sia stata formulata basandosi su un giudizio medico affrettato e troppo sintetico, e sia stata molto viziata dalla non perfetta comprensione dei termini « genetico » e « incurabile ». Una perizia psichiatrica sarebbe stata



certamente necessaria, trattandosi proprio di un caso di stretta pertinenza psichiatrica ».

19. Ex quibus partium, testium et periti pronuntiationibus *in facto*, collatione facta cum iis quae superius dicta sunt *in iure*, pervenire quis potest quasdam ad conclusiones.

I. Minime constat mulierem privatam esse facultatibus intellectus voluntatisque earumve concordia. Habuit quidem « latent emotional problems ». Matrimonium quidem reperiebat difficile: « Marriage became very difficult until 1964-68 when it became unbearable ». Rev. D. Donaldus notavit utriusque partis « aggressivitatem », sed illam non tribuit morbo mentali; immo, tantum multo post agnovit conventae depressionem et euphoriam fuisse *effectus* morbi mentalis. E contrario, conventa dicit depressiones quas quondam passa esset, sub influxu medicamentorum aptorum iam ab anno 1969 cessasse; quod fassus est etiam medicus. Conventae mulieris expostulatio contra suam allegatam morbositatem viginti et septem annos aliquod habet momentum, testantibus Rev. D. Joanni et D.na Patricia. Quae omnia roborantur in peritia.

II. Ex superius dictis in iure satis constat morbum quo laboraret mulier conventa in causa (quem vocabant olim psychosim 'manico-depressivam', hodie autem *bipolar disorder* aut *cyclothymiam* [prior numeratur 296.4-6 in DSM III-R, alter autem 301.13 in DSM III-R pp. respective 225 et 227]) fuisse gravem sed, uti notant medici, in hoc morbo « le fasi possono disseguirsi, oppure presentarsi intervallate da periodi di normalità anche di anni » (cfr. V. M. PALMIERI, *Medicina forense*, II, 1965, p. 864). Quapropter, comprobatio existentiae et gravitatis morbi non sufficit ad invaliditatem matrimonii edicendam. Constare insuper debet matrimonium celebratum esse volvente intervallo aut maniaco aut depressivo, vel extra illa, discretionem ita perturbatam esse ut quis nec sanam decisionem ponere valeret nec officia coniugalia assumere. Ut passim notatur in tabellis processualibus, sponsalia, matrimonii exordia, primum iugalis vitae annum fuerunt tam normalia quam felicia. Et haec confirmationem a relatione peritali accipiunt.

III. Quapropter nec dici potest morbus antecessisse matrimonium aut eius initialia, idve comitatus esse, fatentibus actore, conventa, fratre actoris et Rev. D. Joanni. Depressiones supervenerunt post ortum primum filium, uti etiam notat peritus.

IV. Uti patet ex tabellis processualibus, ab anno 1969 et deinceps, sub cura medicorum et adhibita therapia quae importabat sump-



tiones salium lithii, conventa convalescebat et pedetemptim valetudinem recuperavit suam. Exinde haud constat de insanabilitate morbi conventae, nec de eiusdem morbi perpetuitate.

20. Sunt et aliae discrepantiae in hac causa, quidem mirandae.

Si attendatur ad causae chronologiam, notatur, post primum annum, matrimonium devolvisse a prima mulieris conventae depressione, anno 1956 habita, per secundam depressionem quae locum habuit anno 1964, usque ad tertiam depressionis occasionem anno 1969, in quo anno diagnosis certa facta est de exacta morbi natura — scilicet psychosis maniaco-depressiva, seu « bipolar disorder » seu « cyclothymia », medicamenta apta ad morbum refrenandum praescripta sunt, et mulier conventa convalescere incepit, post spatium tredecim annorum, id est 1956-1969. Quando autem locum habuit partium separatio? In hoc pessimo morborum tempore, in quo matrimonium factum est intolerabile, insupportabile? Minime. Partes divortium mutuo fecerunt anno 1982, post recuperationem salutis mulieris conventae, tempore meliore, uti videtur. Ad quae absona adiuncta neutrum animadvertit Tribunal priorum instantiarum.

Dein, non desunt in actis significationes quaedam, fortiores solis sussuris, innuentes actorem aggravasse statum debilem mulieris conventae, uti apparet in testimoniis Rev. dis D. nis Donaldi et Joannis et D. nae Patriciae. Summatim, haec indicula minima forte videntur, sed contradicunt imagini qua actor depinxerat se tamquam patientem victimam, et demonstrant de ipso alium aspectum. Haec adiuncta haud notaverunt Iudices nec in prima instantia nec in processu ratihabitionis.

Tandem, nemo est qui possit ignorare ingressum alterius mulieris in vitam actoris. Tantum post adventum istius Glorae via strata ad naufragium matrimoniale apparuit. Nec adest in decisionibus prioribus mentio huius eventus, donec causa provocata est ad H. A. T. ut nova causae propositio obtineretur.

21. Quibus omnibus sive in iure sive in facto perpensis, Nos, infrascripti Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes, solum Deum prae oculis habentes, Christi nomine invocato, decernimus, definimus ac definitive sententiamus, proposito dubio respondentes: *negative*, seu *non constare de nullitate matrimonii, in casu*.

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et ministris Tribunalium ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam senten-

tiam executioni tradant et adversus reluctantes procedant ad normam ss. canonum, iis adhibitis executivis et etiam coërcitivis mediis, quae quo rerum adiunctis aptiora visa erunt.

Datum in sede Tribunalis Apostolici Rotae Romanae, die 1^a Iulii 1988.

*Franciscus Bruno*  
*Eduardus Davino*  
*Thomas Doran*, ponens

(*Omissis*).

TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA - *Chilavensis*  
- Nullità del matrimonio - Difetto di discrezione di giudizio, incapacità di assumere ed errore sulla qualità - Sentenza definitiva - 26 maggio 1989 - Faltin, Ponente (*).

**Matrimonio - Consenso - Difetto di discrezione di giudizio - Libertà interna - Valutazione.**

**Matrimonio - Errore sulla qualità *redundans in errorem personae* - Valutazione della qualità *directa et principaliter intentata* - Qualità implicitamente intesa - Sufficienza - Requisiti - Qualità presuntivamente intesa - Irrilevanza.**

*Per quanto attiene alla libertà di scelta « totius libertatis ratio est in ratione constituta », poiché la decisione finale da parte della volontà implica un certo confronto tra diversi oggetti o beni. Tale valutazione, che in giurisprudenza viene denominata discrezione o scelta tra vari oggetti, si realizza mediante l'intelletto. Ne consegue che il difetto di libera scelta comporta un difetto di libero giudizio e pertanto impedisce il libero processo dell'intelletto e pregiudica la volontà ⁽¹⁾.*

(*) Questa sentenza è stata confermata col decreto di ratifica, a norma del can. 1682 § 2, c. DORAN, 9 novembre 1989, P.N. 15.659.

⁽¹⁾ Il ponente afferma la validità di un principio, tradizionale nella giurisprudenza rotale, che si fonda sulla psicologia filosofica tomista: *ubi intellectus, ibi voluntas*. Come è noto, alla base del progresso della psicologia sperimentale, la dottrina canonistica ha negato che si tratti di un principio di valore assoluto: cfr. D. OESTERLE, *De relatione homosexualitatis ad matrimonium*, in *Revista española de Derecho Canónico* 10 (1955) 35; O. FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in Diritto Canonico*, Milano, 1981, p. 108-124; S. PANIZO, *La falta de libertad interna en el consentimiento matrimonial*, in *El « consortium totius vitae »* (Salamanca 1986) 239-279; M.F. POMPEDDA, *Annotazioni sul Diritto matrimoniale nel nuovo Codice Canonico*, in *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Padova, 1984, p. 42-46; J. SALAZAR, *La falta de libertad interna como capítulo de nulidad distinto del defecto de discrección de juicio*, in *Dimensionen jurídicas del factor religioso. Estudios en homenaje al Profesor López Alarcón* (Murcia 1987) 507-551.

Per quanto riguarda la giurisprudenza, sebbene esistano delle sentenze nelle quali implicitamente si neghi la validità assoluta del

*Non si pone alcun problema qualora la qualità fisica, giuridica, sociale o morale, sia pretesa espressamente, direttamente e principalmente, cioè quando identifichi soggettivamente la controparte. Lo stesso si può affermare nel caso in cui si indichi una qualità che permette di identificare la persona in modo oggettivo da parte della società e in modo soggettivo da parte del nubente, però implicitamente, posto che, secondo la cultura e le tradizioni della società, la qualità è pretesa direttamente e principalmente. Si tenga presente che tra le qualità che nella società indiana identificano oggettivamente la persona ha un posto di rilievo la verginità. La qualità implicitamente pretesa non deve essere confusa con quella che solo presuntivamente è stata pretesa, poiché sempre e in ogni caso ci si deve attenere alla valutazione soggettiva del contraente⁽²⁾.*

(Omissis). — FACTI SPECIES. — 1. Die 15 octobris a. 1980, Joannes, actor in causa, tunc 27 annorum, et Shirley, mulier conventa, 22 suae aetatis annum agens, ambo catholici, post duos circiter menses sponsaliciae conversationis, in ecclesia S. Annae, in Statu Sri Lanka (olim Ceylon), matrimonium celebraverunt.

Nuptiis rite initis, inde iam a prima nuptiarum nocte res male cesserunt. Etenim, cur vir mulierem virginem non esse detexerat, illico crebrae inter coniuges ortae sunt dissensiones ac lites, quae eos, post sex menses vitae communis, ad separationem duxerunt.

Ast, enixe parentibus viri instantibus, familiare consortium instauratum fuit. Sed inane, nam vir tolerare non poterat se uxorem virginem non invenisse. Qua de causa, eam continuo usque ad obses-

principio sopracitato (cfr. c. Giannellini, 20 gennaio 1984, in *Il Diritto Ecclesiastico* 96 (1985/II) 50-57), tuttavia come ha evidenziato J.G. CRESCENTI, *Falta de libertade interna e nulidade de consentimento matrimonial: reflexoes sobre o principio «ubi intellectus, ibi voluntas» nas decisoes da Rota Romana* (1977/1987), Centro Accademico Romano della Santa Croce, Roma, 1989, 278-286, nell'ultima decada solo due decisioni rotali hanno dichiarato la nullità del matrimonio per mancanza di libertà interna *ex defectu unius voluntatis*: cfr. c. Ferraro, 31 maggio 1977, in *RDD* vol. 69, p. 322, n. 24; c. Pinto, 12 ottobre 1979, in *RDD* vol. 71, p. 440 e ss., n. 4.

(²) Cfr. in questo senso c. Pompedda, 22 luglio 1985, in questa Rivista 1 (1989) 557-568; c. Palestro, 24 giugno 1987, in *Monitor Ecclesiasticus*, 112 (1987), 472-483, n. 6.

Joan Carreras

sionem opprimebat, ita ut conventa etiam suicidium patrare conata est. Exinde, mense a restaurata vita communis vix elapso, ad separationem definitivam pervenerunt ope legis civilis, die 13 maii a. 1981, ac deinde, die 24 aprilis a. 1984, divortium obtinuerunt.

2. Die 10 maii a. 1984, vir Tribunali Ecclesiastico Chilavensi porrexit libellum, quo petiit declarationem nullitatis sui matrimonii ob defectum discretionis iudicii in utraque parte et ob incapacitatem assumendi onera coniugalia ex parte mulieris.

Instructoria causae peracta actisque publici iuris factis atque servatis ceteris omnibus de iure servandis, die 24 iunii a. 1985 prodiit sententia in primo iurisdictionis gradu definitiva, qua aditum Tribunal edixit: « Constare de matrimonii nullitate, in casu, *ex omnibus capitibus accusatis* ».

Quam, autem, sententiam Tribunal appellationis, die 4 octobris a. 1985, infirmavit.

3. Appellante actore, causa huic Apostolico Tribunali delata fuit, coram quo, die 19 maii a. 1986, iussu Ponentis, concordatum est dubium sub formula: « An constet de matrimonii nullitate, in casu ».

Deinde, instante, die 14 octobris a. 1986, viri actoris Patrono, novum peramplum supplementum instructoriae peractum est, cui successit publicatio actorum novi vadimonii ac, tandem, idem Patronus, obtenta a viro facultate introducendi novum nullitatis caput, sua instantia diei 14 decembris a. 1988 petiit ut matrimonium nullum declaretur, in casu, « ex can. 1097 § 2 CIC (can. 1083 § 2 CIC a. 1917), ob errorem in qualitate personae ».

Quo capite, die 20 nuper elapsi mensis januarii, a Turno admissio atque concessa ab Exc.mo P. D. Decano, die 24 januarii a. 1989, facultate pertractandi causam, tamquam in prima instantia, « ob errorem in qualitate personae », eodem die ab infrascripto Ponente statutum est dubium, nempe:

« An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob defectum discretionis iudicii utriusque partis et/vel ob incapacitatem assumendi onera in conventa; et, quatenus negative, ex capite erroris in qualitate personae, ad normam can. 1097 § 2 CIC ».

Exinde, praehabito Restrictu iuris et facti viri actoris Cl.mi Patroni atque obtentis Defensoris Vinculi deputati, die 12 aprilis a. 1989, animadversionibus, die 25 eiusdem mensis ac anni Turnus, ad disceptandum ac definiendam causam, de qua hinc agitur, in hodiernam diem statutus fuit.

IN JURE. — 4. Duplici sub adspectu causa haec disceptanda ac definienda Nobis obvenit, nempe: *a)* ex can. 1095, « ob defectum discretionis iudicii utriusque partis » (cf. n. 2) vel « ob incapacitatem assumendi onera matrimonii essentialia in conventa » (cf. n. 3); atque, *b)* ex can. 1097 § 2 « ob errorem qualitatis redundantem in errorem personae ».

5. Quod attinet ad primum adspectum, ad normam citati can. 1095, « sunt incapaces matrimonii contrahendi, praeter eos, qui sufficienti rationis usu carent » (cf. n. 1), etiam « qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia tradenda et acceptanda » (cf. n. 2), vel « qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent » (cf. n. 3).

Uti patet, caput defectus discretionis iudicii confundendum non est cum capite incapacitatis assumendi onera matrimonii essentialia.

Reapse, scribit C. Gullo: « Mentre nel n. 1 si parla di incapacità di chi sia privato di "sufficiente uso di ragione", nel n. 2 si richiede la presenza di un "grave" difetto di discrezione di giudizio e nel n. 3 manca qualsiasi aggettivazione », addens: « Mentre poi nel n. 3 si richiede che l'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio sia provocata da una "causa di natura psichica", i numeri 1-2 tacciono sulla fonte di questa incapacità ».

Ast, cum etiam defectus discretionis iudicii provenire possit, uti ordinarie accidit, ex causa naturae psychicae, exinde, animadvertit C. Gullo, « se non si vuole fare delle due norme un doppione, si deve ammettere che il "defectus discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia" e l'impossibilità "assumendi obligationes matrimonii essentialia" trovano la radice della loro differenza in altri motivi ». Etenim « il primo consiste nell'incapacità di intendere e di volere *l'oggetto del matrimonio* (incapacità di agire), la seconda è nell'impossibilità *di dare l'oggetto del contratto* in quanto il contraente si è impegnato a qualcosa di impossibile, a qualcosa di cui non ha la disponibilità » (cf. C. GULLO, *Defectus usus rationis et discretionis iudicii*, in *L'incapacitas (can. 1095) nelle « sententiae selectae coram Pinto »*, Studi giuridici, XV, Ed. LEV, a. 1988, pp. 19-20).

6. Sane, igitur, ut subiectum dici possit capax « *di intendere e di volere l'oggetto del matrimonio* », requiritur ut sit capax actum vere humanum eliciendi. Actus enim humanus, qui non est simpliciter hominis, exigit in subiecto illam capacitatem psychicam ceu psychologi-



cam, qua supposita tantummodo ipse actus attribui possit homini, quatenus ipse sit dominus ipsius actus a se positi. Secus dici nequit subiectum habere necessariam discretionem iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia tradenda et acceptanda.

Ast, ut subiectum agens dici possit dominus actus a se positi, seu eum habere necessariam discretionem iudicii, utique gravitati negotii proportionatam, necessario requiritur: a) « *cognitio* », quae dicit abstractam apprehensionem obiecti sub specie veri; b) « *aestimatio* », quippe quae inducit capacitatem criticam circa idem obiectum; et tandem c) « *selectio* » secumferens possibilitatem conferendi et acceptandi obiectum intentum ... ad electionem libere faciendam, uti legitur in una Bogoten., diei 30 maii a. 1987, c. Exc.mo Decano E. Fiore (cf. in *Quaderni: Studio Rotale*, vol. II, Romae a. 1988, pag. 14, n. 7).

Exinde, si unum ex nuper recensitis elementis deficit in subiecto, ruit tota structura actus humani ideoque et totius negotii iuridici ab eo positi, et quidem non ob vitium consensus, sed *ob defectum actus humani* seu ipsius matrimonialis consensus, qui nulla humana potestate suppleri valet (cf. can. 1057, § 1).

Procul dubio, licet intellectus et voluntas, ex quorum harmonica conspiratione atque consociatione et cooperatione procedit actus humanus, sint « *potentiae* » diversae etiam « *in genere* », uti docet Divus Thomas, utraque vero potentia in eodem unico subiecto insidit (cf. S. THOMAS, *De veritate*, qu. 22, a. 10).

Libertatem electionis quod spectat, « *totius libertatis ratio est in ratione constituta, eo quod electio finalis ex parte voluntatis praedicatur "ex aliqua collatione" inter diversa obiecta seu bona. Haec cribratio ex parte intellectus, quae in iurisprudencia vocatur discretio, seu electio inter plura, fit per intellectum et ideo liberum arbitrium reducitur "ad liberum iudicium", seu "et ideo (homo) est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo"* (cf. *ib.*, qu. 24, a. 1 et 2).

Ex quibus iam sequi videtur, quod defectus liberae electionis supponit defectum liberi iudicii et ideo praepedit liberum processum intellectus atque obturbat voluntatem.

7. In casu, vero, impossibilitatis « *di dare l'oggetto del contratto* », uti recte adnotat U. Navarrete, « ... il matrimonio sarebbe invalido ... per incapacità di "stare promissis", di adempiere gli oneri essenziali del patto coniugale » (cf. U. NAVARRETE, *Perturbazioni psi-*

*chiche e consenso matrimoniale nel Diritto Canonico*, Ed. OLC, Romae a. 1976, pp. 126-127).

Patet, proinde, contrahentium iuridicae habilitati obstat, praeter defectum discretionis iudicii, incapacitas utriusque vel alterius partis ob causas naturae psychicae, « ... psichiatricamente o psicologicamente definibili, di cui essi sono portatori, da impedire loro di condurre ad esecuzione gli obblighi essenziali del matrimonio peraltro *conosciuti, sufficientemente valutati e liberamente voluti* » (cf. M.F. POMPEDDA, *Il consenso matrimoniale*, Padova, 1984, p. 135).

Utrumque et in omni casu, incapacitas nullo modo subaudire potest vel aequiparari valet difficultati, etsi gravi, immo quae fuerit principalis vitae coniugalis naufragii causa, nisi secumferat impossibilitatem gravem adimplendi id, quod obiectum consensu constituit, *praestandi et adimplendi*, nam « per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo "incapacità" e non già la "difficoltà" a prestare il consenso ed a realizzare una vera comunità di vita e di amore rende nullo il matrimonio ». Eo quod « il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai *in sé* una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti... » (cf. Joannis Pauli PP. II Allocutio diei 5 februarii a. 1987, ad Apostolicum Rotae Romanae Tribunal).

Cuius incapacitat natura atque gravitas, ad mentem can. 1680, a peritis in re psichiatrica determinanda ac stabilienda est (cf. Sent. c. Funghini, diei 29 aprilis a. 1987, in qua referentur late fusque plura criteria).

8. Alterum vero huius causae adspectum quod respicit, scilicet errorem qualitatis redundatem in errorem personae, ad normam can. 1097 § 2, meminisse iuvat, quod Hoc Apostolicum Tribunal in diiudicandis causis ex longinquis provenientibus regionibus « sub aequitativa interpretationis luce procedere solet » (cf. decisionem c. de Lanversin, diei 26 iunii a. 1982, in una Goana et Damanensis, n. 5, et c. Davino, diei 26 martii a. 1987, N. 52/87, in una Kabgayen.), prae mente habito can. 19 CIC, ne ex summo iure summa iniustitia oriatur.

Cum enim, aequitas, iuxta conceptum classicum, non sit opposita iuri, quinimmo ius definitur « aequitas constituta », hoc sensu aequitas est substantia iuris, « finis scilicet quem ius persequitur » (cf. S. D'ANGELO, *De aequitate in CIC*, in *Periodica...*, 16, a. 1927, pp. 210-224).

Certo nemo est qui ignoret, in iudiciis ecclesiasticis, iustitiam administrandam esse *cum moderamine aequitatis*. Immo, iuxta Nostri Fori doctrinam ac iurisprudentiam, « potior debet esse ratio aequitatis stricto iuri » (cf. R. R. Dec., vol. XXVII, a. 1935, p. 200, n. 8, c. Morano), praesertim in causis matrimonialibus, quae provinciam erroris spectant, de quo in can. 1097 § 2 vigentis CIC (et can. 1083 § 2, n. 1 V.C.) « ampliori sensu applicari posse » (cf. I. PARISELLA, *De aequitatis doctrina et praxi in iurisprudentia Rotali*, in *Periodica...*, 69, 1980, pp. 240-248). In omnibus, quidem, maxime in iure, aequitas spectanda est (cf. D. 50, 17, 90). Nec aliquando spernenda est misericordia, nam « iuste modicans misericordiam cum iustitia servat » (cf. D. 45, C. 10) eo quod « misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo » (cf. S. THOMAS, SUMMA THEOL. I. q. 21, a. 3 ad 2).

9. Quae interpretatio erroris redundantis eo vel magis tenenda est, cum quoad substantiam can. 1083 § 2 V.C. recepta sit in can. 1097 § 2 N.C., ita edicentem: « Error in qualitate personae, etsi det causam contractui, matrimonium irritum non reddit, nisi haec qualitas directe et principaliter intendatur ».

Certo certius, in citato canone duo hypotheses includendae sunt, scilicet: a) quatenus qualitas expresse, directe et principaliter *subiective* intendatur; et b) quatenus qualitas directe et principaliter *obiective a societate et a contrahente subiective*, sed IMPLICITE vehementer directe et principaliter intendatur.

Nulla adesse potest questio cum qualitas physica, iuridica, socialis vel moralis, EXPRESSE seu directa et principaliter intendatur, i.e. quatenus SUBIECTIVE compartem identificat.

Sed idem dicendum est, cum qualitas directe et principaliter OBJECTIVE a societate personam specificè identificans indicatur et a contrahente SUBIECTIVE sed IMPLICITE, nam naturaliter, iuxta societatis culturam ac traditiones praesupposita, directe et principaliter intendatur. Ratio est, quia « actus implicitus remanet in ordine positivo, quatenus — quamvis eius substantia non appareat directe et immediate in manifestatione consensus agentis, tamen ibidem *identidem continetur realiter et non praesumptive, positive et non interpretative* » (cf. R. R. Dec., in una Caracen., diei 24 iunii a. 1987, c. Palestro, n. 6; in una Neapolitana, diei 22 iulii a. 1985, c. Pompedda, n. 15).

10. Attamen, *error confundendus non est cum condicione*, cum in illo qualitas, praeterquam directe, principaliter, id est praecipue ac

potissimum, intendatur; in condicione autem qualitas *exclusive* exigatur.

Proinde, si error in qualitate recidat in condicionem sine qua non, « hoc in casu, proprie loquendo, non irritatur matrimonium ob errorem, sed propter condicionem cui alligatur consensus; ideoque deest ipse actus voluntatis, nempe consensus » (cf. F.M. CAPPELLO, *De matrimonio*, Romae, 1961, n. 587 bis, p. 516).

Attendatur oportet, quod inter qualitates, quae personam obiective identificant *in societate indiana praeeminet mulieris virginitas* (cf. inter alias Sententias rotales etiam decisionem c. Heard, diei 21 iunii a. 1941, in una De Dinajpur).

Notetur quoque, confundendam non esse — uti iam supra inuimus — qualitatem IMPLICITE, sed directe et principaliter intentam cum qualitate PRAESUMPTIVE directe et principaliter intentam. Utcumque et in omni casu attendi debet ad aestimationem subiectivam contrahentis, *in quo qualitas compartis identificans personam tam radicatum adesse et veluti incarnatam*, adeo ut defectus consensus difficillime distingui possit ab incapacitate morali seu psychologica aliter cogitandi, agendi seseque gerendi ipsius errantis, qui hanc qualitatem omnibus viribus prosequi voluit, ut aliter velle atque agere nequeat.

Tandem, mentione dignum esse censemus, ad nullitatem matrimonii declarandam, non sufficere existentiam defectus qualitatis directe et principaliter intentae, sed *necessario probari debet defectus qualitatis ignorantia in actu electionis consensus* (cf. R. R. Dec., diei 20 martii a. 1985, c. de Lanversin, sub n. 3).

11. Probationem vero quod respicit, sicuti in omnibus causis defectus consensus, ita etiam in huiusmodi causis ob errorem qualitatis redundantem in errorem personae *probatio directa* ex ipsius errantis confessione, testibus fide dignis firmata, diiudicanda est.

*Probatio autem indirecta* haurienda est ex errantis modo agendi seseque gerendi erga compartem statim cum primum sciverit eandem ea qualitate, quam ei tribuere atque directe et principaliter, iuxta principia quidem supra exposita, intendere voluerit, ornatam non esse.

IN FACTO. — 12. Hinc iam, iuxta dubia rite concordata, videndum est, imprimis, de capite discretionis iudicii utriusque partis in causa et de incapacitate assumendi onera matrimonii essentialia in

conventa, utpote in tertio iurisdictionis gradu, ac deinde, quatenus negative respondeatur, de errore qualitatis redundantem in errorem personae mulieris conventae, quod caput tamquam in prima instantia definiendum proponitur.

13. Reapse, actis causae universis attente examinatis atque perpensis duabus praecedentibus decisionibus, scilicet tam sententia affirmativa primae instantiae Tribunalis Chilavensis, diei 24 iunii a. 1985, quam sententia Tribunalis appellationis Columbensis, diei 4 octobris a. 1985, quae statuit: « Non constare de nullitate matrimonii, in casu, né a motivo della mancanza della debita discrezione, né a motivo della incapacità psichica ad adempiere gli obblighi essenziali della vita matrimoniale », nullum adesse potest quocumque rationabile dubium, matrimonium, de quo hinc agitur, nullum declarari non posse ex can. 1095, n. 2, seu ob defectum discretionis iudicii utriusque partis, vel ex n. 3 eiusdem canonis, ob incapacitatem assumendi onera matrimonii essentialia in conventa, ex causis naturae psychicae, licet adsint quaedam indicia quoad libertatem conventae nubendi vel non nubendi viro actori. Quae autem indicia quovis fundamento iuridico carere videntur ob defectum probationum, uti sententia definitiva Tribunalis appellationis iure ac merito fuse exposuit ac late probavit. Nec opus est, ut eadem hinc repetamus.

Sufficiat hinc addere, quod numquam peritia psychiatrica aut psychologica exquisita fuerit nec super personas contrahentium neque super acta causae, contra praescriptum can. 1574, eo vel magis quia certo certius non agebatur de casu tam claro, ut peritia utpote inutilis foret, ad mentem can. 1680. Si igitur peritia peracta non fuerit, hoc significat quod utraque pars erat compos sui et defectibus psychicis aut gravi perturbatione personalitatis minime laborabat. Etenim, actor in 27 suae aetatis anno erat constitutus, et mulier 22 annum agebat. Tempus sponsalium, etsi breve fuit, nihil abnorme, notatu dignum habuit. Mulier, quoque, capax erat onera matrimonialia essentialia adimplendi et revera rite adimplevit. De cetero, omnes circumstantiae adversus theseos actoream dimicant. Hisce praecipue rationibus suffulti, Patres unanimi consilio praefata duo accusata capita ex can. 1095, nn. 2 et 3 censuerunt negative dimittenda esse atque de facto dimittunt.

14. Sepositis, ergo, capitibus, defectus scilicet discretionis iudicii utriusque partis et incapacitatis assumendi onera coniugalitatis in



muliere conventa, caput erroris qualitatis redundantis in errorem personae quod respicit, haec animadvertenda esse censemus, nempe:

a) quod attinet ad faciem, ut ita dicamus, *subiectivam*, seu errantem quod attinet, procul dubio probatio de existentia erroris exstat in Actis. Aliis verbis, erravit vir actor relate ad qualitatem quae, in adiunctis particularibus de quibus agitur in casu, certo certius utpote indicativa firmiter habenda est;

b) quod vero attinet ad faciem *obiectivam*, i.e. defectum virginitatis in muliere, item ex actis et probatis necessaria certitudo sine rationabili dubio erui potest, uti ex mox dicendis clarius apparebit.

Hinc statim, veluti sponte sua, adnotandum esse ducimus, quod testes omnes, conventa haud excepta, certiores Nos faciunt de viri ad rem accusationibus in mulierem. Nihil tamen effecerunt mulieris consanguinei, quod autem facere debuissent ad defendendum ac tutandum honorem mulieris. Et hoc procul dubio accidit quia et ipsi conscientiam de viri expectatione atque animi exacerbatione pro vero habuerunt.

Adnotandum Nobis quoque obvenit, nullum adesse posse dubium de religiositate atque credibilitate conventae, quippe quae ab omnibus testibus, uti et ipse actor eiusque parentes declarant, retinetur utpote persona « ... timorata di Dio. Cattolica devota... ragazza sincera... semplice » et ita porro. Itemque testes omnes optima tessera religiositatis ac credibilitatis gaudent, uti testatus est Rev. Felix D., missionarius illius loci, dicens: « Queste persone (i.e. testes) sono bene conosciute nel villaggio come *persone oneste e sincere* », ideoque *fide digni*.

15. Quibus praemissis, notasse iuvat, fulcrum totius questionis, quae reapse profluit ex actis et probatis utpote causa princeps dramatis huius matrimonii, consistere unice si non exclusive in defectu virginitatis in muliere momento celebrationis matrimonii, quem defectum vir pro certo habuit ipsissima nocte post celebratas nuptias.

Etenim, iuxta innatos mores, radicatae traditiones atque perennem culturam populi ceylonensis, uti deduci potest ex confessione partium in causa atque ex declarationibus omnium testium, « ... *la ragazza deve essere vergine al momento del matrimonio* ». Immo, ipsa conventa candide confessa est: « *Secondo la nostra cultura, il buon carattere della ragazza è provato dalla sua verginità* ».

Quae virginitatis qualitas, sub adspectu sociali atque culturali, est ideo obiective elementum essenziale pro identificatione mulieris,



ut qualitas illa considerari debeat *IMPLICITE* directe et principaliter intenta apud populum cingalensem, qui culturae indo-pakistanae inhaeret.

In casu concreto, de quo hinc agitur, ex actis et probatis omni cum certitudine eruitur, qualitatem illam obiectivam, etiam subiective et expresse a viro, in contrahendo matrimonio, intentam fuisse.

Ipsa enim actor declarat: « La verginità della donna era la cosa principale per me, al punto che non sarei stato disposto a prenderla come mia moglie ».

Ex hac viri actoris declaratione deduci posse videtur, eum, in ineundo matrimonio, aliter velle ac agere non valuisse atque potuisse, nisi iuxta suae gentis mores, traditiones, culturam atque formam mentis et ita porro. Quod factum confirmatur a viri matre atque ab ipsius conventae sorore Philumena.

Actoris mater deponit: « Mio figlio cercava una persona la cui verginità fosse intatta », quia « la verginità della ragazza era estremamente importante per lui ».

Et soror conventae, Philumena, declarat: « Egli insisteva molto sul fatto della verginità », adeo ut « se egli avesse saputo che Shirley non era vergine prima del matrimonio, egli non l'avrebbe sposata ». « Questa è una costumanza normale nella nostra società », addit testis Leonardus, frater conventae.

16. Animadvertatur, insuper, oportet, quod iuxta loci mores ac traditiones, prima nuptiarum nocte utitur « veste bianca » ad comprobendam neo-sponsae virginitatem, quam examinat « suocera » post « primo rapporto sessuale ». Qua « veste bianca » examinata, socrus « deve essere certa che la veste è macchiata di sangue al fine di accettare la ragazza nella famiglia ».

Ipsa conventa, summa cum simplicitate, ea omnia quae in prima depositione declaravit, in suo altero iudiciali examine plene confirmavit, dicens quod « mancanza di sangue sconvolse definitivamente Giovanni », ac deinde pergens: « Il suo "sconvolgimento" iniziò la stessa prima notte, in quanto durante il nostro primo rapporto sessuale non ci fu perdita di sangue. Il giorno seguente stesso egli informò sua sorella e suo cognato che io non era vergine. Subito dopo che queste notizie erano state date loro da mio marito, mia sorella e suo cognato mi interrogarono a questo riguardo. Io dissi loro che io non avevo avuto affatto relazioni con alcun altro uomo e che io non avevo avuto mai relazioni sessuali prima ».

Quibus eadem conventa addit, quod socrus mente perspicit « ... che c'era qualcosa che non andava. Essa aveva indagato da mio marito Giovanni per sapere quale fosse la ragione di questo. Allora egli le aveva spiegato di *non aver visto alcuna perdita di sangue in me la prima notte e di sospettare che io non fossi vergine*. Dopo di questo i suoi genitori lo accusavano sempre che egli aveva portato per moglie *una cattiva donna* ».

Concludit conventa: « ... a sua volta, tormentava me. Sua madre e sua sorella mi trattavano male ».

17. Uti clare patet, ex immediata reactione viri actoris familiarum, apparet quaenam fuerunt illius gentis cultura, mores, consuetudines, traditiones et ita porro. Ipsi enim iudicaverunt conventam utpote « cattiva donna » propter defectum virginitatis.

Conventam defectum effusionis sanguinis *non denegat*, immo admittit, dicens: « Non vi fu perdita di sangue », ideoque « *la veste non fu mostrata...* », exinde, sponsa in familia viri acceptata non fuit. Hoc factum « ... *fu il problema della nostra vita* ».

Reapse, conventa in secundo vadimonio iuramento confirmavit: « Ancora una volta, sotto giuramento, affermo che io era vergine al momento del mio matrimonio con Giovanni ». Ast simpliciter *nescit explicare* « ... *perché non ci fu perdita di sangue* ». Quae omnia conventa lacrimans confessa est.

Ex illo defectu sanguinis nulla adesse potest difficultas consideratione digna, nam ex modo mulieris conventae agendi, prima nuptiarum nocte actor pro certo habuit uxorem virginem non invenisse, quae circumstantia pro ipso erat summi momenti ac ponderis, uti omnes testes, tam ex sua parte quam ex parte ipsius conventae, confirmant.

18. Omnibus testibus fatentibus, non exclusis ipsa conventa eiusque sororibus, qualitas virginitatis pro viro tam gravis erat, ut ne SUSPICIUM quidem tolerabile esset defectus illius qualitatis pro ipso.

Exinde, nullam difficultatem obiectivam gignere potest factum, quod nempe nullum indicium in actis invenitur, ex quo certo deduci posset puellam ante nuptias virginitatem amisisse, eo vel magis quia conventa sollemniter declarat sub iuramento se virginem esse atque numquam sexuales intimitates cum viris habuisse et ex eo quod non infrequentes sunt casus puellarum, quae e cunabulis membrana hyemali carent.

Quidquid sit de membrana hymenali vel minus in casu concreto, actor iudici sciscitanti: « Dubitaste mai che Shirley non fosse vergine prima del vostro matrimonio? », respondet: « No. Non dubitai mai ». Quod confirmat conventa: « Mi accusò molte volte, dicendo che io lo avevo ingannato »; et actoris mater, dicens: « ... egli non aveva mai avuto dubbi sulla verginità della ragazza ». Praeterea soror conventae, Philumena, fateri non dubitavit: « L'attore accusava che Shirley non diceva la verità e che qualcosa doveva aver luogo ... e quindi egli NON POTEVA ACCETTARLA ». Qua de causa, prosequitur eadem testis, « ...Giovanni ci chiese, tre o quattro giorni dopo il matrimonio, DI PORTARLA VIA ».

Ex hisce supra allatis scatet vehementissima probatio indirecta, quae eruitur ex immediato modo agendi seseque gerendi viri actoris.

Certum est, hinc non agi de conditione, praecise nam actor defectum virginitatis in sponsa ignorabat. Ob hanc rationem « Giovanni non pose mai la verginità come condizione per il matrimonio ».

Nihilominus, qualitas virginitatis in sponsa a viro non era supposita, sed simpliciter, iuxta suae gentis mores atque culturam, *necessario praerequisita*, ideoque *directe ac principaliter intenta*. Aliis verbis, id quod hinc interest, est actoris subiectiva rei aestimatio, de qua autem ambigendum non est, quod eruitur ex suo modo agendi statim ac detexerit, rudis et incultus cum sit, puellam virginem non fuisse.

19. Tandem, ne repetamus ea quae supra iam retulimus, sufficiat hinc pauca facta atque circumstantias quasdam afferre, quae corroborant thesim actoream, veluti: a) iam prima nuptiarum nocte « mancanza di sangue SCONVOLSE DEFINITIVAMENTE GIOVANNI »; b) ille defectus sanguinis « ... fu la ragione delle loro continue liti »; c) ob hanc rationem, ipse « ... evitò qualsiasi tipo di conversazione con me e cominciò anche a bere »; d) post tres vel quattuor dies ipse petiit « ... di portarla via »; e) post separationem temporaneam unius hebdomadae, conventa, instantibus viri parentibus, rediit in domum mariti, sed « *il vecchio problema* » permansit, quod « problema lo spinse ad interrogarla continuamente »; f) exinde vita communis pro conventa fuit « ... *un inferno in terra* », adeo ut ipsa et suicidium attentavit et ita porro.

Verum quidem est, actorem mulierem statim non dereliquisse, humane se gerentem erga uxorem, nam « ... la gente avrebbe parlato dell'insuccesso del matrimonio... Egli non sapeva quali misure doveva adottare... Fu a causa di questa imbarazzante situazione che egli non

*la rimandò a casa sua immediatamente.* Inoltre — affirmat mater viri — io gli chiesi di non rimandarla a casa, ma di essere paziente e di sopportare la situazione ».

20. Ast, notasse quoque iuvat, qualitatem virginitatis identificans compartem, iuxta inveteratos amores, culturam ac traditiones illius gentis, in viri animo tam fortiter radicatam, immo veluti incarnatam fuisse, ut defectus consensus ob errorem qualitatis redundantem in qualitatem personae conventae, in casu, perdifficile distingui potest ab incapacitate morali seu psychologica aliter nedum volendi sed neque cogitandi, uti patet ex modo agendi seseque gerendi eiusdem actoris statim ac resciverit mulierem virginem non fuisse.

21. Quibus omnibus, tam in iure quam in facto expositis, attente perpensis ac mature consideratis, Nos infrascripti Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi D. N. Ss.mo Nomine invocato, edicimus, declaramus ac definitive sententiamus, concordatis dubiis respondentes: « *Negative ad primam partem, seu non constare de nullitate matrimonii ob defectum discretionis iudicii in utraque parte et/vel ob incapacitatem assumendi onera coniugalia in conventa* », in casu; et « *Affirmative ad secundam partem, seu constare de nullitate matrimonii, in casu, ex capite erroris in qualitate personae, ad normam can. 1097 § 2 C.I.C., tamquam in prima instantia* ».

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et Administris Tribunalium, ad quos spectat, ut hanc Nostram sententiam definitivam executioni tradant.

Romae, in Sede Apostolici Romanae Tribunalis, die 26 maii a. 1989.

Franciscus Bruno  
Eduardus Davino  
Daniel Faltin, ponens

(Omissis).

*Note e commenti*

Pagina bianca



## CURRAN VERSUS CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA (*)

Introduction. — I. Commentary. — II. Selected sections of the opinion of Judge Weisberg.

### *Introduction.*

America's most celebrated recent episode of ecclesiastical « dissent » reached its legal conclusion in *Curran v. Catholic University of America*. Fr. Curran says he will not pursue appellate review. Consequently, Judge Weisberg's ruling in favor of CUA, plus Fr. Curran's refusal to teach anything but Catholic theology, mean that the « dissenter » will pursue his academic career elsewhere. But, while conclusive, the ruling is hardly the « landmark decision » one Catholic editor termed it ⁽¹⁾. For one thing, Judge Weisberg's is a trial court of limited territorial jurisdiction, so the opinion possesses minimal precedential value. It also broke no new legal ground. Indeed, Judge Weisberg scrupulously avoided what he called the « global constitutional issues » of church and state freighting the case. His unmistakable controlling aspiration was to treat the case as a generic employment contract dispute, analytically indistinguishable from (say) a dispute between Harvard and one of its biology professors. He largely succeeded in doing so, which is the remarkable thing about the opinion. His holding was that Fr. Curran effectively *agreed* that he would teach Catholic theology only so long as he possessed a canonical mission. He further agreed that the Holy See's decision withdrawing that mission was both procedurally and substantively correct.

How could a theological and ecclesiological controversy of such magnitude be emptied of its sacred content? How could Judge Weis-

---

(*) Si tratta di una presentazione del « caso Curran ». Si compone di un commento del prof. Bradley e di un estratto della sentenza a cura dello stesso prof. Bradley.

(1) *Crisis* (April 1989) p. 2.

berg so completely put aside constitutional issues of religious liberty, particularly those grounded in the First Amendment to the United States Constitution? This commentary suggests that he did so consonant with prevailing, legally authoritative principles, and that those principles defeated « dissent » in this battle but actually work to secure its victory in the war. The pivot of the conflict is « central dogma of modernity »: the « priority of personal autonomy over against moral, religious and to a lesser extent political authorities »⁽²⁾. Cardinal Ratzinger made a related observation: the modern world is bifurcated into spheres of « action » and « reflection ». In the former, a functionally — grounded authority is commonly (and uncritically) accepted; in the latter, no authority is pertinent⁽³⁾. J.A. Di Noia, O.P., adds that the debate on « dissent » concentrated by Fr. Curran's difficulties was over the nature of theology itself⁽⁴⁾. Judge Weisberg's opinion thus stands squarely astride the most important questions of our time even while it affected a pose of complete « neutrality ». The breadth of the issues alone suggests that « neutrality » might not be an available option. Indeed, his choice of analytical framework, as well as other disparate comments, show that Judge Weisberg was much less sympathetic to CUA than is ordinarily supposed.

### I. *Commentary.*

At the most straightforward level *Curran v. CUA* is as unimportant as a case can be, turning entirely upon choices which the parties embodied in an agreement. No one dictated those choices, and the court would no doubt have enforced different ones. Nevertheless *Curran v. CUA* presents a recognizable « type » in American constitutional law, a type commentators most often call « church autonomy », but which judicial opinions more often label the « autonomy » of « religious organizations ». Now, Fr. Curran made no constitutional claims at all, and could not because the Constitution protects believers only against hostile action by government. CUA is not the government. CUA on the other hand repeatedly sought con-

(2) J.A. DI NOIA, O.P., *Authority, Public Dissent and The Nature of Theological Thinking*, 52 *The Thomist*, 185, 189 (1988).

(3) JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *The Challenge*, 30 *Days* (April 1989) p. 25.

(4) DI NOIA, *supra* note 2, at 203.

stitutional shelter from any judicial resolution which abridged its proper « autonomy » ⁽⁵⁾. (The Court refused CUA that shelter, a point to which we shall return). But *Curran* is in one way atypical of church autonomy cases. The « type » has evolved within and still most often presents disputes over ownership of church property. The cause of such disputes is invariably a schism within a local congregation, or between a branch of a hierarchical church and its stem, over a religious issue. The seminal case of *Watson v. Jones* ⁽⁶⁾, for example, grew out of a nineteenth century Presbyterian split over slavery. In any event, the local congregation can no longer live together, or it (in its entirety) wants to split from the parent church. Who gets the church building?

These doctrinal disputes have the practical consequence of disquieting property titles. Secular courts have always stood ready to quiet such disputes, but how? Specifically, how while at the same time respecting principles of religious freedom, most specifically the constitutional prohibition of « established » (i.e. state preferred) churches, and of the Free Exercise of religion? ⁽⁷⁾. *Watson* summarized the dictates of religious freedom: « The law knows no heresy, and is committed to the support of no dogma, the establishment of no sect » ⁽⁸⁾. To avoid transgressing this cardinal holding by « preferring » one schismatic group over the other, *Watson* proposed the following rule of « deference »: « whenever the questions of discipline, or of faith, or ecclesiastical rule, custom, or law have been decided by the highest... church judicator[y] to which the matter has been carried, the [civil] legal tribunals must accept such decisions as final, and as binding on them, in their application to the case before them » ⁽⁹⁾. The ultimate issue in the case could have been so resolved. In footnote 13 Judge Weisberg acknowledged the pedigree of « deference » relative to CUA's « canon law » defense. Simply put, apart from any contractual obligation of Fr. Curran to retain a « canonical mission », once church authorities determined he was « ineligible », civil courts had to defer to that determination. But the court characteristically refused to follow *Watson's* « deference » analysis here.

⁽⁵⁾ See notes 10-12 and accompanying text, *infra*.

⁽⁶⁾ 80 U.S. 679 (1871).

⁽⁷⁾ The full constitutional text is: « Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof ».

⁽⁸⁾ 80 U.S. at 728.

⁽⁹⁾ 80 U.S. at 727.

CUA argued to similarly little effect that « deference » principles governed such questions as whether the Department of Theology had a « unitary » or « binary » faculty ⁽¹⁰⁾, whether a canon law requirement had lapsed or fallen into « desuetude » ⁽¹¹⁾ [n7]; and whether a particular reference in *Normae Quaedam* was a reference to a canonical mission ⁽¹²⁾. In all these instances, Judge Weisberg avoided « deference » by adopting the second, much more recent, strategy for implementing *Watson's* kerygmatic pronouncement. That strategy is the *Jones v. Wolf's* ⁽¹³⁾ « neutral principles » approach. It would abide *Watson* not by « deference » to ecclesiastical authority but by resolving the case entirely on « neutral », in the specific sense of applicable civil law, principles. Judge Weisberg thus adopted « the law of contracts » as his analytical framework ⁽¹⁴⁾. Indeed, late in the opinion he commented: « Like the rest of the plaintiff's case, the question comes down to what the contract says and what the parties to it intended » ⁽¹⁵⁾.

Even thought it — like *Watson's* « deference » rule — grew out of and was intended to settle church property disputes, « neutral principles » is not so analytically confined, and Judge Weisberg is beyond legitimate criticism in thinking it available in *Curran v. CUA*. Why? The Supreme Court in *Jones* expressly contemplated its application to church employment decisions ⁽¹⁶⁾. Most important, the *raison d'être* of « neutral principles » was serviced in *Curran*. That reason is « The peculiar genius of private-law systems in general — flexibility in adapting private rights and obligations to reflect the intentions of the parties » ⁽¹⁷⁾. « Intent » of the parties is beyond question the anchor of Judge Weisberg's opinion. « Neutral principles », in *Curran* as well as in other contexts, thus turns out to be the extant legal apparatus to effectuate mutually agreed-upon exchange — a system of « private order ». *Watson's* « neutrality » and « nonentanglement » in doctrinal controversies are « preserved », by overlaying a regime of voluntarism or « autonomy ». It

⁽¹⁰⁾ *Curran v. CUA* (slip opinion at 21) (hereafter « *Curran* »).

⁽¹¹⁾ *Id.* at 14, n. 7.

⁽¹²⁾ *Id.* at 12, n. 6.

⁽¹³⁾ 443 U.S. at 595 (1979).

⁽¹⁴⁾ *Curran* at 5.

⁽¹⁵⁾ *Id.* at 24.

⁽¹⁶⁾ See 443 U.S. at 606.

⁽¹⁷⁾ 443 U.S. at 603.

holds that where there is implementation of agreement, there is « neutrality ».

The Supreme Court invited lower courts to choose between « deference » and « neutral principles », supposing them each consistent with *Watson* ⁽¹⁸⁾. But one may allow that each approach is consistent with *Watson* without allowing that they are equally so. Even in church property disputes, « church autonomy » (here defined as « doctrinal » « neutrality ») is better insured by deference on the ownership question. In other words, courts should enforce the decision of church authorities whenever they (the authorities) have taken a discernible position on that issue. Second, the Supreme Court in *Jones* too easily presumed the availability of suitably « neutral » principles. Rules of ecclesiastical governance simply may not translate into civil law terms. Suppose, as one commentator suggests, that a church constitution directs its governing body to order « whatever pertains to the spiritual welfare » of those under its care. Is property management an aspect of « spiritual welfare »? Is that not itself a theological concept? ⁽¹⁹⁾. How would « neutral principles » resolve that question?

They cannot. « Neutral principles » is therefore (at best) an incomplete approach in need of complement, probably from « deference ». The *Curran* opinion qualified *its* « neutral principles » with « due regard for the right of the Church... to decide for itself matters of church policy and doctrine » ⁽²⁰⁾. And Judge Weisberg narrowly escaped importing enormous amounts of deference only by Fr. Curran's concession that the withdrawal of his canonical mission was both « substantively and procedurally correct » ⁽²¹⁾. What if Fr. Curran had contested either, or both? Then the Court would have faced something like this question: who is more « Catholic »: Cardinal Ratzinger or Fr. Curran? « Neutral principles » of civil law cannot resolve that question.

The other complement is the legal fiction of « implied consent ». *Watson* made its rule of deference palatable by observing that « [a]ll who unite themselves to such a [religious] body do so

---

⁽¹⁸⁾ 443 U.S. at 602.

⁽¹⁹⁾ See J. GARVEY, *Churches And The Free Exercise of Religion*, forthcoming in *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*.

⁽²⁰⁾ Curran at 8-9.

⁽²¹⁾ *Id.* at 19.

with an implied consent to this, and are bound to submit to it » (22). « Fiction » here means lack of actual consent, but that it is useful to charge individuals with legal responsibility as if they had consented. Judge Weisberg made abundant use of this notion. Indeed, the entire case turned upon this conclusion: « No one — least of all a Catholic priest and a professor of Catholic Theology — could have contracted with CUA without understanding the University's special relationship with the Roman Catholic Church, with all the implications and obligations flowing from that relationship » (23). After noting that Fr. Curran recognized that relationship, the Court concluded: « he could not reasonably have expected that the University would defy a definitive judgment of the Holy See that he was "unsuitable" and "ineligible" to teach Catholic theology » (24). The Court did not say that Fr. Curran *actually* agreed to such contractual terms, and Fr. Curran claimed that he did not.

The important point is that « neutral principles » taken by itself is neither « neutral » nor wholly efficacious. That much suggests an uneasy relationship between it and *Watson's* regulating command to respect church autonomy, and that *Jones'* anointing of it was too glib. But there are deeper tensions between the « private order » of a hierarchically-organized church and neutral principles of civil law. This tension is best illustrated by the role assigned to « agreement » *now*, to govern situations arising *later*, which is the earmark and purpose of contract law. Contract principles simply do not explain the unity of many churches. Those principles suggest that churches » *are* « religious organizations », aggregates of individuals pursuing in some cooperative manner compatible spiritual goals. This well describes the tradition of American law which has been decisively formed by liberal Protestantism. But it does violence to corporate images which arise from the conviction that Christians share one spiritual substance through Christ. (Examples are the Pauline « Body of Christ » and the Johannine « Vine and Branches »). The « authority » joined to such corporate images is hardly assimilable to « contractual » analysis.

The divide here is thoroughgoing. The *Jones* court frankly aspired to a regime of complete judicial abstention, consummated by

(22) 80 U.S. at 729.

(23) Curran at 25-26.

(24) *Id.* at 26.



perfect planning *now* for *future* disputes ⁽²⁵⁾. This regime of specified mutual expectations subverts Roman Catholic precepts of authority by introducing an « equality » at odds with the distribution of charisms in the church, and by reducing the pastoral office to the task of compiling a list of contingencies. « Authority » in the Roman Catholic Church has correlatives like « obedience » rooted in « kenosis », which have no analogue in contract law. Contract principles *can* be commodious enough to house Catholic practice by, for example, preserving « deference » as described in *Curran*. But this is not always the case. Do professors in Catholic Universities make an « agreement » with the local Ordinary which embodies the relationship between them specified by Canon Law? In America they do not.

It now may reasonably be asked whether the analytical infrastructure of « neutral principles » is truly « neutral » when it comes to the central dogma of modernity: individual autonomy, usually connoting a subjectivist or « emotivist » moral theory. It is not. Even casual re-examination of the *Curran* opinion and its source in *Jones'* commitment to « private ordering » reveals their source in the aminating impulse of contemporary American legal (and cultural) reflection on religious freedom: the autonomous individual's « choice » of belief. « Churches » become « religious organizations » and possess no intrinsic order other than that chosen by freely associating individuals. This presupposition is hardly « neutral » where faith is presumed to include an essential ecclesial dimension. More troubling is the subversion of Christian humility by such radical « autonomy », as Cardinal de Lubac has noted ⁽²⁶⁾. The individualist commitments of modernity are reinforced by the American regime's post-World War II « judicialization » of « church and state ». By that is meant the consignment of all questions of the proper relationship between individual religiosity and the political community to judicial resolution. Judicial review in American constitutional law is keyed to individual rights, not individual duties or to group/corporate privileges. All of this merely illustrates the regnant orthodoxy of American culture and public life, the orthodoxy of liberal individualism. Mutual agreement between contracting parties, in the manner of *Curran v. CUA*, which by definition assumes an equality of bargaining power, serves as the religious aspect of this civil theology.

⁽²⁵⁾ See 443 U.S. at 604.

⁽²⁶⁾ *A Brief Catechism On Nature and Grace*, 59 (1984).

Footnote 18 of the *Curran* opinion suggests Judge Weisberg subscription to this creed. On the central question of constitutional protection of « church autonomy » he makes two arguments which are quintessentially modern. First he suggests (with citation) that only individual persons possess Free Exercise rights. This is clearly inconsistent with the entire *Watson* line of cases, which presupposes that churches do too. Second, he suggests that « neutral principles » — requiring CUA to honor its agreement — might not only *satisfy* constitutional requirements but successfully dissipate the constitutional issue! This too is jurisprudential renvoi. Both instances nevertheless are probative (I submit) of the court's pre-analytical commitments.

A final comment on the unmistakable intention of *Jones* (and *Curran*) to make « church autonomy » a matter of « private order », that is, of mutual agreement. This *presupposes* the absence of any significant *public* interest in the content of that order. Presumably (as in *Curran*) an individual can choose to submit to ecclesial authority, and make an enforceable contract to do so. But contract principles will *not* enforce any term deemed contrary to public policy. Examples include contracts to lend money at a usurious rate of interest or to perform some illegal act. It is true Judge Weisberg found no countervailing public policy in *Curran*, but that was hardly inevitable. There is some (but not decisive) support for a common law right of academic freedom, a claim unsuccessfully litigated (for instance) by Marjorie Reilly Maguire against Marquette University⁽²⁷⁾. What of a general legal ban on discrimination against homosexuals? That is a « neutral » principle which involves not *inquiry* into « doctrine », just its displacement. Yet it clearly compromises the integrity of Georgetown University to have such a norm imposed upon it⁽²⁸⁾. *This* is the real challenge to church autonomy in the American regime, and the *Curran* decision provides no defense whatsoever to it. The moral sovereignty of politics, which it would seem the purpose of religious liberty to keep at bay, is instead crowned by the subjectivist underpinnings of modern conceptions of spiritual freedom.

GERARD V. BRADLEY

---

(27) *Maguire v. Marquette University*, 814 F. 2d 1213 (7th Cir. 1987).

(28) *See Gay Rights Coalition v. Georgetown University*, 536 A. 2d 1 (D.C. 1987).

## II. *Selected sections of the opinion of Judge Weisberg (*)*.

[The events which led to this lawsuit are well known. By letter of July 25, 1986 Joseph Cardinal Ratzinger informed Fr. Curran that he was « not suitable nor eligible to teach Catholic Theology ». By a separate letter of the same date to James Cardinal Hickey, Chancellor of The Catholic University of American, Cardinal Ratzinger advised of his decision and directed the Chancellor to take « appropriate action ».

Upon receipt of that letter, Chancellor Hickey took action which culminated, on April 12, 1988, in the Board of Trustees' withdrawal of Fr. Curran's canonical mission. Since Fr. Curran refused to teach courses other than Catholic theology, he remained on the CUA faculty but had no teaching assignment.]

At the present time, Professor Curran retains his tenure, but not his right to teach Catholic Theology, which he contends is his only field of professional competence. He maintains this suit for breach of contract, alleging that the University's actions violate his right to academic freedom. He seeks specific performance of what he asserts is his contractual right to teach in the Department of Theology without a canonical mission or, failing that, his right to teach Catholic Theology in another Department within the University.

The University defends on several levels. It contends that while academic freedom exists as an important value at CUA, the Board of Trustees has never adopted a definition of academic freedom for inclusion in the Faculty Handbook, the document that defines the contractual relationship between the faculty member and the University. The University also contends that academic freedom, by any definition, is not absolute. In the context of this case, the University's position is that academic freedom is limited both by the discipline — the teaching of Catholic Theology — and by the nature of the institution in which the discipline is practiced — the Catholic University of America, a pontifical university chartered by Pope Leo XIII in 1889, which has maintained by choice for one hundred years what the University refers to as a « special relationship with

---

(*) Cf. Superior Court of the district of Columbia. Charles E. Curran vs. the Catholic University of America. Civil Action n. 1562-87, Judge Weisberg. Editor's note: Numbered footnotes are those appearing in the opinion. Notes marked by an asterisk (*) are the editor's explanatory comments. All citations have been omitted.

the Holy See ». To rule otherwise, according to the University, would be to violate its First Amendment right to the free exercise of its religious beliefs (*). Finally, the University argues that because of its papal charter and its ecclesiastical faculties, it is governed not only by civil law, but also by canon law; and, to the extent that its actions in this case were dictated by authoritative interpretations of canon law, they are unreviewable and are beyond the legitimate exercise of jurisdiction by the civil courts.

*(Omissis).*

[I]t is the law of contracts, which must govern the decision in this case. As in any other contract case, the central issues are: What are the terms of the contract? Did the University breach it? If so, what is the proper remedy? Within those issues, however, are a number of subsidiary questions. Does Curran's contract with CUA include a guarantee of academic freedom? If it does, and if it is not absolute, what are the limits on academic freedom for which the parties bargained? Does Curran's contract with CUA require him to hold a canonical mission in order to teach in the Department of Theology? If it does, and if the canonical mission was properly withdrawn, what further contractual obligation, if any, did CUA owe to Curran? Assuming that the withdrawal of the canonical mission did not, in and of itself, affect Curran's right to teach Catholic Theology in a non-ecclesiastical faculty, did the parties to the contract intend that Curran could continue to teach Catholic Theology in a non-ecclesiastical faculty even if the Holy See, in a definitive judgment, declared that he was no longer « eligible to exercise the function of a Professor of Catholic Theology? » To the extent that the University's actions in the wake of the Holy See's declaration were dictated by canon law, are they immune from judicial scrutiny; and is a remedy barred, even if such actions would constitute a breach of contract as a matter of civil law? Finally, if Curran is entitled to a remedy for breach of contract, is he entitled to specific performance?

*(Omissis).*

---

(*) The First Amendment to the United States Constitution provides (in pertinent part) that « Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof ». On the basis of no longer contested interpretation of this text, CUA properly suggests that court's choice of a rule of decision implicates Free Exercise concerns.

[G]eneral principles of contract interpretation provide the analytical framework in which the court must decide the disputed factual issues presented by this case. In doing so, the court must avoid impermissible entanglement of the « State » in the affairs of the Church. Contract issues are for the civil courts, but they must be resolved according to « neutral principles of law », with due regard for the right of the Church — in this case, the Roman Catholic Church — to decide for itself matters of Church policy and doctrine. *Jones v. Wolf*.

(*Omissis*).

[P]laintiff makes two central arguments. First, he contends that his tenure contract with the University dates from 1970 or 1971, and at that time there was no requirement that he hold a canonical mission to teach in the Department of Theology. Any such requirement that may have been imposed by the 1931 Apostolic Constitution or by the University statutes enacted in 1937 had, he says, long since fallen into « desuetude ». Second, he argues that the University's reintroduction of the requirement of a canonical mission in its 1981 Canonical Statutes can not be applied retroactively to him, because to do so would be in derogation of his contract, by which he was granted tenure without a canonical mission.

The requirement of a canonical mission appears clearly in the University's 1937 statutes, which were enacted by the University pursuant to *Deus Scientiarum Dominus*, the Apostolic Constitution of 1931. The Statutes were reprinted in 1964, but it is unclear how widely the reprinted version was circulated, or to whom. In 1968, in connection with a proposed revision of the 1931 Apostolic Constitution, the Holy See issued experimental norms called *Normae Quaedam*. *Normae Quaedam* did not revoke the 1931 Apostolic Constitution, and it contained language which appears to continue to recognize the canonical mission requirement⁽⁶⁾. In 1970, the University's Special Statutes for the Pontifical Schools (including the Department of Theology) were approved by the Holy See. These Spe-

(6) The parties disagree about whether the reference in *Normae Quaedam* to « the mission which [teachers of the sacred disciplines] have received from the magisterium » is in fact a reference to the canonical mission. The University contends that it is and that its interpretation is, in any event, an interpretation of canon law, which the court can not reject in favor of plaintiff's contrary interpretation. In view of the court's disposition of this issue, it is unnecessary to resolve this dispute between the parties.



cial Statutes can also be read to preserve the requirement of a canonical mission, although if there is an explicit reference to the requirement anywhere in the Special Statutes, it has not been pointed out to the court.

The University's position is that the requirement of the canonical mission has never lapsed since its inception at CUA in 1937. It acknowledges that for many years, and perhaps from the beginning, canonical missions were not explicitly conferred by the Chancellor on teachers of the sacred disciplines, but it urges — it says as a matter of canon law — that each professor in the pertinent faculties held a canonical mission « implicitly ». Plaintiff counters that the idea of implicit conferral of the canonical mission is something the University came up with after the fact to get around his argument that requirements recognized for the first time in 1981 can not be applied retroactively to him. He points out that throughout the turmoil of the late sixties — including, among other events, a faculty and student strike in 1967 over the University's threatened non-renewal of Curran's contract, and the Board's partial acceptance of the Marilowe Committee report in 1969 following the public dissent by Curran and others from the papal encyclical *Humanae Vitae* — no one said anything about withdrawing Professor Curran's canonical mission, or even the fact that he had one. He concludes, therefore, that any requirement of a canonical mission dating from the 1930's had surely fallen into desuetude at CUA by 1970 or 1971, if it ever existed in the first place.

The University may be correct that the existence or nonexistence of the requirement of a canonical mission is a question of canon law, and therefore that the court must accept its authoritative interpretation of canon law on that question (7). But the question presented here is not what canon law means on this point, but whether the parties to the contract agreed to be bound by it. Even assuming canon law required Curran to hold a canonical mission in 1970 and 1971 in order to teach in the Department of Theology, that requirement was not sufficiently explicit to be considered a bargained for term of his contract. It is one thing to say that a contract, or part of it, can be based

---

(7) The University also contends that the question of whether an obligation imposed by canon law lapsed, or has fallen into desuetude, is not a question of fact for the court but is itself a question of canon law, the answer to which lies with the Church and not with the civil court.



on canon law, if the parties agree to it; it is quite another to say that the contract can be based on secret law, the provisions of which are unknown to one of the parties to the contract. If CUA wanted to make it a condition of Curran's contract that he must maintain his canonical mission, it should have told him so. Having not made the requirement explicit, the University can not now rely on an interpretation of arcane provisions of canon law to read into the contract terms that could not have been understood by the parties, or at least one of the parties, at the time the contract was entered.

(*Omissis*).

It is clear that as of the 1981 Canonical Statutes, professors in the Department of Theology were required to hold a canonical mission⁽⁹⁾. The question is whether that requirement can be applied to Professor Curran, who received his contract with tenure in 1970 or 1971.

Ordinarily, of course, the rights and obligations of the parties to a contract are fixed at the time the contract is made, and one party may not thereafter unilaterally change the terms or add new conditions. In the context of a professor's contract with his or her university, however, « [t]he readings of the market place are not invariably apt ». *Greene v. Howard University*. Both parties to the contract understand that from time to time the university may change its bylaws or other governing documents, which may in turn alter the relationship between the university and its faculty, even those with tenure.

(*Omissis*).

[The] doctrine of evolution in the contractual relationship between a tenured faculty member and the university is especially true of the relationship between CUA and its professors in the ecclesiastical faculties. Whether or not the parties specifically intended in 1970 or 1971 that there be a requirement of a canonical mission, certain basic facts were clearly understood and accepted by the parties: they knew that the ecclesiastical faculties are different from the

---

⁽⁹⁾ Under the 1981 Canonical Statutes, canonical missions are required of Catholics who teach subjects relating to faith or morals in the ecclesiastical faculties. Non-Catholics and those who teach subjects other than those relating to faith or morals must simply have the Chancellor's « permission to teach ».

Professor Curran is a Catholic priest, who taught subjects relating to faith and morals in an ecclesiastical faculty.

rest of the University; that these faculties are authorized by the Holy See to confer special ecclesiastical degrees; that no other Catholic university in the United States has ecclesiastical faculties; that these faculties are governed by an Apostolic Constitution, as implemented by Canonical Statutes, which in turn must be expressly approved by the Holy See; and that the Holy See might change the requirements for these faculties at any time, imposing on the University an obligation to accommodate such changes or risk losing the authority to confer ecclesiastical degrees. Therefore when *Sapientia Christiana*, the Apostolic Constitution of 1979, and the University's Canonical Statutes of 1981, enacted pursuant to *Sapientia Christiana*, introduced or reintroduced the requirement of a canonical mission, it should have come as no surprise to Professor Curran that he was expected to have one ⁽¹²⁾.

As of 1981 then, if not before, Professor Curran had, and was required by his contract to maintain, a canonical mission ⁽¹³⁾. ...Professor Curran maintains the position that he was not required to have a canonical mission, but concedes that the decision to withdraw it was both substantively and procedurally correct — that is, that there were « most serious reasons » for withdrawing the canonical mission and that proper procedures were followed. The withdrawal of the canonical mission was not a breach of Professor Curran's contract with the university.

(*Omissis*).

---

(12) [W]hatever he may have understood about the canonical mission requirement, Professor Curran could not have reasonably believed he had a right under his contract to continue to teach in an ecclesiastical faculty if the Holy See declared him ineligible.

(13) If the court had come to the opposite conclusion on this issue, it would have been squarely presented with a substantial constitutional question. The University has argued, persuasively, that the canonical mission is a papal authorization « to teach in the name of the Church » and, as such, only the Church can decide who may teach in its name. That decision, according to the University, is governed by canon law, and a civil court may not review authoritative interpretations and applications of canon law by the highest authorities in a hierarchical Church like the Roman Catholic Church. The University's argument on this point is supported by more than one hundred years of Supreme Court jurisprudence. See, e.g., *Jones v. Wolf*, *Serbian Eastern Orthodox Diocese v. Milivojevich*, *Gonzalez v. Archbishop*, *Watson v. Jones*. In light of court's conclusion that Professor Curran's contract required him to have a canonical mission as a condition of teaching in the Department of Theology, it is unnecessary to reach the University's « canon law defense ».

For these reasons, reference to the traditional norms of academic tenure is not dispositive of plaintiff's claims, and the court prefers to base its decision on other grounds. Like the rest of plaintiff's case, the question comes down to what the contract says and what the parties to it intended. It is fair to assume that neither party in 1970 or 1971 could have anticipated a judgment by the Holy See that was both as broad and as definitive as the Ratzinger letter. No one sat down and spelled out what the rights and obligations of the parties would be if the Holy See, in absolute and definitive terms, declared Curran « unsuitable » and « ineligible » to teach Catholic Theology. But certain things were unmistakably known and understood by the parties. For example, the parties knew that the University, in addition to its civil charter, had a pontifical charter from Pope Leo XIII in 1889. They knew that the Archbishop of Washington serves as the Chancellor of the University and that, under the Bylaws, the Chancellor acts as the liaison between the University and the National Council of Catholic Bishops and between the University and the Holy See. They knew that, under the Bylaws, the University's Board of Trustees consists of 40 trustees, 20 of whom must be Roman Catholic clerics, of whom 16 must be Bishops, and that the cleric members of the Board will usually include all of the Cardinals who are residential ordinaries in the American Catholic hierarchy. And they knew that all of the University's self-descriptions, in the Faculty Handbook and elsewhere, emphasized its unique relationship to the Holy See and its concomitant responsibility to the Roman Catholic Church ⁽¹⁵⁾.

No one — least of all a Catholic priest and a professor of Catholic Theology — could have contracted with CUA without un-

---

(15) These statements appear, among other places in the Faculty Handbook in the sections called « Goals of the Catholic University of America », « Aims of the University » and the « Historical Preface » to the Bylaws. Plaintiff correctly points out that there is also language in both the « Goals » and the « Aims » sections that emphasizes CUA's status as a « modern American University », which fosters an environment of academic freedom. Far from abrogating the University's relationship with the Holy See, however, the juxtaposition of this language only serves to point up the natural tension created by the University's commitment to two sets of norms — academic norms of American universities on the one hand, and the norms established by the Holy See on the other. Nothing in the Faculty Handbook or any other statement adopted by the University's Board of Trustees makes one set of norms paramount or subordinate to the other.

derstanding the University's special relationship with the Roman Catholic Church, with all of the implications and obligations following from that relationship. Indeed, Professor Curran testified that in fact he did understand at all relevant times that this special relationship existed. As much as he may have wished it otherwise, he could not reasonably have expected that the University would defy a definitive judgment of the Holy See that he was « unsuitable » and « ineligible » to teach Catholic Theology. Whether or not the University is correct that it was obligated to accept the declaration of the Holy See as matter of canon law, it was surely bound to do so as a matter of religious conviction and pursuant to its long-standing, unique and freely chosen special relationship to the Holy See. Given the history and content of its relationship to the Holy See, CUA could not have given up its right to accept and act upon definitive judgments of the Holy See in its dealings with Professor Curran unless it did so explicitly, which it certainly did not do. The University did not breach its contract with Professor Curran by requiring him to teach courses other than Catholic Theology or, for that matter, by requiring him to agree to be bound by the declaration of the Holy See.

(*Omissis*).

Even if the court were to find that the University had breached its contract with Professor Curran, it is virtually unthinkable that the court should order specific performance in this case... [S]pecific performance is a singularly inappropriate remedy in the unique circumstances of this case... [T]he University contends that a specific performance decree by this court, enforceable by contempt, ordering the University to permit Professor Curran to teach Catholic Theology would violate the University's rights under the Free Exercise Clause of the First Amendment. Without reaching « these global constitutional » issues ⁽¹⁸⁾, however, it is clear to the court, at a

---

(18) The University may be, as defendant asserts, a « Juridic person » under both civil law and canon law, but it is less clear that it is a person for purposes of the Free Exercise Clause. Cf. *First Nat'l. Bank v. Bellotti* (speech otherwise protected under the First Amendment does not lose that protection merely because the « speaker » is a corporation); *United States v. White* (privilege against self-incrimination is personal and can not be exercised by or on behalf of any organization, such as a corporation); but see *Gay Rights Coalition v. Georgetown University*. There is also a question whether this court's decree, requiring nothing more than compliance with its own contract, would constitute sufficient governmental action against the

minimum, that specific performance in a case such as this would be extremely ill-advised and would not be a proper exercise of the court's equitable power.

(*Omissis*).

[I]n adjudicating [this] breach of contract claim he brings to this court, what is good for Catholic University or for the Roman Catholic Church is not a question presented and not one the court has either the right or the competence to decide. The question presented is whether his contract gives him the right to teach Catholic Theology at Catholic University in the face of a definitive judgment by the Holy See that he is ineligible to do so. The court holds today that it does not. Whether that is ultimately good for the University or for the Church is something they have a right to decide for themselves.

---

University to present an issue under the First Amendment. Cf. *Shelley v. Kraemer*. In any event, for the reasons stated in the text, it is unnecessary and inadvisable to decide these difficult constitutional questions, particularly where the specific performance issue does not even surface unless the court's ruling for defendant on liability were to be set aside.

Pagina bianca



## NATIONAL STATUTES FOR THE RITE OF CHRISTIAN INITIATION OF ADULTS IN THE UNITED STATES OF AMERICA (*)

1. Introduction. — 2. The national canonical Statutes. — a) The catechumenate. — b) Subject. — c) Minister. — d) Celebration. — 3. Particular cases and circumstances. — a) Children of catechetical age. — b) Abbreviated catechumenate. — c) Mystagogy. — d) Uncatechized adult Catholics. — e) Reception into full communion. — 4. Conclusions. — 5. Concluding observation.

### 1. INTRODUCTION.

This paper sets forth a summary of and a commentary on the National Canonical Statutes for the regulation of the Rite of Christian Initiation of Adults in the United States⁽¹⁾. Pursuant to c. 788.3, these statutes were drafted and approved by the episcopal conference of the United States in its November 1986 meeting, and were confirmed by the Congregation for Divine Worship on 26 June 1988. A review of these statutes is opportune because they represent an instructive effort in the very important and complex task of applying, to local conditions, the general directive of the Second Vatican Council to restore the catechumenate.

(*) Cfr. il testo *infra*, p. 410.

(1) The Rite of Christian Initiation of Adults (RCIA), is the English translation of the official Latin text, the *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, promulgated in 1972 in order to implement the Council's directive to restore the catechumenate. (*Sacrosanctum Concilium*, n. 64). In 1974 the International Commission on English in the Liturgy (ICEL) published the preliminary English translation of this rite, which was approved by the National Conference of Catholic Bishops (NCCB) for interim use in the United States. After a twelve year experience, in 1986 ICEL published its definitive translation. This text, along with local adaptations and a set of national canonical statutes proposed by the episcopal conference's Committee on the Liturgy, were approved by the NCCB at its November 1986 meeting and were confirmed by the Congregation for Divine Worship on 19 February 1987. This text will be referred to as « RCIA 86 ». A note of thanks is due to Rev. Ronald Christmon of the NCCB Liturgy Committee for kindly sharing with me his insights.

The importance of this task stems from the fact that it is carried out in obedience to a command of Christ Himself, who in his last recorded words before ascending to heaven, told the apostles: « Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you » ⁽²⁾. The role that the catechumenate is called to play in fulfilling this command is clarified by noting that the apostolic command entails a twofold task: baptizing and teaching. In the case of adults, teaching comes first, and later baptism and the other two sacraments which complete Christian initiation, confirmation and the eucharist.

This teaching task also has various stages. The first stage entails an initial proclamation of the Gospel to unbelievers. This is evangelization in the strict sense ⁽³⁾. At the second stage the evangelized person has come to believe and expresses his desire to join the Church. But his incipient faith must be nurtured. This involves the forming of that person into Christ through a deeper and more systematic knowledge of Christ's person and message, leading to sacramental initiation and then a life-long perfecting of that formation ⁽⁴⁾. This is catechesis ⁽⁵⁾. These two stages in the teaching task — the initial evangelization and the subsequent catechesis — are essential, distinct and complementary elements in fulfilling Christ's command.

The Church has committed herself to fulfilling a large part of one of these tasks — the catechizing of unbaptized adults — through the restored catechumenate. Thus one begins to discern the importance of this restoration by simply recalling the untold numbers of unbaptized and uncatechized persons in the world, the serious obligation of the Church to reach and teach them, and its basis in the intention of Christ: « the aim of bringing the Good News to the whole of humanity, so that all may live by it » ⁽⁶⁾.

---

⁽²⁾ MT. 28:19-20.

⁽³⁾ This is the Gospel *Kerygma*: « the initial ardent proclamation by which a person is one day overwhelmed and brought to the decision to entrust himself to Jesus Christ by faith » (*Catechesi Tradendae*, n. 25).

⁽⁴⁾ *Id.*, n. 19.

⁽⁵⁾ *Id.*, n. 25.

⁽⁶⁾ *Id.*, n. 18.

The complexity of the restoration of the catechumenate may be gleaned simply by considering the multiple relationships involved. Each episcopal conference has the responsibility of determining the duties and prerogatives of the catechumens — defining their basic legal status, specifically tailored to the peculiarities of that country or region. But each catechumen already enjoys an existing relationship with Christ. This is a relationship characterized by a gift of faith there is also contained the intention of the catechumen to join the Catholic Church. This intention of the catechumen has the character of a commitment to the process of becoming a Catholic, which is precisely what distinguishes him from other non-Catholics, whether baptized or not. From beginning to end, the whole process necessarily depends on the existence of the catechumen's continuing intention or desire, which, « posited within the act of faith itself, is a commitment on the divine authority itself, as affirmed by the (catechumen) » (7). Thus, when the candidate for the catechumenate makes his unconditional act of Catholic faith, « he has brought into existence a new juridical situation, a situation of social obligation » (8), a bilateral relationship whereby the Church, in faithfulness to Christ's command, is obliged to care for this relationship between this person and Christ. The Church must nurture this relationship into a substantial identification, by grace, of the person with Jesus Christ.

In summary, the Church enters into an important and delicate relationship with each catechumen, which is based on the Church's and the catechumen's pre-existing relationships with Christ. The complexity of the task facing each episcopal conference lies in drafting a regulation which, on the one hand, will aid in effectively communicating the unchanging content of the faith, and, on the other hand, will be sufficiently simple, clear and flexible in its practical application so as to be pastorally sound.

## 2. THE NATIONAL CANONICAL STATUTES.

The statutes, in keeping with the directive of c. 788.3, purport to regulate the catechumenate in the United States, determining

---

(7) M. HUGHES, *The Juridical Nature of the Act of Joining the Catholic Church*, in *Studia Canonica*, 8 (1974), p. 393.

(8) *Id.*

« what things are to be expected of the catechumens and define what prerogatives are recognized as theirs »⁽⁹⁾. The regulatory scheme consists of 37 paragraphs, with 10 subheadings, and appears to proceed in three logical steps: first, distinguish and define the catechumenate; second, regulate the subject, ministers, and celebration of the catechumenate; third, consider particular cases or circumstances meriting special considerations. The final subheading consists of a very useful compendium of the relevant conciliar texts and canonical norms from which these regulations draw their inspiration and authority.

a) *The catechumenate.*

The regulations first draw a distinction between the catechumenate and the pre-catechumenate, wherein the catechumen is rightly distinguished from mere inquirers about the faith. In the Church is undertaking its obligation to formally prepare and formally admit into the Church unbaptized adults who desire to join the Catholic Church. It is precisely this intention of the person, the work of grace in cooperation with his free will and indicative of an already existing faith — that constitutes the focal point of the whole catechumenate. The catechumenate seeks to inform and form these persons more fully so that their intention to join the People of God may mature. The Council characterizes catechumens as desiring « with an explicit intention to be incorporated into the Church »⁽¹⁰⁾.

This explicit intention is what makes them already, *de facto*, « joined to her »⁽¹¹⁾. This explicit intention is the distinctive and determinative feature of the legal status of the catechumen, making it a pre-requisite *sine qua non* for entering the catechumenate, whose mission is to then form and formalize that intention, joining each person to the Church *de iure*. Thus « any reception or service of welcome or prayer for inquirers at the beginning or during a pre-catechumenate (or in any earlier period of evangelization) must be entirely informal »⁽¹²⁾. While the various circumstances of evangelization are often served by such activities, the strict avoidance of any formalities is a safeguard against confusion. The precatechumen is

⁽⁹⁾ C. 788.3.

⁽¹⁰⁾ *Lumen Gentium*, n. 14.

⁽¹¹⁾ *Id.*

⁽¹²⁾ National Statutes, n. 1.

not yet seeking to formalize anything, be it these preliminary inquiries or an embryonic intention. Even the appearance of making some kind of formal commitment could easily lead one to feel coerced at this stage.

The catechumen is also distinguishable by the fact of being unbaptized. The statutes insist on terminological precision to distinguish the catechumen from baptized persons, be they Catholic or not. All may well have some overlapping needs for catechetical instruction, such as in the preparation of a baptized Catholic for the reception of confirmation and the eucharist, the preparation of a non-Catholic Christian for entrance into full communion with the Church, or the preparation for full initiation received by a catechumen. Indeed, the practical limitations of time and resources will often dictate a combining of these persons for some of these overlapping aspects of their formation. But out of respect for the permanent effects of the sacrament of baptism once validly administered, the term « convert » « should be reserved strictly for those converted from unbelief to Christian belief », and the term « catechumen » « should be strictly reserved for the unbaptized who have been admitted into the order of the catechumens » ⁽¹³⁾.

The catechumenate is then further characterized by directives regarding its place, length and content, as well as options in the rites. If the catechumenate does not take place in a parish setting, the catechumens « should be introduced into the Christian life of a parish or similar community from the very beginning of the catechumenate » to avoid their finding themselves in some way « isolated from the ordinary life of the Christian people » ⁽¹⁴⁾.

The rite for entrance into the catechumenate offers various options. The prudential judgment of whether to include or exclude in the same rite, as legitimate options, other rites, which, according to local custom, symbolize reception into the community, is left to the diocesan bishop ⁽¹⁵⁾. The minimum length indicated for the catechumenate is one year, ordinarily running from Easter to Easter, and preferably it should begin before Lent of the first year and extend

---

⁽¹³⁾ National Statutes, nn. 2-3.

⁽¹⁴⁾ National Statutes, n. 4.

⁽¹⁵⁾ RCIA 74. One exception to this general delegation to the diocesan bishop is the approval by the Episcopal Conference itself of the presentation of a cross to the catechumen as a legitimate option of the minister.

until Easter of the next ⁽¹⁶⁾. The content of the catechumenate consists of « a thoroughly comprehensive catechesis on the truths of Catholic doctrine and moral life, aided by approved catechetical texts » ⁽¹⁷⁾.

Each of these precisions is a local refinement of the basic directives of the Council. The Council, concerned with the full insertion of the catechumen into the People of God, describes the catechumenate as: « not simply a presentation of teachings and precepts, but a formation in the whole of Christian life and a sufficiently prolonged period of training » ⁽¹⁸⁾.

This end, the forming of the catechumen, requires not only time, so that he may digest the contents of the faith and growth may occur under the action of grace, but it also requires pastoral sensitivity for the most effective use of the means available (such as the place used, the rites used, etc.) for introducing the catechumens, in a natural and effective way, into the life of this community whose center is Christ in the Eucharist. In this vein, the Council notes:

« This transition, which involves a progressive change of outlook and morals, should be manifested in its *social implications* and effected gradually during the period of catechumenate » ⁽¹⁹⁾.

#### b) *Subject.*

The catechumens are not yet members of the Church, and do not yet enjoy the rights corresponding to this membership. The title to these rights is rooted in the dignity bestowed by baptism and the full exercise of these rights is contingent on one's full communion with, as well as one's particular status within, the Church. But, in accord with their special status (already, by intention, joined to the Church), the catechumens are encouraged to seek the non-sacramental means of grace available to them in the Church. Specifically mentioned are blessings and suffrages. In the case of death, a full funeral liturgy may be used, including the funeral Mass, but excluding any direct references to the sacraments of initiation which the catechumen had not yet received. Marriages of catechumens with

⁽¹⁶⁾ National Statutes, n. 6.

⁽¹⁷⁾ *Id.*, n. 7.

⁽¹⁸⁾ *Ad Gentes*, n. 14.

⁽¹⁹⁾ *Id.*, n. 13 (emphasis added).



non-Catholics should be celebrated with a liturgy of the word, and never at the eucharistic liturgy ⁽²⁰⁾.

c) *Minister.*

The proper minister for the celebration of the sacraments of initiation for all adults and children of catechetical age in the diocese is the diocesan bishop ⁽²¹⁾. If he is unable to perform all of these celebrations, the statutes direct him to at least celebrate the rite of election with all the catechumens ⁽²²⁾. If the diocesan bishop wants to confirm neophytes, he is reminded that he should specifically reserve to himself their baptism ⁽²³⁾. Otherwise, priests who have this faculty to confirm cannot be prohibited from exercising it, since they are indeed bound by law to exercise it ⁽²⁴⁾.

d) *Celebration.*

The primary directive regarding the celebration is that the sacraments of initiation are to be received in a single eucharistic celebration « in order to signify clearly the interrelation... of the three sacraments... for full Christian initiation » ⁽²⁵⁾. This interrelation is most clearly signified in the case of the catechumens, who are apt subjects for the reception of all three sacraments. The sequence of these sacraments signifies a progressive initiation into Christ, beginning with baptism and confirmation, as irrepeatable and preparatory to the then continuing reception of the eucharist. In the Latin rite, the common postponement of confirmations ⁽²⁶⁾

⁽²⁰⁾ National Statutes, nn. 8, 9 and 10. By implication, a nuptial Mass would be legally permitted in the marriage between a catechumen and a Catholic.

⁽²¹⁾ C. 852.1: National Statutes, n. 11.

⁽²²⁾ National Statutes, n. 11. A certain flexibility in this directive would seem to be required in order to not unduly prejudice the rights of the catechumen who, because of illness, age, distance, etc, may be unable to attend this type of a celebration at the cathedral. Would a dispensation be required to then have this rite in the local parish?

⁽²³⁾ C. 863; National Statutes, n. 13.

⁽²⁴⁾ C. 885.2. Priests without a pastoral office require a mandate of the diocesan bishop to baptize adults, but not an additional mandate to confirm. They have this faculty *de iure*, as do those with a pastoral office. Cf. National Statutes, n. 12.

⁽²⁵⁾ National Statutes, n. 14; c. 842.

⁽²⁶⁾ C. 891 allows for this practice.

often disrupts this sequence in the case of baptized infants, who receive the eucharist before being confirmed.

The other directives in this section concern more incidental points connected with the liturgy: encouraging additional fasting on Holy Saturday; no anointing with oil in the Easter Vigil ⁽²⁷⁾; baptism by immersion is the « fuller and more expressive sign of the sacrament » and therefore, « though not yet the common practice », is to be preferred ⁽²⁸⁾.

### 3. PARTICULAR CASES AND CIRCUMSTANCES.

#### a) *Children of catechetical age.*

These children, having reached the age of reason, are presumed by law to be adults for purposes of Christian initiation ⁽²⁹⁾. Therefore their formation should, as far as possible, follow the normal pattern. The statutes, however, foresee the appropriateness of their often being joined with baptized children for some aspects of formation (in preparation for confirmation and the eucharist), and cautions that their condition or status as catechumens should not be confused or compromised ⁽³⁰⁾.

#### b) *Abbreviated catechumenate.*

The underlying issue involved here is how far to insist on these liturgical rites, which, while very salubrious for the catechumen and at the heart of the restoration, may be impossible to attend, or unnecessary in some cases. Equitable considerations require certain flexibility for these cases. This flexibility is embodied in the so-called « abbreviated catechumenate ».

The rite itself, as described in the Roman Ritual ⁽³¹⁾, allows certain candidates for admission into the Church to forego the full liturgical rites of the catechumenate which are celebrated at various stages in the formational process, and to instead simply receive the

---

⁽²⁷⁾ Apparently the rationale is to encourage the use of the other possible anointings during the catechumenate by precluding the option to do one at the end, in the Easter Vigil.

⁽²⁸⁾ National Statutes, nn. 15-17.

⁽²⁹⁾ C. 852.1.

⁽³⁰⁾ National Statutes, nn. 18-19.

⁽³¹⁾ Cf. RCIA, nn. 240-244.

three sacraments of initiation in one liturgical celebration. The circumstances which will warrant this exception are « either events which prevent the candidate from completing all the steps of the catechumenate, or a depth of Christian conversion and a degree of religious maturity that lead the local bishop to decide that the candidate may receive baptism without delay »⁽³²⁾. The rites also allow for and encourage a so-called « expanded form », an expansion of the abbreviated form by incorporation of elements from the complete rite. The logic is to maintain as much of the complete form, with its spiritual benefits, as possible. The use of these forms would require the permission of the diocesan bishop, given in the form of a dispensation from the full rite. Note that the abbreviated and expanded forms concern simply the omission or inclusion of various liturgical rites. What they do not entail is any attenuation of a full catechetical instruction, mandated for each of these forms⁽³³⁾.

Against this background the statutes themselves emphasize that recourse to the abbreviated catechumenate « should always be as limited as possible (and) should extend over a substantial and appropriate period of time »⁽³⁴⁾. For instance, the mere movement of a catechumen from one parish or diocese to another is not, *per se*, a sufficient reason to abbreviate the person's catechumenate. This is a very sound point, ecclesialogically, juridically and pastorally. The catechumen is being inserted not into a parish, or diocese, but into the People of God, the one universal Church, which subsists in each particular Church. Once enrolled in the catechumenate, that person is a catechumen regardless of the parish or diocese to which he may move. Respect for this personally acquired condition requires a certain uniformity and continuity among the catechumenates in each parish in this very mobile society. On the one hand, a pastor should not abbreviate one's catechumenate merely to finish it before the person moves. And on the other hand, the pastor in the place of destination should not make a catechumen begin the catechumenate all over again. The keeping of a book of catechumens in each parish and the forwarding of these records to one's new parish will be key in providing this desired continuity in formation, and thus respect the condition of each catechumen.

---

⁽³²⁾ Cfr. RCIA, n. 240; RCIA 86, n. 331.

⁽³³⁾ RCIA, nn. 241, 277; RCIA 86, nn. 335, 336.

⁽³⁴⁾ National Statutes, n. 20.

c) *Mystagogy*.

The catechumens become neophytes with the reception of the sacraments at the Easter Vigil, and then pass through a post-initiation period of continuing formation — the mystagogy — lasting until Pentecost. The statutes direct the neophytes to live this period by participating (as a group, along with their god-parents and others who assisted in their formation), « in the principal Sunday eucharist of the community throughout the Easter season »⁽³⁵⁾. The diocesan bishop should moderate this period to ensure that it be the occasion for a deepened understanding of the three sacraments of initiation, and of the centrality of the Eucharist « as the continuing celebration of faith and conversion »⁽³⁶⁾. This keenly felt need for continuity in the formation of the neophytes has in fact led the Episcopal Conference to extend their post-baptismal catechesis for a full year after their initiation by means of monthly meetings⁽³⁷⁾.

d) *Uncatechized adult Catholics*.

Under this subheading two highly prevalent concerns are again dealt with. The first is to maintain a clear distinction between the unbaptized catechumen and any baptized Christians who may participate in parts of the catechumenate. While uncatechized adult Catholics preparing for confirmation and the eucharist may appropriately receive some of their formation in conjunction with catechumens, the actual reception of these sacraments in the same celebration with the catechumens is generally discouraged, and if it should occur, « the condition and status of those already baptized should be carefully respected and distinguished »⁽³⁸⁾.

The second concern is to maintain the interrelation and sequence of the sacraments of initiation⁽³⁹⁾. Basically the statutes seek to ensure that priests involved in administering the three sacraments of initiation will have the faculty to confirm also these uncatechized adults. While c. 883.2, by a *de iure* grant of the faculty to confirm, ensures that, in the case of apostates or non-Catholic Christians, a

---

⁽³⁵⁾ *Id.*, n. 22.

⁽³⁶⁾ *Id.*, n. 23.

⁽³⁷⁾ *Id.*, n. 24.

⁽³⁸⁾ *Id.*, n. 26.

⁽³⁹⁾ Cf. c. 842.2.

priest with the office or mandate to baptize adults or admit them into full communion will also be able to confirm them in the same celebration, this faculty does not extend to the confirmation of a baptized Catholic who inculpably has never put the faith into practice, namely the uncatechized adult Catholic. To avoid the situation of not being able to confirm these particular persons at the same celebration where others are being confirmed, the priests lacking the faculty are instructed to seek it from the diocesan bishop, who may, in accord with c. 884.1, grant it as he judges necessary ⁽⁴⁰⁾.

e) *Reception into full communion.*

This case deals with baptized non-Catholic Christians, and in giving them formation, again out of respect for the sacrament of baptism and ecumenical considerations, their treatment and designation is to be distinguished from that of the catechumen. Their precise formational needs for admission into full communion should be determined on a case by case basis. If some participate in parts of the catechumenate (i.e., catechesis, liturgy of the word) to attain needed formation they should not participate in any rites intended for the unbaptized ⁽⁴¹⁾. Their reception into communion should be done in a way that leaves clear their already existent condition as Christian believers. To avoid confusion, the recommended time for these receptions is at a regular Sunday Eucharist in the parish, rather than at the Easter Vigil. However, pastoral reasons and the primacy of the Easter Vigil in the liturgical year may dictate that the receptions take place in the Easter Vigil. In such case the statutes call for maintaining a clear distinction during the celebration between the candidates for baptism and those for reception into full communion, noting also that «ecumenical sensitivities should be carefully respected» ⁽⁴²⁾. Also, conditional baptism should be administered only if there exists «reasonable and prudent doubt concerning the baptism... which cannot be resolved after serious investigation into the fact and/or validity of baptism» ⁽⁴³⁾. If conditional baptism is necessary, it is to be done privately.

---

⁽⁴⁰⁾ National Statutes, n. 29.

⁽⁴¹⁾ *Id.*, nn. 30, 31.

⁽⁴²⁾ *Id.*, n. 34.

⁽⁴³⁾ *Id.*, n. 37.

Finally, both in this case and in the case of uncatechized adult Catholics, the celebration of the sacrament of reconciliation is to take place at a time prior to and distinct from that of confirmation and the eucharist. In their formation they should be encouraged in the frequent reception of the sacrament of reconciliation ⁽⁴⁴⁾.

#### 4. CONCLUSIONS.

1. The statutes are largely a reiteration of already existing norms culled from various places in the ritual and the Code and then more conveniently arranged in a single, logically systematized regulation.

2. The tenor of the statutes is mixed. Some are formulated as mandatory (implying the need for dispensations if they are not followed), while others are merely directive ⁽⁴⁵⁾.

3. The statutes also propose several elements of new law:

- a one year minimum for the catechumenate ⁽⁴⁶⁾;
- a one year extension of the mystagogy ⁽⁴⁷⁾;
- determination of eligibility for the abbreviated catechumenate is left to the diocesan bishop ⁽⁴⁸⁾;
- no anointing of oil in the Easter Vigil ⁽⁴⁹⁾.

4. These four new requirements appear to be mandatory.

5. Each of these four new requirements fosters one common concern: that the time and the elements of the catechumenate not be unnecessarily abbreviated.

#### 5. CONCLUDING OBSERVATION.

These statutes regulate the catechumenate in the United States. The catechumenate is a complex enterprise which calls upon many varied resources in the Church, drawing from, among other areas, theology, catechetics, liturgy, law and pastoral experience. It is, in a pronounced way, an interdisciplinary effort. In order to cooperate

---

⁽⁴⁴⁾ *Id.*, nn. 27, 36.

⁽⁴⁵⁾ Beyond the nuances conveyed by English words such as « should », and « must », reference to the criteria of c. 17 may be needed to clarify ambiguities.

⁽⁴⁶⁾ National Statutes, n. 6.

⁽⁴⁷⁾ *Id.*, n. 24.

⁽⁴⁸⁾ *Id.*, n. 20.

⁽⁴⁹⁾ *Id.*, n. 16.



effectively in this effort, each discipline must contribute according to its own principles and respecting its own limits. To allow the criteria of one or another area to dominate would lead to extremes and to ineffectiveness. For instance, the failure to respect the intrinsic link between catechesis and the sacramental liturgy (with the former as the indispensable intellectual formation for being able to live the latter) rapidly turns catechesis into mere intellectual theory and sacramental life into a « hollow ritualism »⁽³⁰⁾. Or an undue rigidity in the law would breed the reaction of ignoring it, with all the harm that that brings. In the restored catechumenate, the law is called upon to strike a balance between maintaining what is essential and not being unduly rigid about what may not be essential. The crux of the matter lies in determining, through the contribution of these distinct and complementary disciplines, where and how to draw the line — what to require, and with what force. If extremes are to be avoided, constant reference must be made, in the drafting and then in the application of these laws, to their immediate end, namely the good of the most important person in this process, the catechumen.

DAVID J. CAVANAGH

---

⁽³⁰⁾ *Catechesi Tradendae*, n. 23.

Pagina bianca

## GLI ATTI GIURIDICI DELL'AMMINISTRAZIONE ECCLESIASTICA (*)

I. *De decretis generalibus et de instructionibus.* — A. L'attività normativa negli Stati. — B. L'attività normativa nella Chiesa. — II. *De actibus administrativis singularibus.* — A. *Normae communes.* — B. *De decretis et praeceptis singularibus.* — C. *De re-scriptis.* — D. *De privilegiis.* — E. *De dispensationibus.*

### I. DE DECRETIS GENERALIBUS ET DE INSTRUCTIONIBUS.

#### A. *L'attività normativa negli Stati.*

Negli Stati ove vige una separazione di poteri, la funzione di emanare norme generali è ripartita dall'ordinamento fra il potere legislativo e quello esecutivo. Mentre le leggi formali sono riservate esclusivamente al potere legislativo, al potere esecutivo compete unicamente adottare provvedimenti inferiori alla legge, e solo in via eccezionale questi può emanare norme aventi valore di legge in forza di una concessione o ratifica speciale da parte del legislatore. Da un breve esame delle norme scritte nelle società civili, possiamo riscontrare le seguenti categorie:

1) *Norme aventi forza di legge.* — Innanzitutto vi sono le leggi propriamente dette, promulgate dal legislatore. Affinché il potere esecutivo possa emanare atti aventi forza di legge è necessario un intervento del legislatore che preceda o segua la loro promulgazione. Tali atti possono essere pertanto di due tipi: a) *Decreti legislativi*, che si denominano anche legislazione delegata, e che la Pubblica Amministrazione emana in virtù di una previa ed espressa delega del pote-

---

(*) Queste pagine sono state scritte come breve commento ai cc. 29-93; sono pertanto prive di note e di riferimenti bibliografici, del resto tuttora molto scarsi. Per uno studio più esteso si può vedere il nostro *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona, 1988.

re legislativo; e b) *decreti-legge*, che la Pubblica Amministrazione promulga in casi di urgenza o di necessità e che il legislatore deve provvedere a convertire in legge in un breve spazio di tempo, pena la loro decadenza.

2) *Norme senza forza di legge*. — Costituiscono le categorie delle norme amministrative, e sono chiamate anche regolamenti, e il corrispondente potere di emanarli, potestà regolamentare. Hanno un valore *infra legem*, e, implicitamente od esplicitamente, sono di competenza dell'esecutivo. Vi sono due tipi di regolamenti: a) quelli *di esecuzione o esecutori*, che hanno lo scopo di sviluppare, completare, chiarire od attuare una precedente legge; e b) quelli *indipendenti*, mediante cui la Pubblica Amministrazione regola autonomamente materie di sua competenza ed altri ambiti di minore importanza, come i regolamenti interni ed organici, statuti di enti o pubblici servizi, ecc.

#### B. *L'attività normativa della Chiesa.*

Anche nella Chiesa esiste una distinzione tra la potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria (c. 135), sebbene siano unite nel Romano Pontefice e nei vescovi. I cc. 29-34, il cui contenuto non è proprio un modello di chiarezza, né risulta sufficiente per poter identificare i vari tipi di norme giuridiche scritte, alcuni dei quali si dovranno quindi ricercare in altri testi dell'ordinamento, cercano di operare la distinzione fra le norme del potere legislativo da quelle del potere esecutivo. Le categorie risultanti sono le seguenti:

1) *Leggi*. — La finalità del c. 29 è ovvia: benché alcune norme siano denominate decreti generali o in qualunque altro modo, devono essere considerate vere leggi, e sono rette dai cc. 7-22 ad esse relativi, qualora ricorrano questi tre requisiti: siano promulgate dal legislatore, contengano prescrizioni comuni, e siano dirette ad una comunità capace di ricevere leggi.

c. 29. *Decreta generalia, quibus a legislatore competenti pro communitate legis recipiendae capaci communia feruntur praescripta, proprie sunt leges et reguntur praescriptis canonum de legibus.*

In questo si assicura il regime giuridico delle leggi, e si impedisce la sua violazione con il pretesto che si tratta di una norma di rango inferiore.

2) *Decreti legislativi*. — Non c'è alcun inconveniente nell'adottare questa denominazione in diritto canonico, se riserviamo il termine « decreto » alle norme giuridiche procedenti dalla Pubblica Amministrazione, dato che esprime da una parte che si tratta di una norma emanata dal potere esecutivo, e dall'altra che ha forza di legge. Una conseguenza immediata del c. 29 è l'incompetenza delle autorità esecutive ad emanare le leggi ivi descritte: per poterlo fare è necessaria una delega espressa, previa all'atto e diretta *ad hominem*, concessa dall'autorità legislativa competente.

c. 30. *Qui protestate executiva tantum gaudet, decretum generale, de quo in can. 29, ferre non valet, nisi in casibus particularibus ad normam iuris id ipsi a legislatore competenti expresse fuerit concessum et servatis condicionibus in actu concessionis statutis.*

La concessione della delega viene denominata anche commissione o mandato. Il c. 132 § 2 circoscrive la capacità di delega del potere legislativo al supremo legislatore, salvo che il diritto disponga espressamente un'altra cosa. In questo modo si evita che falsi legislatori impongano la loro volontà ai fedeli. Le norme qui descritte ricevono anche il nome di legislazione delegata.

3) *Decreti-legge*. — Nel c. 30 non sono contenute tutte le norme dell'esecutivo che hanno forza di legge. In esso infatti è considerata solo l'ipotesi di un intervento previo all'atto che riguarda l'autorità esecutiva. Ma potrebbe considerarsi anche l'esistenza di altre norme dell'esecutivo sottoposte ad un intervento *a posteriori* del legislatore (ratifica o approvazione specifica) che le eleva al rango legislativo. Li denominiamo, come negli ordinamenti civili, decreti-legge. Nella PB art. 18 § 2 si contempla questa possibilità: « Dicasteria leges aut decreta generalia vim legis habentia ferre non possunt nec iuris universalis vigentis praescriptis derogare, nisi singulis in casibus atque de specifica approbatione Summi Pontificis ». Questa approvazione specifica è posteriore alla formazione dell'atto e non costituisce una delega. Un caso concreto di decreto-legge potrebbe essere quello previsto nel c. 343 relativo al sinodo dei vescovi che non solo può ricevere la potestà deliberativa, ma anche una ratifica papale *a posteriori* della sua deliberazione.

4) *Decreti di esecuzione o esecutori*. — Sono norme esecutive in ragione del loro autore — un organo amministrativo entro i limiti

della sua competenza — ed esecutorie in quanto hanno una finalità accessoria o strumentale rispetto ad una legge, vale a dire: 1) determinano più dettagliatamente le modalità da osservarsi nell'applicazione di una legge; 2) oppure urgono il suo compimento.

Il potere di emanare tali norme si ottiene in modo generale secondo il c. 31.

*c. 31 § 1. Decreta generalia exsecutoria, quibus nempe presius determinantur modi in lege applicanda servandi aut legum observantia urgetur, ferre valent, intra fines suae competentiae, qui potestate gaudent exsecutiva. § 2. Ad decretorum promulgationem et vacationem quod attinet, de quibus in § 1, servantur praescripta can. 8.*

Vi sono altri cc. nei quali la legge abilita o attribuisce specificamente questa competenza all'Amministrazione, con espressioni simili a quelle del c. 31. Si vedano ad esempio, fra gli altri, i cc. 277 § 3, 1253, 1284 § 3. Tutti questi decreti sono soggetti, a norma del c. 31 § 2, alle prescrizioni del c. 8 sulla loro promulgazione e vacanza.

Poiché i decreti generali esecutori sono norme accessorie di una legge, è logico che i soggetti da essi obbligati siano i medesimi obbligati dalla legge.

*c. 32. Decreta generalia exsecutoria eos obligant qui tenentur legibus, quarum eadem decreta modos applicationis determinant aut observantiam urgent.*

Tuttavia può darsi il caso che la legge sia universale, mentre il decreto sia particolare, per cui obbligherà soltanto le persone che appartengono al territorio o comunità per i quali è stato emanato. Così ad esempio il decreto esecutorio di un vescovo diocesano obbligherà unicamente nella sua diocesi, sebbene dia attuazione ad una legge di ambito territoriale più ampio.

A differenza dalle leggi e dai decreti legislativi, la caratteristica essenziale dei decreti esecutori consiste nel fatto che sono di rango inferiore alla legge (*infra legem*), e che di conseguenza non possono in alcun modo derogare ad essa. È questo il principio di gerarchia normativa in virtù del quale una norma che lo violasse non possiederebbe alcun valore.

*c. 33 § 1. Decreta generalia exsecutoria, estiamsi edantur in directoriis aliisque nominis documentis, non derogant legibus, et*



*eorum praescripta quae legibus sint contraria omni vi carent.*  
§ 2. *Eadem vim habere desinunt revocatione explicita aut implicita ab auctoritate competente facta, necnon cessante lege ad cuius executionem data sunt; non autem cessant resoluta iure statuentis, nisi contrarium expresse caveatur.*

La cessazione del decreto (c. 33 § 2) può aver luogo per cause che lo riguardano direttamente — cioè per revoca esplicita od implicita fatta dall'autorità competente — o in modo indiretto — quando per qualunque ragione cessi la legge principale —. Però logicamente il decreto non perde valore qualora cessi la potestà di chi l'emanò, salvo espressa disposizione contraria.

5) *Decreti esecutivi.* — Non tutti i decreti della Pubblica Amministrazione sono di esecuzione di una legge. Ve ne sono infatti alcuni che, pur avendo un rango esecutivo (*infra legem*), non danno attuazione ad una legge determinata ma — utilizzando un'espressione della dottrina secolare — sono regolamenti indipendenti (per il loro contenuto), sebbene siano sempre soggetti alle leggi.

Benché i cc. 29-33 non menzionino questo tipo di norme, tale previsione viene fatta in altri testi del Codice. A questo riguardo riveste particolare importanza il c. 94 sugli statuti e norme interne stabiliti per le corporazioni e fondazioni, mediante i quali sono determinati il fine, la costituzione, il regime ed il modo di agire. Ai sensi del § 3 del c. 94 gli statuti possono provenire o meno dalla potestà legislativa. Se procedessero da una potestà esecutiva avremmo un tipo di decreti esecutivi indipendenti.

Anche nella PB, legge propria della Curia romana, si allude a molti decreti esecutivi indipendenti. Così l'art. 14 determina la competenza dei dicasteri « in ragione della materia ». Entro l'ambito di ciascuna materia il dicastero può emanare norme generali o atti singolari. Nell'art. 11 § 2 si tratta delle « questioni aventi carattere di principio generale », decise dai dicasteri ovviamente attraverso norme generali. Gli artt. 17 e 26 si riferiscono ai documenti di carattere generale preparati dai dicasteri, e gli artt. 72 § 1, 86, 94 e 115, trattano di alcune norme speciali dei dicasteri.

6) *Istruzioni.* — Mentre nella disciplina anteriore (m.p. *Cum iuris canonici*) si denominavano istruzioni tutte le norme complementari ed esecutorie del Codice del 17, il Codice attuale circoscrive maggiormente il loro significato:

**c. 34 § 1.** *Instructiones, quae nemque legum praescripta declarant atque rationes in iisdem exsequendis servandas evolvunt et determinant, ad usum eorum dantur quorum est curare ut leges executioni mandentur, eosque in legum executione obligant, eas legitime edunt, intra fines suae competentiae, qui potestate executiva gaudent. § 2.* *Instructionum ordinationes legibus non derogant, et si quae cum legum praescriptis componi nequeant, omni vi carent. § 3.* *Vim habere desinunt instructiones non tantum revocatione explicita aut implicita auctoritatis competentis, quae eas edidit, eiusve superioris, sed etiam cessante lege ad quam declarandam vel executioni mandandam datae sunt.*

Pertanto secondo il c. 34 le istruzioni: 1) Sono norme che possono emanare le autorità con potestà esecutiva. 2) I loro destinatari sono « le persone cui compete curare l'esecuzione delle leggi ». Possiamo perciò qualificare le istruzioni come norme interne dell'Amministrazione che non si dirigono unicamente agli esecutori, ma anche ai loro superiori che hanno il dovere di controllo e vigilanza, ed ai loro successori. 3) L'oggetto delle istruzioni è simile a quello dei decreti esecutori: da un lato infatti hanno un carattere chiarificatore delle leggi (prendendo il termine legge in un'accezione generica), e dall'altro determinano i modi e procedimenti per la loro esecuzione.

Come è ovvio, le istruzioni non hanno valore di legge, e restano prive di effetto per revoca esplicita od implicita, ed anche per cessazione della legge principale. Oltre all'abilitazione generale del c. 34, ve ne possono essere altre specifiche per emettere istruzioni concrete, come nel caso del c. 1276 § 2. In generale nelle curie diocesane devono esistere diverse istruzioni per il governo della Chiesa (cfr. il c. 473 §§ 1-2). Anche i dicasteri della Curia romana emanano istruzioni (cfr. PB, art. 156).

## II. DE ACTIBUS ADMINISTRATIVIS SINGULARIBUS.

### A. *Normae communes.*

Per la prima volta nel diritto canonico vengono regolati gli atti amministrativi in quanto tali, riunendo in questa categoria diverse istituzioni giuridiche tradizionali (decreti, precetti e rescritti singola-

ri) la cui normativa precedente è stata in parte utilizzata, sottoponendola tuttavia ad un nuovo regime giuridico.

1) *Definizione di atto amministrativo.*

In questo titolo — *De actibus administrativis singularibus* — non viene data una definizione generale di atto amministrativo, però dal suo contenuto in relazione al c. 1732 § 1 possiamo dedurre la seguente: *ogni atto giuridico singolare ed unilaterale emanato dall'autorità esecutiva*. Le sue caratteristiche sono pertanto:

a) *Atto giuridico.* — È una manifestazione di volontà diretta a produrre effetti giuridici. Vengono escluse, pertanto, le dichiarazioni di conoscenza, desiderio o giudizio, come pure gli atti materiali che, secondo molti autori, sono da considerarsi atti amministrativi. Invece non si escludono alcuni atti nel foro interno (cfr. cc. 37, 64, 74, 1079 §§ 1 e 3, e 1080 § 1): per tali atti si esclude unicamente il ricorso (c. 1732 § 1).

b) *Singolare o concreto.* — Vale a dire riguarda un caso, persona o gruppo determinato (cc. 36 § 2, 49, 52, 76, 85), il che esclude le norme generali, sia pure del potere esecutivo, che considerano ipotesi generali o astratte (cc. 31-34).

c) *Unilaterale.* — Secondo questa caratteristica l'autore dell'atto amministrativo è l'autorità e solo essa; vengono esclusi di conseguenza i contratti dell'Amministrazione con altri soggetti (cfr. c. 192, 1286, 1290 ss.).

d) *Dell'autorità esecutiva* (cc. 35, 48, 85). — Non si tratta di un soggetto particolare ma di un organo di governo, che chiamiamo Amministrazione in senso ampio. Può essere un organo esclusivamente amministrativo (congregazioni romane, vicari generali o episcopali), o un'autorità anche legislativa (R. Pontefice, vescovo diocesano; cfr. c. 76 § 1 e suo commento), e perfino un organo giudiziario.

A proposito di quest'ultimo diciamo che i suoi atti amministrativi si chiamano anche *stragiudiziali* (cc. 1342, 1363, 1718, 1720 e 1732). Gli atti giudiziari in senso stretto sono soltanto quelli prodotti in un processo. Invece, tra gli altri, si considerano amministrativi o stragiudiziali quelli che hanno luogo nell'ambito del potere giudiziario su materie riguardanti il personale (cfr. il Regolamento generale della Curia romana e i cc. 1419 ss.), e come tali possono essere oggetto di ricorso amministrativo.

## 2) *Tipi di atti amministrativi.*

Il c. 35 menziona tre tipi di atti amministrativi, ma contrappone solo due di essi (il decreto e il rescritto), giacché il precetto è una specie di decreto (cfr. c. 49).

*c. 35. Actus administrativus singularis, sive est decretum aut praeceptum sive est rescriptum, elici potest, intra fines suae competentiae, ab eo qui potestate executiva gaudet, firmo praescripto can. 76, § 1.*

Il riferimento al c. 76 § 1 verrà commentato a suo tempo.

## 3) *Interpretazione ed estensione degli atti amministrativi.*

*c. 36 § 1. Actus administrativus intellegendus est secundum propriam verborum significationem et communem loquendi usum; in dubio, qui ad lites referuntur aut ad poenas comminandas infligendasve attinent aut personae iura coarctant aut iura aliis quaesita laedunt aut adversantur legi in commodum privatorum, strictae subsunt interpretationi; ceteri omnes, latae. § 2. Actus administrativus non debet ad alios casus praeter expressos extendi.*

Il § 1 del c. stabilisce il principio dell'interpretazione letterale degli atti amministrativi. Non devono pertanto estendersi i loro effetti ad altri casi diversi da quelli espressi (§ 2; cfr. c. 16 § 3). Solo quando sorgano dubbi verranno interpretati estensivamente, salvo in alcuni casi tassativamente fissati, in cui dovranno sempre essere interpretati strettamente: se l'atto amministrativo si riferisce ad una lite (cfr. cc. 57 § 1, 1400 § 2, 1734, 1739), o quando pregiudica un diritto del destinatario (cc. 184 ss., 1740 ss.) o di terzi (c. 4), o è contrario ad una legge (benché sia esecutivo di un'altra legge), come il caso del privilegio *contra ius* (c. 77) e della dispensa (c. 92). Si noti il parallelismo di questo canone con il disposto dei cc. 17-18 sull'interpretazione delle leggi.

La ragione di tali eccezioni risiede nel fatto che se detti atti amministrativi si interpretassero estensivamente, pregiudicherebbero diritti od interessi di alcune persone; e nel caso del privilegio e della dispensa, eccezioni ad una legge comune, potrebbero ledere l'interesse generale.

4) *Forma degli atti amministrativi.*

Il c. 37 tratta della forma esterna dell'atto o della sua esecuzione, che necessariamente deve essere per iscritto quando riguarda il foro esterno (cfr. i cc. 51, 59 § 1, 156, 267, ecc.).

*c. 37. Actus administrativus, qui forum externum respicit, scripto est consignandus; item, si fit in forma commissoria, actus huius executionis.*

I precetti non imposti con documento legittimo (c. 58 § 2) riguardano unicamente il foro interno, e possiedono piuttosto un carattere morale. Esistono anche le grazie concesse a viva voce (c. 59 § 2), le quali dovranno essere provate se si volessero utilizzare nel foro esterno, quando ciò venga legittimamente richiesto all'interessato (c. 74).

5) *Efficacia degli atti amministrativi.*

Il c. 46 del CIC 17 esige il requisito della clausola derogatoria per la validità dei rescritti; oggi ciò è richiesto per ogni atto amministrativo.

*c. 38. Actus administrativus, etiam si agatur de rescripto « Motu proprio » dato, effectum caret quatenus ius alteri quaesitum laedit aut legi consuetudinarie probatae contrarius est, nisi auctoritas competens expresse clausulam derogatoriam addiderit.*

Nel primo caso è invalido l'atto che leda il diritto acquisito da un terzo. Ora, il concetto di terzo nell'ambito degli atti amministrativi singolari comprende — a nostro avviso — anche il destinatario dell'atto, tanto più se si considera che il richiedente di un rescritto non deve necessariamente essere il suo destinatario (c. 61), e inoltre entrambi i casi rispondono alla stessa *ratio*: evitare che una conoscenza imperfetta della situazione da parte dell'autore faccia sì che gli effetti dell'atto vadano oltre la sua previsione e volontà. Di modo che quando il c. parla di *ius alteri quaesitum*, questo « altro » (*alteri*) può essere interpretato sia come diritto acquisito da un'altra persona, sia dalla stessa anche se per altro titolo. L'invalidità del rescritto non significa che sia automaticamente nullo, ma semplicemente annullabile (o rescindibile) a istanza del danneggiato, che può astenersi dall'agire, rinunciando tacitamente al diritto acquisito.

Nel caso in cui il diritto sia stato acquisito con un precedente atto amministrativo, si produce il contrasto di atti cui si riferisce

il c. 53 per i decreti, ed il c. 67 § 2 per i rescritti, canoni che dovranno essere applicati al caso, qualora non esista una clausola derogatoria.

L'ultima ipotesi del c. 38 si riferisce agli atti amministrativi contrari ad una legge o consuetudine approvata. Il vecchio c. 46 parlava dei rescritti contrari al *ius peculiare* (una consuetudine legittima o uno statuto), ed aveva la sua ragion d'essere nel fatto che, data la loro natura peculiare, si presumevano sconosciute al R. Pontefice e di conseguenza si pensava che, non conoscendole, gli mancasse la volontà di derogarle se non lo faceva espressamente. Ciò permetteva al danneggiato di richiedere al Papa la *aperitio oris* per impugnare l'atto amministrativo. Oggi questo requisito si estende agli atti contrari ad una qualsiasi norma generale.

#### 6) La condizione.

c. 39. *Condiciones in actu administrativo tunc tantum ad validitatem censentur adiectae, cum per particulas « si, nisi, dummodo » exprimuntur.*

In senso stretto, la condizione è uno dei requisiti da cui dipende la validità (*rectius*, l'efficacia) dell'atto amministrativo. La dottrina tradizionale distingueva tra la condizione essenziale (*ad validitatem*) e che oggi è unicamente quella introdotta nell'atto da una delle particelle *si, nisi, dummodo*, e la condizione accidentale (*ad licitatem*), che può adottare la forma di ablativo assoluto o di altra clausola simile. A nostro avviso, queste ultime non sono vere condizioni ma elementi regolati dal c. 124 § 1.

#### 7) Esecuzione degli atti amministrativi.

Esistono atti amministrativi che non richiedono esecuzione e che producono i loro effetti in modo semplice e diretto, dalla loro notifica se sono decreti (c. 54 § 1), o dalla loro firma se sono rescritti (c. 62).

Altri atti amministrativi devono invece essere eseguiti, da parte dello stesso autore dell'atto o per mezzo di un esecutore (cfr. entrambe le ipotesi nel c. 122). Si intende per esecuzione di un atto amministrativo quella speciale attività che ha come fine mettere in pratica l'atto, facendogli produrre i suoi effetti. Quando l'esecuzione è effettuata da persona diversa dall'autore, si dice che si realizza *in forma commissoria* (c. 37). I cc. 40-45 si riferiscono a questo speciale esecutore ed alla funzione che svolge.



a) *Esecuzione in forma commissoria.* — L'atto di esecuzione in forma commissoria è proprio di un'autorità esecutiva, che riceve questa competenza quando le si affida tale esecuzione. Questa peculiare commissione è una vera delega o mandato (c. 42), alla quale si applicano suppletivamente i cc. 133 ss. La dottrina discute se possa essere nominato esecutore un laico. Una possibile risposta affermativa dovrebbe basarsi sul c. 129 § 2; nella prassi della Curia romana continua ad esigersi che l'esecutore sia un chierico dotato di una qualche potestà.

Per la validità dell'esecuzione l'esecutore deve aver ricevuto il documento pubblico corrispondente e averne comprovato l'autenticità ed integrità, o almeno — soprattutto per i casi urgenti — deve aver ricevuto notizia ufficiale del documento trasmessa dall'autorità che lo emanò.

c. 40. *Exsecutor alicuius actus administrativi invalide suo munere fungitur, antequam litteras receperit earumque authenticitatem et integritatem recognoverit, nisi praevia earundem notitia ad ipsum auctoritate eundem actum edentis transmissa fuerit.*

Cioè, affinché la comunicazione previa alla ricezione del documento permetta di dare esecuzione all'atto, essa deve costituire un vero atto di autorità, non una semplice informazione ufficiosa, e può realizzarsi in diversi modi (telefono, telegrafo, *telex*, *fax*, ecc.).

b) *I poteri dell'esecutore.*

c. 41. *Exsecutor actus administrativi cui committitur merum executionis ministerium, executionem huius actus denegare non potest, nisi manifesto appareat eundem actum esse nullum aut alia ex gravi causa sustineri non posse aut condiciones in ipso actu administrativo appositas non esse adimpletas; si tamen actus administrativi executio adiunctorum personae aut loci ratione videatur inopportuna, exsecutor executionem intermittat; quibus in casibus statim certiore faciat auctoritatem quae actum edidit.*

I poteri dell'esecutore variano notevolmente a seconda si tratti di un semplice esecutore (esecuzione obbligatoria) o di un esecutore discrezionale (esecuzione libera). Il semplice esecutore è colui che riceve l'incarico di eseguire un atto il cui contenuto è già determinato

dal suo autore. Pertanto gli si conferisce la nuova potestà regolamentata di applicare obbligatoriamente quanto disposto dall'atto, di modo che l'esecuzione in linea di massima non possa rifiutarsi. Tuttavia, secondo il c. 41 esistono tre casi in cui l'esecutore semplice può denegare l'esecuzione: 1° Che gli consti chiaramente che l'atto è nullo per mancanza di qualche elemento essenziale dell'atto (autore, contenuto, surrezione od orrezione delle richieste, ecc.). 2° Che per altra grave causa non possa eseguirlo, benché l'atto non sia nullo, come quando l'atto perda vigenza per le cause enumerate nei cc. 58, 80-84 e 93. 3° Che non si siano avverate le condizioni espresse nello stesso atto amministrativo, tanto se sono condizioni di validità, quanto di liceità, posto che l'esecutore non deve realizzare qualcosa di giuridicamente o moralmente riprovevole.

A parte questi casi di rifiuto dell'esecuzione, il c. 41 prescrive la sospensione e di rendere conto del fatto all'autore dell'atto, quando detta esecuzione si consideri inopportuna per le circostanze della persona o del luogo. Questa situazione capita ad esempio quando la persona designata o beneficiata è notoriamente indegna, e l'esecuzione dell'atto sarebbe motivo di grave scandalo, o se il luogo che si pensa di destinare al culto non riunisce le condizioni minime di decenza e sicurezza.

c) *Mandato di esecuzione.*

c. 42. *Exsecutor actus administrativi procedere debet ad mandati normam; si autem condiciones essentielles in litteris appositae non impleverit ac substantialem procedendi formam non servaverit, irrita est executio.*

Il mandato è la regola su cui si regge l'esecuzione corrispondente. Qui si applica il disposto del c. 133. Il mandato si deve interpretare ai sensi del c. 138, e in esso si deve considerare implicitamente contenuto « quanto necessario perché questa potestà possa esercitarsi ». Il c. 42 richiede esplicitamente che per la validità dell'esecuzione si compiano le condizioni essenziali (c. 39) e la forma sostanziale di procedere. Ci si riferisce qui alla forma necessaria per produrre gli effetti dell'atto: ad esempio, la presa di possesso di un ufficio, il sacramento della penitenza quando così sia stato disposto, il rinnovo del consenso matrimoniale necessario per la convalida del matrimonio, la forma scritta per gli atti efficaci nel foro esterno (c. 37), ecc.

## d) Sostituzione dell'esecutore.

c. 43. *Actus administrativi exsecutor potest alium pro suo prudenti arbitrio sibi substituere, nisi substitutio prohibita fuerit, aut electa industria personae, aut substituti persona praefinita; hisce autem in casibus exsecutori licet alteri committere actus praeparatorios.*

L'esecutore di un atto può nominare un sostituto secondo il suo prudente arbitrio, salvo in tre casi: 1° Che esista una proibizione espressa di sostituzione. 2° Che l'esecutore sia stato designato in ragione delle sue qualità personali. 3° Che il nome del sostituto sia indicato nel mandato; in tal caso l'esecutore non potrà nominare una persona diversa. In questi casi l'esecutore potrà unicamente affidare ad altri gli atti preparatori dell'esecuzione. La nomina di un sostituto può essere revocata sia dal sostituto che dall'autore dell'atto (cfr. 47).

Il c. 44 considera la possibilità — abbastanza frequente — che l'esecutore sia designato in ragione dell'ufficio che svolge (vescovo, parroco, ecc.) e non per le sue qualità personali.

c. 44. *Actus administrativus executioni mandari potest etiam ab exsecutoris successore officio, nisi fuerit electa industria personae.*

In tal caso, una volta che l'ufficio sia occupato da un'altra persona senza che sia stato eseguito l'atto, ricade automaticamente sulla nuova autorità la funzione esecutoria.

e) *Vigenza degli atti amministrativi.* — I principi di efficacia, rapidità ed economia che informano il campo amministrativo si manifestano in canoni come il 45, che rende innecessaria la convalida e il render conto dell'autore dell'atto.

c. 45. *Exsecutori fas est, si quoquo modo in actus administrativi executione erraverit, eundem actum iterum executioni mandare.*

L'atto amministrativo ha vita propria una volta venuto alla luce, e di conseguenza — come indica il c. 46 — non cessa con l'estinzione della potestà del suo autore, salvo disposizione contraria, come quella del precetto singolare non scritto (c. 58 § 2).

c. 46. *Actus administrativus non cessat resolutio iure statuentis, nisi aliud iure expresse caveatur.*

Come disposto dal c. 47, la revoca di un atto amministrativo si fa per mezzo di un altro atto amministrativo, nel caso un decreto, poiché gli si applica la regola che per la sua efficacia indica il c. 54 § 2 per i decreti.

*c. 47. Revocatio actus administrativi per alium actum administrativum auctoritatis competentis effectum tantummodo obtinet a momento, quo legitime notificatur personae pro qua datus est.*

**B. De decretis et praeceptis singularibus.**

**1) Il decreto singolare.**

Il decreto singolare (v. cc. 48, 50, 52, 54 e 58) è anche denominato decreto amministrativo (libro VII, parte V, sezione I e c. 290) o decreto *extra iudicium* (cc. 1342, 1363, 1718 e 1720).

*c. 48. Decretum singulare intellegitur actus administrativus a competenti auctoritate executiva editus, quo secundum iuris normas pro casu particulari datur decisio aut fit provisio, quae natura sua petitionem ab aliquo factam non supponunt.*

Oltre ai caratteri comuni ad ogni atto amministrativo, il decreto singolare possiede le seguenti caratteristiche proprie:

*a)* Il suo contenuto consiste in una decisione (risoluzione di conflitti, processi contenziosi, ordinanze) o in una provvisione (di una necessità sociale, un ufficio vacante, erezione di persone giuridiche, ecc.).

*b)* Per sua natura è emanato *motu proprio*, sebbene venga sollecitato da qualcuno che vi abbia interesse, cioè il suo autore stabilisce d'ufficio i motivi dell'atto.

*c)* Il suo fine prossimo e principale è il bene pubblico.

*d)* È un atto formale (scritto) e molte volte solenne.

**2) Il precetto.**

Il precetto è un decreto che si caratterizza per il suo contenuto, che consiste in un ordine, cioè nell'imposizione di un obbligo positivo (mandato) o negativo (proibizione).

*c. 49. Praeceptum singulare est decretum quo personae aut personis determinati aliquid faciendum aut omittendum directe*

*et legitime imponitur, praesertim ad legis observantiam urgendam.*

I precetti singolari amministrativi possono essere assoluti o condizionati, temporali o permanenti, puri o alternativi, semplici o penali. Il loro autore deve agire *legittimamente*, vale a dire, deve avere potestà esecutiva e la dovuta competenza, e, se si tratta di un precetto penale, deve godere di questa potestà nel foro esterno (c. 1319). Questo oltre agli elementi essenziali e requisiti imposti dalla legge.

L'oggetto dell'ordine può consistere nell'urgere all'osservanza della legge, come nel caso del c. 392 § 1: è ciò che succede principalmente (*praesertim*), però non sempre. In altri casi il contenuto dell'obbligo non è predeterminato dalla legge, che concede all'autorità un potere discrezionale, ugualmente *secundum ius* (cfr. cc. 560, 601, 618 e 858 § 2), per cui non cessa di essere un atto amministrativo.

### 3) Formazione ed emanazione del decreto.

I cc. 50 e 51 hanno lo scopo di garantire il legittimo e giusto svolgimento della funzione di governo, soprattutto quando questa minaccia di pregiudicare una persona: precetti, decreti penali, decisione di ricorsi, destituzione o trasferimento di persone, ecc.

**c. 50.** *Antequam decretum singulare ferat, auctoritas necessarias notitias et probationes exquirat, atque, quantum fieri potest, eos audiat quorum iura laedi possint.*

A seconda dei casi, sarà necessario assumere previamente questa o quella prova o informazione, come pure ascoltare chi abbia un diritto o interesse da proteggere. La mancanza di questi requisiti non è causa di nullità, però costituisce motivo per sollecitare la rescissione (annullamento) dell'atto, seguendo i procedimenti dei cc. 1445 § 2 e 1732 ss. (cfr. c. 221). Rispetto alla possibile lesione di un diritto soggettivo si tenga presente che per la validità dell'atto è richiesta una clausola derogatoria espressa (c. 38), e che se l'atto è illegittimo può richiedersi il risarcimento dei danni (PB, art. 123 § 2).

La forma esteriore del decreto è obbligatoriamente quella scritta:

**c. 51.** *Decretum scripto feratur expressis, saltem summarie, si agatur de decisione, motivis*

benché la sua notifica possa eccezionalmente essere orale (cfr. c. 55). Di conseguenza, se non viene rispettata la forma legale, si potrà im-

pugnare il decreto a norma dei cc. 1400 § 2, 1445 § 2 e 1732 ss. Tuttavia il precetto può essere orale, secondo il disposto del c. 58 § 2, soprattutto quando si tratti di precetti per il foro interno (cfr. c. 1310). La motivazione del decreto è obbligatoria, sia che il decreto consista nella decisione di un ricorso che in una pratica di tipo contenzioso (cfr. cc. 694, 697, 1732). In questo modo si agevola l'impugnazione dell'atto da parte del danneggiato.

#### 4) *Efficacia degli atti amministrativi.*

Se denomina *efficacia* dell'atto amministrativo la sua idoneità reale a produrre gli effetti giuridici che gli sono propri. Questa efficacia ha alcuni limiti che esamineremo più avanti:

a) *Efficacia obiettiva*: si riferisce all'ambito di applicazione dell'atto:

a') Il decreto si estende unicamente alle cose o persone di cui tratta; però le obbliga in qualunque luogo, se non viene indicato altrimenti:

**c. 52.** *Decretum singulare vim habet tantum quoad res de quibus decernit et pro personis quibus datum est; eas vero ubique obligat, nisi aliud constet.*

a'') Se vi sono due decreti che si contraddicono, quello particolare prevale su quello generale, e se sono uguali il posteriore deroga l'antecedente:

**c. 53.** *Si decreta inter se sint contraria, peculiare, in iis quae peculiariter exprimuntur, praevalet generali; si aequae sint peculiaris aut generalis, posterius tempore obrogat priori, quatenus ei contrarium est.*

b) *Efficacia temporale*; può essere: *iniziale*, dal momento dell'esecuzione del decreto, se vi è un esecutore; o dal momento della sua notifica, se non vi è (c. 54 § 1). *Momento finale* dell'efficacia è quello in cui ha luogo la revoca legittima del decreto o la cessazione della legge per la cui esecuzione fu dato; inoltre il precetto singolare cessa di avere vigore venendo meno la potestà di chi ha emanato l'ordine, però solo nel caso in cui non lo avesse imposto mediante legittimo documento (c. 58).

#### 5) *Notifica degli atti amministrativi.*

**c. 54 § 1.** *Decretum singulare, cuius applicatio committitur exsecutori, effectum habeat a momento executionis; secus a mo-*



*mento quo personae auctoritate ipsius decernentis intimatur.*

§ 2. *Decretum singulare, ut urgeri possit, legitimo documento ad normam iuris intimandum est.*

Notifica del decreto singolare è la sua comunicazione ufficiale al destinatario affinché gli si possa esigere il suo compimento. Vi sono tre tipi di notifiche:

a) *Ordinaria*: è quella che si effettua mediante un documento legittimo a norma del diritto (c. 55).

b) *Straordinaria*: viene effettuata mediante lettura del decreto al destinatario dinanzi al notaio o a due testimoni, redigendo il corrispondente verbale che deve essere firmato da tutti i presenti qualora, ai sensi del c. 55, una gravissima causa impedisca che il testo del decreto sia consegnato per iscritto.

c. 55. *Firmo praescripto cann. 37 et 51, cum gravissima ratio obstat ne scriptus decreti textus tradatur, decretum intimatum habetur si ei, cui destinatur, coram notario vel duobus testibus legatur, actis redactis, ab omnibus praesentibus subscribendis.*

c) In forma *equivalente*: si considera notificato il decreto quando il destinatario incorra in uno dei casi previsti dal c. 56:

c. 56. *Decretum pro intimato habetur, si is cui destinatur, rite vocatus ad decretum accipiendum vel audiendum, sine iusta causa non comparuerit vel subscribere recusaverit.*

#### 6) *Silenzo amministrativo.*

c. 57 § 1. *Quoties lex iubeat decretum ferri vel ab eo, cuius interest, petitio vel recursus ad decretum obtinendum legitime proponatur, auctoritas competens intra tres menses a recepta petitione vel recursu provideat, nisi alius terminus lege praescribatur.* § 2. *Hoc termino transacto, si decretum nondum datum fuerit, responsum praesumitur negativum, ad propositionem ulterioris recursus quod attinet.* § 3. *Responsum negativum praesumptum non eximit competentem auctoritatem ab obligatione decretum ferendi, immo et damnum forte illatum, ad normam can. 128, reparandi.*

La dottrina sul *silenzo amministrativo* trova applicazione quando l'autorità competente non provveda in un caso determinato, pur do-

vendo provvedervi. Per la prima volta la legislazione canonica regola questa materia, e lo fa concretamente in questo c. nel seguente modo:

a) Si stabilisce l'obbligo di emanare un decreto nel caso in cui la legge lo prescriva o quando l'interessato presenti legittimamente una richiesta o un ricorso (§ 1). L'autorità competente ha il dovere di provvedere entro i tre mesi successivi alla richiesta o al ricorso dell'interessato. La legge può indicare un termine differente (v. per esempio il c. 1735). Pensiamo che il silenzio amministrativo si applichi anche alla richiesta di un rescritto (cfr. il commento al c. 59).

b) Si presume la risposta negativa, agli effetti dell'interposizione di un posteriore ricorso, una volta trascorso il termine (§ 2). Si pone il problema di cosa avvenga quando l'autorità prenda una decisione dopo che siano trascorsi i tre mesi. La decisione è valida, e se si interpone ricorso lo si dovrà adattare alla nuova situazione, ma il ritardo può dar luogo ad una richiesta di risarcimento ai sensi del paragrafo successivo.

c) L'applicazione della dottrina sul silenzio amministrativo non impedisce che l'autorità competente debba emanare il decreto trascorsi i tre mesi e debba forse anche risarcire il danno cagionato, a norma del c. 128 § 3 e PB, art. 123 § 2.

#### 7) Cessazione degli atti amministrativi.

**c. 58 § 1.** *Decretum singulare vim habere desinit legitima revocatione ab auctoritate competenti facta necnon cessante lege ad cuius executionem datum est. § 2. Praeceptum singulare, legitimo documento non impositum, cessat resolutio iure praecipientis.*

Il decreto singolare può cessare di aver vigore in due modi: diretto od indiretto.

a) *Diretto*: quando venga revocato mediante un atto amministrativo contrario (c. 47).

b) *Indiretto*: quando cessa la legge eseguita mediante l'atto:

b') in forza di una legge posteriore, che la abroga o la deroga espressamente (c. 20);

b'') in forza di una consuetudine contraria, approvata dal legislatore o osservata legittimamente per trent'anni (c. 26).

A sua volta il precetto singolare perde il suo valore quando cessa la potestà di chi ha emanato l'ordine, solo nel caso in cui non fu imposto mediante documento legittimo. È questa una delle eccezioni indicate nel c. 46.

### C. *De rescriptis.*

#### 1. *Nozione e caratteristiche.*

In questi canoni viene definito il rescritto come un atto amministrativo singolare e ne sono indicati i caratteri specifici:

**c. 59 § 1.** *Rescriptum intellegitur actus administrativus a competenti auctoritate executiva in scriptis elicitus, quo suapte natura, ad petitionem alicuius, conceditur privilegium, dispensatio aliave gratia. § 2. Quae de rescriptis statuuntur praescripta, etiam de licentiae concessione necnon de concessionibus gratiarum vivae vocis oraculo valent, nisi aliud constet.*

Le caratteristiche specifiche dei rescritti sono:

a) È una risposta ad una richiesta, che riceve tradizionalmente il nome di *preces*. Chiunque può chiedere un rescritto se non gli è proibito espressamente.

**c. 60.** *Rescriptum quodlibet impetrari potest ab omnibus qui expresse non prohibentur.*

Il richiedente può presentare delle suppliche in favore di altri, anche senza il loro consenso, e il rescritto è valido benché il beneficiario non lo accetti, se non consta altrimenti.

**c. 61.** *Nisi aliud constet, rescriptum impetrari potest pro alio, etiam praeter eius assensum, et valet ante eiusdem acceptationem, salvis clausulis contrariis.*

La dottrina sul silenzio amministrativo si applica anche alla richiesta di un rescritto, giacché questo è un atto amministrativo singolare contro il quale (o contro la cui mancanza) può essere interposto ricorso da parte di chi si ritenga danneggiato (cfr. c. 1732).

b) La sua forma esterna è quella scritta, come indica il suo stesso nome. Per questo le concessioni orali, pur equiparate ai rescritti, non sono considerate tali (c. 59 § 2).

c) Contiene la concessione di una grazia, che può essere un privilegio, una dispensa, una convalida, una commutazione, un esonero, ecc. Ed anche, a nostro avviso, il loro rifiuto.

d) La motivazione proposta: mentre nel decreto le ragioni ed i motivi sono cercati e valutati d'ufficio (*motu proprio*), nel rescritto il richiedente propone e suggerisce i motivi per la concessione della grazia. Per questo il c. 63 § 2 parla di *causa motiva proposita*: è

« proposita » perché viene addotta da chi presenta la richiesta; ed è « motiva » perché l'autorità la converte in determinante della sua volontà.

e) Il fine immediato del rescritto non è il bene comune, ma consiste nel beneficio di una o più persone concrete.

## 2) *Modalità di concessione.*

Il rescritto si può concedere in due modi:

a) In forma graziosa. In esso il suo autore concede la grazia direttamente, e il rescritto è efficace dal momento della sua spedizione.

b) In forma commissoria. In questi casi l'autore incarica della sua esecuzione una persona che ordinariamente è un'autorità inferiore. Si tenga presente il commento sull'esecuzione degli atti amministrativi nei cc. 40-45.

Il primo è efficace dal momento in cui il rescritto viene firmato; il secondo, invece, dal momento della sua esecuzione.

*c. 62. Rescriptum in quo nullus datur exsecutor, effectum habet a momento quo datae sunt litterae; cetera, a momento executionis.*

## 3) *Vizi del rescritto.*

*c. 63 § 1. Validitati rescripti obstat subreptio seu reticentia veri, si in precibus expressa non fuerint quae secundum legem, stilum et praxim canonicam ad validitatem sunt exprimenda, nisi agatur de rescripto gratiae, quod « Motu proprio » datum sit.*

*§ 2. Item validitati rescripti obstat obreptio seu expositio falsi, si ne una quidem causa motiva proposita sit vera. § 3. Causa motiva in rescriptis quorum nullus est exsecutor, vera sit oportet tempore quo rescriptum datum est; in ceteris, tempore executionis.*

La surrezione, o reticenza del vero, e l'orrezione, o esposizione del falso nella richiesta, possono produrre l'invalidità del rescritto. E ciò non perché il richiedente abbia agito scorrettamente, ma perché tali vizi pregiudicano la motivazione dell'atto — e di conseguenza la sua causa — che nel rescritto, poiché non è dato *motu proprio*, viene suggerita dal richiedente. Affinché l'atto sia valido nella richiesta devono constare veracemente alcune cose.

Cosa non si può occultare ? (§ 1): tutto ciò che è richiesto dalla legge, dallo stile e prassi canonica. Così ad esempio, il c. 65 §§ 1 e 3 esige che nella seconda richiesta di una grazia il supplicante faccia

constare il rifiuto della prima. Più difficile da precisare è il contenuto dello stile e prassi canonica, che proviene da istruzioni interne o da usi e consuetudini che per quanto siano radicate ordinariamente sono ignote alle persone estranee alle curie.

L'orrezione o esposizione del falso (§ 2) invalida il rescritto se non corrisponde a verità almeno una delle cause motivanti, che sono quelle che muovono la volontà dell'autore del rescritto a concedere la grazia.

§ 3. Riguardo al momento in cui deve essere vera la causa (§ 3), non è quello della redazione della supplica ma — d'accordo con quanto detto all'inizio di questo commento — quello della concessione del rescritto o della sua esecuzione, il che sottolinea che è la causa dell'atto ciò che può essere pregiudicato dal vizio.

4) *Limiti del diritto di richiesta di rescritti.*

c. 64. *Salvo iure Paenitentiariae pro foro interno, gratia a quovis dicasterio Romanae Curiae denegata, valide ab alio eiusdem Curiae dicasterio aliave competenti auctoritate infra Romanum Pontificem concedi nequit, sine assensu dicasterii quocumque agi coeptum est.*

Trattandosi qui di limitazioni per richiedere una grazia, l'interpretazione deve essere stretta (c. 18). In linea di massima una grazia rifiutata può essere nuovamente richiesta e ottenuta presso un altro organismo anch'esso competente; però se il diniego proviene da un dicastero della Curia romana, la grazia non può essere concessa da un altro dicastero senza l'assenso del primo. Nemmeno potrà essere concessa da un'altra autorità inferiore al Romano Pontefice, salvo che ricorra il medesimo requisito. Invece la Penitenzieria Apostolica ha sempre la competenza di concedere una grazia nel foro interno.

È indubbio che, affinché si verifichino le precedenti limitazioni, il rifiuto deve essere espresso, e non è sufficiente che il dicastero cui ci si è rivolti per primo incorra in silenzio amministrativo (rifiuto presunto).

Il c. 65 considera situazioni analoghe alle precedenti, però considerando la relazione tra Ordinari agli effetti della concessione di una grazia denegata previamente.

c. 65 § 1. *Salvis praescriptis §§ 2 et 3, nemo gratiam a proprio Ordinario denegatam ab alio Ordinario petat, nisi facta*

*denegationis mentione; facta autem mentione, Ordinarius gratiam ne concedat, nisi habitis a priore Ordinario denegationi rationibus. § 2. Gratia a vicario generali vel a Vicario episcopali denegata, ab alio Vicario eiusdem Episcopi, etiam habitis a Vicario denegante denegationis rationibus, valide concedi nequit. § 3. Gratia a Vicario generali vel a Vicario episcopali denegata et postea, nulla facta huius denegationis mentione, ab Episcopo diocesano impetrata, invalida est; gratia autem ab Episcopo diocesano denegata nequit valide, etiam facta denegationis mentione, ab eius Vicario generali vel Vicario episcopali, non consentiente Episcopo, impetrari.*

Il § 1 si riferisce a due Ordinari: uno proprio, denegante, ed un altro, che può non essere proprio ma in ogni caso competente in ragione della materia o di altra causa ugualmente legittima. In questo caso la grazia concessa dal secondo Ordinario è valida; però affinché sia lecita si richiedono due cose:

a) Da parte del richiedente, che nella richiesta comunichi al secondo Ordinario il previo rifiuto della grazia.

b) Da parte del concedente, che abbia preso conoscenza delle ragioni di quel diniego.

Nel § 2 si considerano le relazioni tra Vicari dello stesso Vescovo. Se il Vicario (generale od episcopale) rifiuta una grazia, questa non può essere concessa validamente da un altro vicario del Vescovo, per quanto a conoscenza del precedente rifiuto.

Infine, nel § 3, si considera il conflitto tra gli atti del Vescovo e dei suoi Vicari. Se la grazia è rifiutata da un Vicario, non può essere ottenuta validamente dal Vescovo se non si fa cenno a tale rifiuto. E nemmeno è valida la grazia ottenuta da un Vicario, se precedentemente la denegò il Vescovo, benché si sia fatta menzione del diniego, a meno che il Vescovo, abbia dato il suo consenso. Questa norma è un'esplicitazione del c. 480, che sottolinea l'unità del potere e la relazione gerarchica tra il Vescovo della diocesi ed i suoi collaboratori.

##### 5) *Vigenza dei rescritti e loro efficacia.*

Elementi essenziali del rescritto sono: cosa si concede e a chi. Purché su questi dati, a giudizio dell'Ordinario, vi sia certezza, il rescritto è valido, benché contenga qualche errore riguardo agli elementi accidentali, come il nome delle persone, il loro domicilio o la questione trattata.



*c. 66. Rescriptum non fit irritum ob errorem in nomine personae cui datur vel a qua editur, aut loci in quo ipsa residet, aut rei de qua agitur, dummodo iudicio Ordinarii nulla sit de ipsa persona vel de re dubitatio.*

Il giudizio dell'Ordinario sull'errore sostanziale è puramente dichiarativo; però può sanare l'atto se ricorrono queste due condizioni: che sia competente a farlo, e che la sanazione sia espressa.

Quando si ottengano due rescritti contraddittori al punto da non poter essere entrambi messi in pratica, il c. 67 stabilisce i criteri per risolvere il conflitto:

*c. 67 § 1. Si contingat ut de una eademque re duo rescripta inter se contraria impetrentur, peculiare, in iis quae peculiariter exprimuntur, praevalet generali. § 2. Si sint aequae peculiariter aut generalia, prius tempore praevalet posteriori, nisi in altero fiat mentio expressa de priore, aut nisi prior impetrator dolo vel notabili neglegentia sua rescripto usus non fuerit. § 3. In dubio num rescriptum irritum sit necne, recuratur ad rescribentem.*

Questo precetto indica in sintesi due regole:

Prevalenza della *particolarità* (§ 1): se uno dei rescritti è più generale e l'altro più particolare e concreto, prevale quest'ultimo in ciò che stabilisce in particolare. Questo criterio è basato sulla *regula iuris* n. 34: *generi per speciem derogatur*.

Prevalenza della *priorità* (§ 2): se entrambi i rescritti sono ugualmente generali o particolari, *prius tempore praevalet posteriori*, l'anteriore prevale sul successivo. Fanno eccezione a questa regola due casi: 1) che nel secondo rescritto venga fatta espressa menzione del primo, il che indica la volontà derogatrice dell'autore; 2) che il richiedente del primo rescritto non se ne sia avvalso con dolo o negligenza grave, vizi che non devono andare a proprio vantaggio.

Il § 3 del c. 67 considera la possibilità che si possa dubitare della validità di un rescritto. In tal caso *ci si deve rivolgere a chi lo ha concesso*. Si può fare ciò mediante una semplice richiesta; però colui che abbia interesse all'invalidità del rescritto, può chiedere all'autore la sua revoca o correzione (c. 1734) allo scopo di poterlo impugnare per via amministrativa (c. 1373) o giurisdizionale (c. 1445 § 2).

6) *Presentazione del rescritto.*

Quando un rescritto è concesso dalla Sede Apostolica senza esecutore, cioè in forma graziosa, il c. 68 indica che in alcuni casi deve essere presentato all'Ordinario del richiedente:

**c. 68.** *Rescriptum Sedis Apostolicae in quo nullus datur executor, tunc tantum debet Ordinario impetrantis praesentari, cum id in iisdem litteris praecipitur, aut de rebus agitur publicis, aut comprobari condiciones oportet.*

Fondamentalmente la prescrizione di questo c. si riduce a tre casi:

a) Se così è previsto dal rescritto, il che è abituale in uno dei due seguenti casi:

b) Se si tratta di cose pubbliche, in opposizione a quelle private; sono pubbliche le questioni del foro esterno che in modo immediato riguardano il bene pubblico, come ad esempio se si tratta di un rescritto che viene concesso ad una chiesa, congregazione religiosa o capitolo; e 3) se devono essere comprovate alcune condizioni imposte dal diritto o dallo stesso rescritto, come la decenza o dignità di un luogo sacro o chiesa (cfr. cc. 1210, 1220).

Il beneficiario di un rescritto grazioso nel foro esterno extracramentale, potrà presentarlo all'esecutore in qualunque momento, se non viene determinato un apposito termine per farlo, purché non si commetta frode o dolo.

**c. 69.** *Rescriptum, cuius praesentationi nullum est definitum tempus, potest executori exhiberi quovis tempore, modo absit fraus et dolus.*

Si incorre nei vizi che indica il c. quando, ad esempio, si sceglie per la presentazione un momento che può recar disturbo o inganno all'esecutore nella sua funzione, con danno a terzi. Tuttavia, l'esistenza di frode o dolo non causa automaticamente l'invalidità del rescritto o della sua esecuzione; v'è però motivo sufficiente per la revoca del rescritto o per la sospensione della sua esecuzione, una volta rimessa la questione nelle mani dell'autore del rescritto.

7) *Esecuzioni dei rescritti.*

**c. 70.** *Si in rescripto ipsa concessio executori committatur, ipsius est pro suo prudenti arbitrio et conscientia gratiam concedere vel denegare.*

Esecutore discrezionale o volontario è colui al quale è rimesso tutto l'affare con le opportune facoltà di concedere o meno la grazia secondo il suo prudente arbitrio e coscienza. La funzione di quest'esecutore è, di conseguenza, mista, infatti partecipa al potere dell'autore del rescritto. La sua decisione deve attenersi — come ogni esecuzione — ai cc. 37 e 42, e può essere impugnata dinanzi all'autorità che chiede il rescritto.

#### 8) *Uso dei rescritti.*

In linea di massima, posto che il rescritto è un atto con il quale viene concessa una grazia, il destinatario non ha l'obbligo di utilizzarlo a suo favore.

**c. 71.** *Nemo uti tenetur rescripto in sui dumtaxat favorem concesso, nisi aliunde obligatione canonica ab hoc teneatur.*

Tuttavia vi sono due casi in cui è obbligatorio avvalersene.

a) Perché vi sono altre persone beneficiarie dal rescritto, come avviene con molti privilegi che vanno a favore della comunità.

b) Perché un'altra ragione estrinseca produce quest'obbligo, come la carità, un accordo tacito (ad esempio quando il confessore promette al penitente di usare in suo favore una facoltà a lui riservata), ecc.

#### 9) *Proroga dei rescritti.*

**c. 72.** *Rescripta ab Apostolica Sede concessa, quae exspiraverint, ab Episcopo diocesano iusta de causa semel prorogari possunt, non tamen ultra tres menses.*

Viene qui trattata la questione dell'efficacia temporale dei rescritti: essi in linea di massima caducano una volta trascorso il termine per cui furono dati. Ma può accadere che il rescritto sia utile e conveniente anche dopo la sua caducazione, per cui è forse opportuno rinnovarlo. Venga o meno richiesta la rinnovazione, nel caso di rescritti emanati dalla Sede Apostolica la legge consente che il Vescovo diocesano li proroghi a queste condizioni: 1) che lo faccia per una volta sola; 2) che non sia prorogato per oltre tre mesi; 3) che ricorra una giusta causa.

#### 10) *Revoca dei rescritti.*

**c. 73.** *Per legem contrariam nulla rescripta revocantur, nisi aliud in ipsa lege caveatur.*

Questo c. deriva dal principio esposto nel c. 67 § 1: *peculiare praevalet generali* (il particolare prevale sul generale).

Vi sono tuttavia espresse eccezioni nel CIC (cfr. cc. 396 § 2, 509 § 1 e 526 § 2).

#### 11) *Prova dei rescritti.*

c. 74. *Quamvis gratia oretenus sibi concessa quis in foro interno uti possit, tenetur illam pro foro externo probare, quoties id legitime ab eo petatur.*

La grazia concessa a voce (cfr. c. 59 § 2), può essere utilizzata nel foro interno senza necessità di prova. Però per poter farne uso nel foro esterno dovrà essere provata ogni volta che tale prova venga legittimamente richiesta; tale prova potrà essere fornita con la testimonianza di un cardinale o di altra autorità della Curia romana o diocesana.

#### 12) *Regime giuridico.*

Il c. 75 ha molta importanza, in quanto serve da ponte tra i precedenti c. ed i successivi, in particolare il c. 76 § 1:

c. 75. *Si rescriptum contineat privilegium vel dispensationem, servantur insuper praescripta canonum qui sequuntur.*

L'interpretazione del c. 75 è la seguente: i canoni precedenti (cc. 59-74) sono applicabili a *tutti* i rescritti; però « se il rescritto contiene un privilegio o una dispensa, devono essere *inoltre* (*insuper*) osservate le prescrizioni dei canoni che seguono ». In altri termini: i rescritti che contengono privilegi e dispense sono atti amministrativi cui si applicano le norme comuni sui rescritti; però si devono osservare anche le norme specifiche che verranno esposte in seguito, e che sono con quelle compatibili. Pertanto esistono due tipi di requisiti per questi atti: quelli comuni e quelli speciali.

#### D. *De privilegiis.*

*Storicamente* con questo termine sono state ricomprese realtà diverse aventi in comune un trattamento giuridico speciale riservato a una o varie persone o gruppi. Si adottò la definizione etimologica di privilegio trasmessa da s. Isidoro e raccolta da Graziano: *Privilegia sunt leges privatorum, quasi privatae leges* (Etim. 5, 18; D. 3, c. 3).

Questo concetto era applicato a due differenti realtà: a certi favori concessi *mediante norma generale* ad alcune categorie di persone (cardinali, vescovi, presbiteri, religiosi, ecc.), ed a certi favori concessi *con atto singolare* ad una o varie persone determinate, fisiche o giuridiche. Quando la dottrina cominciò a distinguere tra queste due specie di privilegi denominò la prima *privilegium generale* o contenuto in una norma giuridica (*clausum in corpore iuris*); e la seconda *privilegium privatorum* o non contenuto nella legge (*extra corpus iuris*), e è concesso con atto singolare. Il diritto canonico ammetteva questi due tipi di privilegi prima del CIC 83. 2) *Attualmente* è scomparso il privilegio generale, considerato a tutti gli effetti legge favorevole, e si denomina privilegio unicamente la grazia che si concede ad una o a varie persone determinate per mezzo di un rescritto.

#### 1) Nozione di privilegio.

c. 76 § 1. *Privilegium, seu gratia in favorem certarum personarum sive physicarum sive iuridicarum per peculiarem actum facta, concedi potest a legislatore necnon ab auctoritate executiva cui legislator hanc potestatem concesserit.* § 2. *Possessio centenaria vel immemorabilis praesumptionem inducit concessi privilegi.*

Il privilegio può essere definito *gratia contra vel praeter ius commune, rescripto singulari, in favore alicuius personae, a legislatore vel ab eius auctoritate executiva delegata concessa*. Da questa definizione si possono dedurre i seguenti elementi: 1) è una grazia che i canonisti identificano con una potestà, facoltà o diritto soggettivo (cfr. c. 84); 2) concessa in favore di determinate persone fisiche o giuridiche, sebbene si faccia indirettamente mediante una cosa o un luogo; 3) contro o al margine del diritto comune; è quindi un'eccezione che però viene tipificata e sostenuta da uno *ius singulare*, legge o consuetudine, o dallo stile e prassi della Curia (cfr. c. 19); 4) concessa mediante un particolare atto, un rescritto singolare (cfr. c. 59 § 1); 5) da parte del legislatore che ha potestà esecutiva (R. Pontefice, vescovo), o di un'autorità esecutiva delegata (c. 76 § 1). A proposito di quest'ultimo va detto che il legislatore agisce come autorità esecutiva cui è riservata la competenza di delegare ad un organo dell'Amministrazione, come avviene di solito nella Curia romana con i capi dei dicasteri (PB, art. 18) e nelle diocesi con alcuni vescovi ausiliari o coadiutori (c. 403 §§ 2-3) che possiedono speciali facoltà.

Dato che il privilegio è concesso con un rescritto, la sua prova diretta verrà data provando l'esistenza del rescritto. In mancanza di tale prova, vi è la possibilità di quella indiretta mediante presunzioni dedotte dal possesso centenario o immemorabile del privilegio (c. 76 § 2).

## 2) Interpretazione del privilegio.

c. 77. *Privilegium interpretandum est ad normam can. 36, § 1; sed ea semper adhibenda est interpretatio, qua privilegio aucti aliquam revera gratiam consequantur.*

A tenore del c. 36 § 1 il privilegio va interpretato strettamente. Tuttavia si deve sempre tenere presente che si tratta di una grazia che va al di fuori o contro il diritto comune, e che comporta un vantaggio per il destinatario.

## 3) Cessazione del privilegio.

c. 78 § 1. *Privilegium praesumitur perpetuum, nisi contrarium probetur.* § 2. *Privilegium personale, quod scilicet personam sequitur, cum ipsa extinguitur.* § 3. *Privilegium reale cessat per absolutum rei vel loci interitum; privilegium vero locale, si locus intra quinquaginta annos restituatur, reviviscit.*

c. 79. *Privilegium cessat per revocationem competentis auctoritatis ad normam can. 47, firmo praescripto can. 81.*

c. 80 § 1. *Nullum privilegium per renuntiationem cessat, nisi haec a competente auctoritate fuerit acceptata.* § 2. *Privilegio in sui dumtaxat favorem concesso quaevis persona physica renuntiare potest.* § 3. *Privilegio concesso alicui personae iuridicae, aut ratione dignitatis loci vel rei, singulae personae renuntiare nequeunt; nec ipsi personae iuridicae integrum est privilegio sibi concesso renuntiare, si renuntiatio cedat in Ecclesiae aliorumve praeiudicium.*

c. 81. *Resoluto iure concedentis, privilegium non extinguitur, nisi datum fuerit cum clausula « ad beneplacitum nostrum » vel alia aequipollenti.*

c. 82. *Per non usum vel per usum contrarium privilegium aliis haud onerosum non cessat; quod vero in aliorum gravamen credit, amittitur, si accedat legitima praescriptio.*



c. 83 § 1. *Cessat privilegium elapso tempore vel expleto numero casuum pro quibus concessum fuit, firmo praescripto can. 142. § 2. Cessat quoque, si temporis progressu rerum adiuncta ita iudicio auctoritatis competentis immutata sint, ut noxium evaserit aut eius usus illicitus fiat.*

c. 84. *Qui abutitur potestate sibi ex privilegio data, privilegio ipso privari meretur; quare, Ordinarius, frustra monito privilegiario, graviter abutentem privet privilegio quod ipse concessit; quod si privilegium concessum fuerit ab Apostolica Sede, eandem Ordinarius certiore facere tenetur.*

I privilegi, benché si presumano perpetui salvo prova contraria (c. 78 § 1), possono cessare per una serie di cause, a tenore di questi cc.

a) Per il *contenuto* dell'atto, quando così è detto espressamente, vale a dire trascorso il termine di concessione o esaurito il numero di casi per cui fu concesso (c. 83 § 1). Si tratta di privilegi limitati quanto all'oggetto che, quando si sia conseguito, cessano di essere in vigore. Abbiamo già visto come ai sensi del c. 72 si possa concedere una proroga a certi rescritti.

b) Per il suo *autore*, « non si estingue il privilegio con la cessazione del diritto di colui che lo concesse, a meno che lo abbia emanato con la clausola *a nostro beneplacito* od altra simile » (c. 81). Simili clausole possono essere « finché lo voglia » o « finché ricopra questo ufficio ».

c) Per la *persona o cosa interessata*. Il c. 78, dopo aver stabilito la presunzione di perpetuità del privilegio (§ 1), indica alcune limitazioni concrete: a) quando si tratti di un privilegio personale, esso segue la persona e si estingue con essa (§ 2). Non si applica solamente alla persona fisica, che necessariamente deve morire, ma anche ad una persona giuridica, ed alla eventuale sua estinzione, a norma dei cc. 120 e 123); b) se si tratta di un privilegio reale « cessa con la distruzione completa dell'oggetto o del luogo; tuttavia il privilegio locale rivive, se il luogo viene ricostruito entro il termine di cinquant'anni » (§ 3).

d) Per *revoca* dell'autorità competente (c. 79). Un atto amministrativo singolare viene revocato con un atto simile e contrario (c. 47). L'autorità competente deve essere la stessa che lo ha concesso,

il suo successore o il suo superiore gerarchico. Si può revocare per qualunque motivo di opportunità o convenienza. La revoca ha una grande somiglianza con la privazione di cui parleremo al n. 8. La differenza più importante tra le due consiste nel fatto che la prima si può effettuare per semplice convenienza, mentre la privazione è una pena espiatoria (c. 1336) che viene imposta a un delinquente.

e) Per *mutamento di circostanze reali* con il trascorrere del tempo, di modo che « a giudizio dell'autorità competente, risulti dannoso o si renda illecito il suo uso » (c. 83 § 1). Si tenga presente che questo motivo sarebbe di per sé sufficiente — ai sensi del c. 79 già illustrato — per procedere alla revoca da parte della competente autorità. Tuttavia la redazione del c. 83 § 2 non richiede una revoca propriamente detta, e basterebbe un atto meramente dichiarativo di cessazione del privilegio, cessazione che si produce *ipso iure* quando ricorrono tali circostanze.

f) Per *rinuncia*. Nel diritto pubblico canonico, alcune volte la rinuncia dell'interessato richiede accettazione da parte dell'autorità, mentre altre volte no (cfr. c. 189 § 1 sulla rinuncia ad un ufficio). Tuttavia nella rinuncia ad un privilegio si richiede sempre, per la sua efficacia, l'accettazione da parte dell'autorità competente (il concedente, il suo successore o il suo superiore) (c. 80 § 1). Tenendo presente che i privilegi possono essere concessi a beneficio di una persona fisica, di una persona giuridica, di una cosa o di un luogo, i due paragrafi successivi si occupano di coloro che possono rinunciare ai privilegi. Una persona fisica può rinunciarvi se fu concesso solamente a suo favore (§ 2).

Al privilegio di una persona giuridica, di cosa o di luogo, non può rinunciare una persona individuale. Nel caso di una persona giuridica vi si può rinunciare attraverso gli organi competenti, purché la rinuncia non rechi danno ad altri od alla Chiesa (§ 3). Sulla rinuncia ai privilegi reali e locali il c. tace: sembra che sia necessaria la rinuncia dei proprietari od utenti, e sempre per giusta causa.

g) Per *prescrizione* (c. 82). In linea di massima il privilegio non scompare sebbene cada in disuso o sia introdotto un uso contrario, posto che nessuno è obbligato ad utilizzare un rescritto concesso solo a suo favore (c. 71). Però se il privilegio è oneroso per terzi, si può verificare la sua prescrizione estintiva a beneficio di questi. Tale prescrizione è regolata dai cc. 197-199.

h) Per *privazione*. Si tratta di una pena espiatoria prevista nel c. 1336 § 1, comma 2, che può essere imposta quando il beneficiario dal privilegio commette un delitto e si rende meritevole della sua perdita. Uno dei casi che possono dar luogo a questa pena è l'abuso della potestà concessa dal privilegio, cui si riferisce il c. 84, e a norma del quale devono ricorrere due condizioni: che l'abuso sia grave, e che previamente l'Ordinario ammonisca invano il titolare del privilegio, se fu lui stesso a concederlo. Però se il privilegio fosse stato concesso dalla Santa Sede, l'Ordinario non potrà privarne il titolare, e dovrà informare la Santa Sede della questione, affinché essa provveda.

#### E. *De dispensationibus.*

##### 1) *Definizione di dispensa.*

Nel c. 85 viene definita la dispensa come « *relaxatio* di una legge meramente ecclesiastica in un caso particolare », e ci si riferisce a coloro che possono concederla.

c. 85. *Dispensatio, seu legis mere ecclesiasticae in casu particulari relaxatio, concedi potest ab iis qui potestate gaudent executiva intra limites suae competentiae, necnon ab illis quibus potestas dispensandi explicite vel implicite competit sive ipso iure sive vi legitime delegationis.*

Da questo c. e dal c. 90 si possono dedurre una serie di elementi:

a) « *Relaxatio* » di una legge. La dispensa consiste proprio nella sospensione dall'obbligatorietà di una legge. Per questo si dice che è un atto *contra legem*, giacché non esistendo la dispensa la legge dovrebbe, in quel caso concreto, essere adempiuta. Va distinta da altre figure giuridiche. Nella dispensa non vi è infrazione di legge né colpa, invece nella *tolleranza* vi è infrazione di legge che l'autorità non castiga, e nella *dissimulazione* si finge l'ignoranza di questa infrazione. Anche nell'*assoluzione* esiste una violazione della legge, ma si verifica una liberazione dalla colpa e dalla pena. La *licenza* è un requisito per il compimento della legge, mentre la dispensa è contraria ad una legge. Da ultimo l'*abrogazione* è una soppressione della legge, mentre nel caso della dispensa la legge rimane in vigore e se ne sospende soltanto l'obbligatorietà.

b) Suo oggetto è una *legge meramente ecclesiastica*, non di diritto divino. Solo il Sommo Pontefice può dispensare alcune leggi divine in virtù della sua potestà vicaria, come nel caso del matrimonio rato e non consumato (v. m.p. *De episcoporum muneribus*, V, AAS 58, 1966, p. 470 e i cc. 1141 ss.).

Parimenti non sono dispensabili, secondo il c. 86, « le leggi che determinano gli elementi costitutivi essenziali delle istituzioni o degli atti giuridici », come ad esempio la volontarietà nel caso di una rinuncia, l'esistenza di uomo e donna per costituire matrimonio, il consenso in un contratto, ecc.

*c. 86. Dispensationi obnoxiae non sunt leges quatenus ea definiunt, quae institutorum aut actuum iuridicorum essentialiter sunt constitutiva.*

c) *In un caso specifico.* La dispensa esaurisce la sua efficacia in un caso concreto: una situazione determinata, una o più persone, uno o più atti che si possono realizzare o non compiere. Se si trattasse di una norma generale astratta favorevole, allora non sarebbe una dispensa.

d) *Concessa della competente autorità.* Si tratta dei soggetti che godono di potestà esecutiva, così come di coloro che possiedono esplicitamente o implicitamente la potestà di dispensare, sia per legge che per delega legittima (c. 85). Precedentemente il CIC 17 disponeva che gli Ordinari inferiori al Romano Pontefice non potessero dispensare dalle leggi generali senza una concessione esplicita od implicita, salvo alcune eccezioni (cc. 81-82): era infatti in vigore il *sistema di concessione* affinché il Vescovo potesse dispensare da leggi universali o particolari emanate dal Romano Pontefice. Attualmente, invece, d'accordo con il principio conciliare secondo cui al Vescovo competono *per se* tutti i poteri richiesti per il suo ufficio pastorale (CD, 8; LG, 27), è vigente il *sistema di riserva* secondo cui il Vescovo, nel suo ambito, può dispensare dalle leggi con alcuni limiti, rispettando la potestà del Papa di riservare a sé alcune di esse (cc. 87 e 381).

*c. 87 § 1. Episcopus dioecesanus fideles, quoties id ad eorum spirituale bonum conferre iudicet, dispensare valet in legibus disciplinaribus tam universalibus quam particularibus pro suo territorio vel suis subditis a suprema Ecclesiae auctoritate latis, non tamen in legibus processualibus aut poenalibus, nec in iis quarum dispensatio Apostolicae Sedi aliive auctoritati specia-*

*liter reservatur. § 2. Si difficilis sit recursus ad Sanctam Sedem et simul in mora sit periculum gravis damni, Ordinarius quicumque dispensare valet in iisdem legibus, etiam si dispensatio reservatur Sanctae Sedi, dummodo agatur de dispensatione quam ipsa in iisdem adiunctis concedere solet, firmo praescripto can. 291.*

In particolare, può dispensare con giusta causa dalle leggi disciplinari universali o particolari date per il suo territorio o per i suoi sudditi dall'autorità suprema, salvo che siano leggi penali o siano riservate alla Sede Apostolica o ad altra autorità (c. 87 § 1). Inoltre, se vi è urgenza o difficoltà a ricorrere alla Santa Sede, nei casi in cui questa sia solita dispensare, può farlo anche il Vescovo; è esclusa la dispensa del celibato clericale, che può essere concessa solamente dal Romano Pontefice (cc. 87 § 2 e 291). Vi sono altre disposizioni più dettagliate che riguardano la facoltà di dispensare degli Ordinari (cc. 14, 1047 § 4, 1078 ss., 1127 § 2, 1203 ecc.) o quella del c. 88.

*c. 88. Ordinarius loci in legibus dioecesis atque, quoties id ad fidelium bonum conferre iudicet, in legibus a Concilio plenario vel provinciali aut ab Episcoporum conferentia latis dispensare valet.*

Il c. 89 tratta della concessione espressa della facoltà di dispensare dalle leggi universali e particolari, al parroco ed altri presbiteri e diaconi.

*c. 89. Parochus aliisque presbyteri aut diaconi a lege universalis et particolari dispensare non valent, nisi haec potestas ipsis expresse concessa sit.*

Questa concessione può essere fatta con una legge (cc. 1079, 1196, 1245, ecc.) — e allora si tratta di una potestà ordinaria —, oppure mediante una delega legittima (cc. 85, 131 ss.). La potestà ordinaria di dispensare può essere delegata a tenore del c. 137 § 1, e la potestà delegata si può suddelegare alle condizioni stabilite dal c. 137 § 2-4.

e) *Con giusta causa.*

*c. 90 § 1. A lege ecclesiastica ne dispensetur sine iusta et rationabili causa, habita ratione adiunctorum casus et gravitatis legis a qua dispensatur; alias dispensatio illicita est et, nisi ab*

*ipso legislatore eiusve superiore data sit, etiam invalida. § 2. Dispensatio in dubio de sufficientia causae valide et licite conceditur.*

Il c. 90 proibisce di dispensare da una legge ecclesiastica « senza una causa giusta e ragionevole, e tenendo presenti le circostanze del caso e la gravità della legge da cui si dispensa; diversamente la dispensa è illecita... ». Poiché la funzione pubblica nella Chiesa ha un carattere di servizio, la legge canonica è razionale e si orienta al bene comune; per questo ogni dispensa produce un certo danno sociale, che solo si giustifica se si evita un male maggiore o si produce un maggior bene (cc. 87 § 1 e 88): vi è perciò la necessità di una causa giusta e ragionevole. Se la dispensa mancasse di tale requisito, non sarebbe un atto diverso, ma un atto amministrativo viziato e affetto da illiceità. Ordinariamente sarà anche invalido a meno che non sia stato concesso dal legislatore o dal suo superiore. Perché? Gli autori coincidono in un'argomentazione: forse perché si tratta di favorire la certezza delle situazioni giuridiche e di evitare un nuovo danno alle anime. La validità di questa dispensa si producono, come in tante occasioni, *ope legis*, per liberalità, senza mutare la natura dell'atto. La validità e liceità della dispensa si producono anche per legge nel caso di dubbio sulla sufficienza della causa, a norma del c. 90 § 2.

## 2) *Natura della dispensa.*

La dispensa è una grazia che, come il privilegio, viene concessa mediante rescritto (c. 59). In realtà è un tipo di privilegio che si distingue dagli altri tipi per le seguenti caratteristiche:

a) Il privilegio può essere perpetuo o temporaneo, con tendenza verso il primo carattere. Invece la dispensa è temporanea, benché molte dispense siano di *tractum* successivo e cessino con le stesse modalità dei privilegi (c. 93).

b) Il privilegio può essere *praeter* o *contra legem*. Invece la dispensa è sempre *contra legem*.

c) Il privilegio consiste di solito nella facoltà di fare qualcosa. Invece la dispensa suole consistere in qualcosa di negativo, sebbene la dispensa da una legge proibitiva permetta di realizzare atti positivi.

Riguardo alla *natura giuridica dell'atto di concessione*, occorre dire che la dispensa viene concessa ordinariamente con un atto ammi-



nistrativo, un rescritto (cc. 35, 59), benché possa essere concessa anche a voce (c. 74). Il suo autore deve avere potestà esecutiva e agire entro i limiti della sua competenza.

Il c. 90 non è un ostacolo a quanto detto. Infatti il § 1 dispone che la causa giusta e ragionevole sia un requisito per ogni dispensa; in mancanza di ciò qualunque dispensa è contraria al diritto e moralmente illecita, anche se chi dispensa sia lo stesso legislatore. Ciò che avviene in questo caso è che, pur essendo illecito, il rescritto non è invalido, per la ragione esposta prima, che obbedisce a motivi di ordine superiore, quali la certezza delle situazioni giuridiche e morali che il diritto protegge per il bene delle anime.

### 3) *Soggetti beneficiari delle dispense.*

**c. 91.** *Qui gaudet potestate dispensandi eam exercere valet, etiam extra territorium existens, in subditos, licet e territorio absentes, atque, nisi contrarium expresse statuatur, in peregrinos quoque in territorio actu degentes, necnon seipsum.*

*A chi può dispensarsi.* Colui che ha la potestà di dispensare può esercitarla:

- 1) In beneficio di se stesso, salvo espressa disposizione contraria.
- 2) Rispetto ai suoi sudditi, anche se lui stesso od essi si trovino fuori dal territorio della sua giurisdizione.
- 3) Rispetto ai transeunti che dimorano attualmente nel territorio, salvo non si dica nulla in contrario.

### 4) *Interpretazione della dispensa.*

**c. 92.** *Strictae subest interpretationi non solum dispensatio ad normam can. 36 § 1, sed ipsamet potestas dispensandi ad certum casum concessa.*

In linea di massima la dispensa, essendo contraria alla legge, deve essere interpretata strettamente, a norma del c. 36 § 1. Ugualmente si deve interpretare strettamente il potere di dispensare in un caso determinato. Ciò costituisce un'applicazione del c. 138, che dispone che solamente « la potestà esecutiva ordinaria, così come quella delegata per la generalità dei casi, devono essere interpretate ampiamente ».

5) *Cessazione della dispensa.*

**c. 93.** *Dispensatio quae tractum habet successivum cessat iisdem modis quibus privilegium, necnon certa ac totali cessatione causae motivae.*

Può essere di *tractum* unico (quando cioè produce effetti in un solo momento), ed allora cessa al compiersi questi effetti; oppure di *tractum* successivo, quando espleta la sua virtualità in diversi momenti. Quest'ultima « cessa allo stesso modo dei privilegi ». Può cessare « per la cessazione certa e totale della causa motivante », come avviene nella dispensa dell'impedimento di consanguineità a due che successivamente contraggono matrimonio con persone diverse.

EDUARDO LABANDEIRA

# *Rassegna di bibliografia*

*Recensioni*

Pagina bianca

AA.VV., *Comunità ecclesiale e devianza. Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico. (Atti del XX Congresso. Università di Ferrara, Facoltà di Giurisprudenza, 12-15 settembre 1988)*, p. 148.

Il presente volume raccoglie gli atti del XX Congresso Canonistico Nazionale, organizzato dall'Associazione Canonistica Italiana, tenutosi a Ferrara nel 1988 sull'argomento della devianza e della sanzione penale nella comunità ecclesiale.

Il libro si apre con un saggio sui *Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale*, di F. D'AGOSTINO, il quale superando le fragili impostazioni costruite a partire da elementi empirici risale ai fondamenti dalla pena, usando argomenti che fanno leva sui principi assoluti metafisico-teologici, e ritenendo sotto tale profilo quale pista essenziale e irrinunciabile l'idea che in Dio giustizia e misericordia coincidano.

Il principio della sanzione, afferma l'a., è oggettivamente universale, proprio perché esso esprime l'esigenza che comunque al male una risposta vada data; male che è colto dal diritto sotto la dimensione dell'ingiusta alterazione della intersoggettività relazionale (il delitto) la cui risposta assume la veste della sanzione, come ripristino della sim-

metria originaria. Essendo il male autentico quello che l'uomo stesso introduce nel mondo attraverso la sua libera volontà, il diritto penale tenta di raggiungere la dimensione più intima e personale del reo, la volontà, cercando di ottenere che la volontà del reo sia per mezzo della pena « costretta » a non volere; perciò, si conclude, la sanzione consiste nella espiazione cioè, nel ripristino dell'equilibrio interiore del reato stesso. Si riconosce in questo modo il diritto dell'uomo di poter riacquistare l'innocenza, il diritto a che la volontà del reo sia considerata sempre e comunque recuperabile attraverso la pena. Propone quindi l'a. una visione giuridica della pena che non può non essere retributiva, ma intesa rettivamente, nel suo giusto significato.

P. CIPROTTI nella sua relazione sugli *Elementi di novità nel diritto penale canonico vigente*, dopo aver tracciato una interessante e dettagliata cronistoria della riforma del diritto penale della Chiesa latina, evindenzia nel codice vigente le principali novità riguardanti sia la tecnica legislativa sia la sostanza dei contenuti normativi. Quanto al primo aspetto rileva innanzitutto che la terminologia è tecnicamente più precisa e costante, e nel contempo più facilmente intellegibile; essendo state evitate le definizioni, si è fatto però in modo che quelle

necessarie possano ricavarsi da canoni a contenuto normativo; considera più completa e chiara la regolamentazione di alcuni punti della disciplina penale: circostanze modificative della punibilità, applicazione delle pene, potere di emanare precetti penali, ecc. Nella sostanza, la più importante delle modifiche che, dal punto di vista giuridico, il codice ha apportato alla disciplina precedente consiste nella limitazione dell'ambito del diritto penale ai soli cattolici. Altre innovazioni fondamentali sono: il presupposto, ritenuto trasfusione dello spirito del concilio in formule giuridiche, secondo il quale non è indispensabile punire in ogni caso di violazione di una norma penale (can. 1341); stabilire come punibile la figura colposa del delitto solo quando sia espressamente prevista nella legge o nel precetto penale; le numerose mitigazioni e l'abolizione di alcune pene e delitti nella parte speciale.

Da parte sua L. MUSSELLI, nella comunicazione intitolata 1917-1983: *per un raffronto tra le due codificazioni del diritto penale canonico*, con atteggiamento piuttosto critico nei confronti della nuova normativa, ravvisa alcuni elementi di svalutazione dell'intero sistema penalistico canonico. Sotto il velo delle ragioni pastorali e del richiamo alle esigenze di evitar scandali e tutelare la salute delle anime, afferma l'a., si sacrifica la certezza del diritto e si rischia di svuotare di contenuto concreto i diritti dei fedeli.

*Pena e azione pastorale nel diritto penale della chiesa* è il titolo dalla relazione di G. DI MATTIA, il quale ritiene che la nuova legislazione penale risponda validamente alle esigenze della pastoraltà e impegni nello spirito di comunione e di missionarietà a recuperare, rieducare, salvare mediante la pena la persona errante o caduta nella colpa con azione illecita, lesiva di un bene personale o comune del Popolo di Dio. L'a. propone l'intelaiatura del sistema penale canonico come un « ideale » *poligono di forze* (configurato dai cann. 1311, 1317 e 1341 in collegamento quest'ultimo con il can. 1752) il quale rappresenta la dinamicità dell'azione pastorale, la cui risultante è l'infrazione o l'astensione dalla pena, pregnante dell'animazione rieducativa e redentrice, su cui il diritto penale della Chiesa fonda la sua « ratio essendi et agendi ». Tuttavia l'a. riconosce che tale impostazione, riconosce che tale impostazione, che ha portato a configurare un sistema penale in cui si concedono all'autorità amplissima poteri discrezionali nelle diverse fasi della pena, costituisce un grosso rischio ma che si risolve in una scelta, in un gesto di fiducia; occorre tentare, nel respiro dello slancio conciliare, confidando nell'opera dello Spirito.

Alle trattazioni finora recensite, aventi per oggetto lo studio del sistema penale canonico vigente nel suo complesso preso da diverse angolature, seguono altri lavori di argomento particolare.



V. DE PAOLIS affronta il tema *L'applicazione della pena canonica*, premettendo alcune considerazioni sulla pastoralità della norma penale. Sostiene a questo riguardo che la pastoralità non può essere affatto intesa come opposizione o contrasto con il diritto, anzi, il diritto è stato emanato per servire la giustizia, per cui il rispetto del diritto instaura la giustizia e indica il vero cammino pastorale. Si occupa poi, seguendo uno schema chiaro e preciso, dei criteri stabiliti dal codice nell'applicazione della pena. Il can. 1341 detta il criterio fondamentale secondo il quale le pene vanno applicate solo se i fini a cui esse tendono esistono e non possono essere raggiunti con altri strumenti pastorali: la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia e la conversione del reo, essendo necessario che tutti e tre scopi siano raggiunti (su questo, opina l'a., il superiore ha un margine di valutazione minimo). I criteri generali (can. 1349, 1343-1346) fanno particolare riferimento all'applicazione delle pene indeterminate e obbligatorie, alla valutazione delle circostanze attenuanti e al cumulo di delitti e di pene. Infine l'a. espone i criteri specifici sui requisiti previ per l'irrogazione delle pene medicinali (can. 1347), e la speciale considerazione per il sostentamento del chierico che è stato punito (can. 1350). L'a. passa poi a trattare l'efficacia (can. 1351) e i casi di sospensione (can. 1352) della pena irrogata. Speciale interesse possiedono le riflessioni dell'a. sul problema della procedura, amministrativa o giudi-

ziale, da seguire nell'irrogazione delle pene; dopo l'esame della legislazione del codice al riguardo si augura che la normativa postcodiciale dia più ampio spazio alla via giudiziale.

Interessanti spunti offre la comunicazione di R. COPPOLA su un tema a lui caro *Grave incommodo e sospensione della sanzione penale*; la quantità di argomenti apportati in così poche pagine non ha giovato purtroppo alla chiarezza dell'esposizione delle prospettive di tale istituto giuridico.

Con approccio di taglio sociologico E. COLAGIOVANNI sviluppa l'argomento *Devianza e istituzione ecclesiastica*, rilevando la difficoltà di definire in modo preciso la devianza e misurarne il tasso di allontanamento della comunità ecclesiale ed ecclesiastica (istituzione); comunque qualche scala di intensità di devianza può scorgersi nei vari titoli della II parte del Libro VI del codice, stabilendo in corrispondenza ad essa la proporzionalità della pena.

C.J. ERRÁZURIZ apporta alcune riflessioni sui delitti contro la fede nel suo contributo intitolato *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede*, argomentando, tra l'altro, come concettualmente possibile l'esistenza di tali delitti in base al dovere giuridico di comunione nella professione della fede, dal quale scaturisce il correlativo diritto, che appartiene all'intera comunità ecclesiale, al possesso e conservazione della Parola di Dio accettata dalla fede soprannaturale; in questi casi il bene giuridico pro-

tetto è la fede stessa, la fedeltà alla Parola rivelata da Dio, ossia la purezza della dottrina della fede.

Un'analisi della dimensione, significato e incidenza dell'applicazione del principio di decentramento nella configurazione del vigente sistema penale canonico viene fatta nella trattazione di J. SANCHIS, *Rilevanza del principio di sussidiarietà nel sistema penale del codice del 1983*, nella quale si prospetta la necessità di un completamento e adeguamento di tale sistema attraverso la legislazione particolare.

Chiudono il volume gli interventi, brevi ma incisivi, di due illustri canonisti i professori C. BERNARDINI, *Osservazioni sul canone 1399* e L.M. DE BERNARDIS, *Via giudiziale e via amministrativa nell'irrogazione della pena*.

Nell'insieme si tratta di un utile e valido contributo allo studio della disciplina penale della Chiesa, che permette di evidenziare le virtualità dei suoi tratti positivi ed anche la portata delle sue mancanze. Per sviluppare i primi e superare quest'ultime sarà comunque necessario uno sforzo della dottrina penalistico-canonica allo scopo di precisare, in questo ambito del diritto della Chiesa, i lineamenti teorici e l'operatività pratica del binomio giustizia-misericordia, con argomentazioni scientifiche ed utilizzando con rigore i termini ed espressioni spesso ricorrenti (pastoralità, carità, peculiarità, mitigazione, spirito di misericordia, non applicabilità, ecc.) che altrimenti corrono il rischio di venir svuotate del loro specifico e ricco contenuto.

Eduardo Baura

AA.VV., *La giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici italiani*, a cura dell'Associazione Canonistica Italiana, settore « Operatori del diritto nei tribunali regionali », coordinatore Carlo Gullo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1989, p. 458.

Raccolta di 31 sentenze di Tribunali Ecclesiastici Italiani dal 1983 in poi. L'opera si apre con alcune parole di presentazione redatte dal Gullo: « A sei anni dalla entrata in vigore del nuovo codice di diritto canonico, l'Associazione Canonistica Italiana ha ritenuto fosse utile fare un primo bilancio dell'applicazione della nuova legge da parte dei Tribunali Ecclesiastici Italiani per verificare gli orientamenti ed il processo di consolidamento dei nuovi fermenti interpretativi (...) » (p. 5).

In effetti, il libro mostra un campione delle linee giurisprudenziali di alcuni tribunali italiani. « Di alcuni » perché non tutti i tribunali — ci spiega Gullo — hanno ritenuto opportuno di collaborare all'iniziativa, perché i criteri di scelta non sono stati uniformi (le sentenze furono richieste ai Vicari Giudizionali delle diocesi), e perché il numero delle sentenze raccolte non poteva non essere limitato.

Comunque, l'opera offre del materiale molto interessante per ulteriori studi sulla vita italiana delle leggi canoniche. Risulta anche di facile consultazione. Tutte le sentenze sono state redatte in italiano.

La stragrande maggioranza delle decisioni raccolte verte sul matrimonio, più precisamente sulla nullità del matrimonio. Ve ne sono quattro in cui la nullità si chiede per impedimento: per *disparitas cultus* (sent. I e II), e per *raptus* (sent. III e IV). Cinque riguardano l'*incapacitas* del c. 1095 (sent. V-IX), con casi di *anoressia mentale*, *schizofrenia simplex* e *omosessualità*. Una si occupa del problema di *ignota natura matrimonii* (sent. X); cinque in tema di *error in personam* (sent. XI-XV); sei poggiano sul *dolo* (sent. XII-XVI e XVIII). In tema di simulazione ne troviamo nove: *simulazione totale* (sent. XII); *esclusione della sacramentalità* (sent. XVII-XX); *esclusione del « bonum prolis »* (sent. XXII-XXIII); *esclusione del « bonum sacramenti »* (sent. XXIV-XXV). Ve ne è ancora una che poggia la richiesta della nullità sull'esclusione del *bonum coniugum*, forse riconducibile a una simulazione totale per esclusione di tutti gli elementi essenziali del matrimonio (sent. XXI). Una sentenza in tema di *condizione potestativa de futuro* (sent. XIV). Un caso di difetto di forma (sent. XXVIII) e due di *metus*: *metus suicidii* e *metus infamiae* (sent. XXVI e XXVII).

Da ultimo ci si offrono tre decisioni in materia processuale: una — originata anch'essa da una lite matrimoniale — tratta il problema dei rapporti fra *defectus discretionis iudicii* ed *incapacitas assumendi onera* (sent. XXIX), e due quello della legittimazione processuale delle associazioni di fatto e della legittima-

zione processuale delle persone ad esse iscritte (sent. XXX e XXXI).

Per quanto riguarda gli aspetti formali, ogni sentenza reca l'indicazione del Tribunale che la emise con segnalazione della data e del ponente. Si offre pure un sommario per ogni sentenza, indicante i problemi affrontati nei diversi punti di essa. Infine, le decisioni vengono firmate dai membri del tribunale, con la dicitura della rispettiva qualifica.

Le ultime pagine sono dedicate agli indici: sistematico, di autori citati nelle sentenze e generale. E da segnalare soprattutto quello sistematico, accuratamente elaborato, con rimandi e rinvii che facilitano il lavoro e con una scelta di voci assai completa.

Infine, ci pare che l'opera costituisca un utile strumento di lavoro sia per gli studiosi del diritto canonico in Italia, sia per gli operatori della giustizia presso i tribunali ecclesiastici italiani. Speriamo che contribuisca a una miglior conoscenza della realtà ecclesiale italiana, e ci auguriamo con il coordinatore dell'edizione che « possa servire come punto di partenza per ulteriori approfondimenti da verificare su singoli temi, con una più completa partecipazione e collaborazione, in un prossimo futuro » (p. 9).

Jesús Miñambres

AA.VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, Libreria Edi-

trice Vaticana, Città del Vaticano, 1989, p. 217.

Con il titolo *Gli impedimenti al matrimonio canonico* è presentata un'opera di grande interesse teorico ed utilità pratica, alla quale hanno collaborato professori universitari ed uditori della Rota Romana, che dà una panoramica completa ed aggiornata della normativa del Codice sugli impedimenti matrimoniali. L'importanza dell'opera è evidente se si tiene conto della carenza di studi dottrinali su questa parte dell'ordinamento matrimoniale canonico e di una teoria generale sugli impedimenti. L'opera colma questo vuoto ed offre molti spunti per chi voglia approfondire la natura giuridica degli impedimenti e il difficile equilibrio dei principi che li ispirano.

In un solo volume sono raccolti studi sui singoli impedimenti, preceduti da articoli che danno una visione generale della materia — come quelli di MONETA e CASTAÑO — e un'analisi di alcuni aspetti amministrativi: « il divieto al matrimonio stabilito dall'Ordinario ex can. 1077 » (GHERRO) e la dispensa degli impedimenti (BERLINGO).

Nonostante le difficoltà di carattere sistematico — che gli stessi autori evidenziano nel tentativo di ridurre ad unità ciò che potrebbe sembrare una mera classificazione —, lo studio degli impedimenti è stato suddiviso in cinque gruppi: impedimenti relativi alla dignità dell'uomo (NAVARRETE), ai vincoli religiosi (MAURO) ed etico-giuridici

(BOCCAFOLA), ed altri due che devono essere trattati in modo diverso: l'impotenza (BONNET) e l'*impedimentum ligaminis* (DORAN).

È una buona classificazione se si tiene conto che si tratta di un'opera di diversi autori e che è diversa la natura e la funzione di ciascun impedimento nel sistema matrimoniale canonico. Non meraviglia la diversa impostazione di alcuni temi anche fondamentali. Penso, ad esempio, alla diversa valutazione dell'impedimento di età fatta dal MONETA (p. 21-23) e da NAVARRETE (75-76) e ai problemi giuridici che implicano le dichiarazioni del Magistero sulla corretta interpretazione della sessualità. Non può quindi meravigliare la diversa impostazione di Navarrete e di Bonnet sull'impedimento di impotenza. Per NAVARRETE l'impotenza consiste in una *incapacità* e, come tale, rientrerebbe nel canone 1095, 3: « è da tener presente tuttavia che il Codice dell'83 (come pure quello del '17) annovera tra gli impedimenti (*inabilità*) l'*impotentia coeundi*, mentre essa concettualmente non è una *inabilità*, ma una *incapacità*. Tale incapacità verrebbe compresa fra le incapacità di cui al n. 3 del can. 1095 (*incapacitas assumendi onera essentialia*), se il principio generale che questo numero era chiamato ad enunciare non fosse stato limitato (a mio avviso in modo non giustificato), dalla clausola « *ob causas naturae psychicae* » (p. 72). BONNET giunge, invece, ad una conclusione opposta: « L'impedimento di impotenza dunque, insie-

me a quello, pur non qualificato canonicamente come tale, riguardante l'incapacità relativa agli oneri matrimoniali di cui al can. 1095, 3 CIC, conformano tra gli impedimenti dirimenti un ambito singolarissimo riferendosi all'aspetto oggettivo anziché a quello soggettivo della capacità personale al matrimonio » (p. 99). Il problema è affrontato — sebbene indirettamente — anche da MONETA (p. 23-26) e da CASTAÑO (p. 34).

Queste ed altre divergenze testimoniano l'ampio margine di libertà nella definizione e sistematizzazione dei concetti e delle istituzioni giuridiche. L'opera è molto utile per conoscere non soltanto la normativa vigente, ma anche la genesi, lo sviluppo storico e i principi che la ispirano.

Joan Carreras

AA.VV., *Incapacity for marriage consent. Jurisprudence and Interpretation*, Robert M. Sable, Editor, Pontificia Universitas Gregoriana, Rome, 1987, p. 272.

The proceedings of the Gregorian Colloquium held at St. John's Provincial Seminary in Plymouth, Michigan (U.S.A.) are published in this book of 272 pages.

The first study, after the introductory presentations, is by Bishop Zenon Grocholewski on the *Theological Aspects of the Judicial Activity of the Church*, a very appropriate introduction to this series of

lectures on a topic that concerns all canonists, regardless of their specialized interest, and which presents the theological and canonical principles under which the incapacity for marriage consent is to be decided. In the last part of the book, Bishop Grocholewski has two more studies: one on *Current Questions Concerning the State and Activity of Tribunals, with Particular Reference to the United States of America*, and a second concerning *Brief Practical Observations Regarding the Civil Effects of Ecclesiastical Sentences Involving Italians*.

The second study, by Father Giuseppe Versaldi, is published under the title, *The Dialogue Between Psychological Sciences and Canon Law*. Emphasizing the need for a Christian Anthropolgy as the common background to investigate and decide on cases of psychic incapacity for valid marriage consent, he shows the insufficiency of the prevalent psychological schools (as well as the classic approach of philosophical psychology) and proposes other approaches and criteria which, based on a more complete understanding of human psychology, should help distinguish « normality » from « abnormality » and « incapacity » from « difficulty » in what concerns marriage. The short but very practical section at the end of this study on « concrete problems in canonical trials » underlines the importance of the scientific criteria that he proposes.

We should mention here that the Holy Father's address to the



Roman Rota on February 5, 1987 is added as an Appendix to the book under review. Since this book was published in October 1987, the related papal address of January 26, 1988, obviously could not be included, but it should be noted that the two addresses add considerable authority to Fr. Versaldi's treatment of the matter.

Father Raymond L. Burke studies *Cannon 1095*, § 1 & 2. First, he analyzes the canonical formulation of these two incapacities historically and doctrinally, and in a second part of his study, he presents some principles concerning the proof of incapacity in the judicial process. We may point out here Fr. Burke's insistence on « methodological purity » concerning psychological and canonical notions and terminology, a point echoed by the other authors.

Along this line of « methodological purity », the reader will appreciate Msgr. Pompedda's presentation, from a strictly juridic point of view, on the third incapacity of cannon 1095. His lectures are published under the title, *Incapacity to Assume the Essential Obligations of Marriage*. He points out, as Fr. Burke has done before, the difference of fact (different situations) contemplated in the first and second incapacities on the one hand, and in the third incapacity on the other. He further investigates the « legislative » essence and properties of marriage from which we ought to derive the essential obligations which, in the last analysis,

are the only measure of « incapacity ».

One of the merits of all the lectures contained in this book is their didactic clarity. The practical canonist, who sometimes wonders about the abstract style often exhibited by scholars, will be happy to know that this collection of lectures does not sacrifice clarity to academic abstraction, a refreshing experience for the practitioner.

As a concluding observation, this reviewer would like to see this volume become the *vademecum*, as it were, of all diocesan judges who will find in it a complete, clear, and practical explanation of canon 1095 and its application.

*Ignatius Gramunt*

AA.VV., *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales. Actas del coloquio internacional de Salamanca, 3-8 enero 1988*, H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García ed., Departamento de publicaciones de la Universidad pontificia, Salamanca, 1988, p. 505.

Dal 3 all'8 gennaio 1988 si è svolto nella Pontificia Università di Salamanca un Colloquio internazionale sulla *Natura e futuro delle Conferenze episcopali*, raccogliendo l'invito, rinnovato dal Sinodo dei Vescovi nell'assemblea straordinaria del 1985, di approfondire lo studio teologico e giuridico delle Conferenze episcopali. Già nel maggio 1975 l'Università aveva pa-



trocinato un Simposio sullo stesso tema, i cui lavori furono raccolti in *Le conferenze episcopali oggi. Atti del Simposio di Salamanca 1-3 maggio 1975*, Salamanca 1977.

La nuova iniziativa dell'Università di Salamanca ha potuto contare sul patrocinio di prestigiose università ecclesiastiche — Eichstatt, Gregoriana, Institut Catholique, St. Paul, Catholic University of America —, e sulla partecipazione di specialisti, soprattutto teologi e canonisti, di queste ed altre università. Il libro che raccoglie gli Atti riflette il livello scientifico dei contributi ed un'adeguata metodologia di lavoro, integrando le varie relazioni con i risultati dei successivi dibattiti.

Come risulta dagli Atti, il Colloquio si è articolato in un selezionato gruppo di relazioni, seguite dalla rispettiva valutazione critica svolta con un'ottica interdisciplinare. Nelle sessioni di lavoro per gruppi linguistici venivano discusse le conclusioni dei singoli interventi. Si può dare atto della buona organizzazione delle riunioni scientifiche, che hanno avuto anche una buona diffusione: nel giro di pochi mesi furono pubblicati in spagnolo gli Atti del Colloquio — sul cui testo è stata elaborata questa recensione — e poco dopo le traduzioni francese, italiana e inglese. Meritano speciale menzione i professori Legrand, García y García, e in particolare il prof. Julio Manzanares, che hanno curato la pubblicazione degli Atti.

Gli Atti sono suddivisi in cinque temi. Il primo di carattere storico è

dedicato al recente sviluppo istituzionale delle Conferenze episcopali (Feliciani), alla problematica intorno alla quale nacquero durante il Concilio (Sobanski) e ai precedenti remoti dei concili particolari del primo e del secondo millennio (Siben, García y García).

Feliciani sintetizza i problemi giuridici insiti nella normativa codiciale delle Conferenze episcopali. Nelle norme vigenti vi è una interpretazione piuttosto restrittiva dei testi conciliari (p. 33), dovuta al timore di un suo eccessivo influsso sulle diocesi. Morrissey focalizza il ruolo che spetta alle Conferenze nell'esercizio dei *tria munera* e i problemi pratici ai quali devono fare fronte.

La relazione di Sobanski è una minuziosa ricostruzione del dibattito conciliare sulle Conferenze episcopali, non limitata all'*iter* del documento sui vescovi. Ritene che i testi del Vaticano II abbiano un carattere meramente descrittivo dei rudimenti teologici delle Conferenze (p. 127) e riflettano le due contrapposte concezioni della Chiesa — istituzionale e comunitario-partecipativa — presenti nel Concilio (p. 128). Colombo rileva il carattere fittizio di detta contrapposizione tra ecclesiologia di comunione e ecclesiologia societaria e la necessità di coordinare nella Chiesa gli aspetti teologici e giuridici, definendo il vago concetto di «ecclesiologia di comunione» tanto utilizzato dalla dottrina (p. 132) e riconducendolo alla collegialità episcopale e alle sue conseguenze.

Il secondo gruppo di relazioni riguarda i rapporti tra le Conferenze episcopali e i vescovi diocesani (Muller) o la Santa Sede (Kramer) e i rapporti tra Conferenze nelle istituzioni ecclesiastiche sovranazionali: Consiglio delle Conferenze episcopali europee, CELAM, ecc. (Furer).

Il prof. Muller sostiene il fondamento *iure divino* delle Conferenze episcopali — pur se istituite *iure ecclesiastico* — che poi va armonizzato con la rivalutazione che il Concilio ha fatto della potestà episcopale in ambito diocesano: « la potestad de las instancias intermedias se funda en el derecho divino, al igual que la de los obispos diocesanos » (p. 149). Perciò, la risposta di Legrand propone un'interpretazione del diritto divino che consenta di distinguere tre gradi diversi: ciò che sicuramente deriva dalla volontà fondazionale di Cristo, ciò che deriva dalla Chiesa apostolica e quello che potrebbero considerarsi deduzioni successive dalla sostanza intima della Chiesa, tra le quali vi sarebbero le Conferenze episcopali (p. 164).

Kramer fa un'analisi delle norme che regolano i rapporti delle Conferenze episcopali con la Santa Sede, soffermandosi sull'efficacia dei decreti generali delle Conferenze e sul controllo centrale richiesto per la *recognitio*. A suo avviso, manca un'analogia regolamentazione della partecipazione delle Conferenze episcopali alle decisioni centrali di governo (p. 176), affermazione che sembra non avere concesso la dovuta

attenzione ai cosiddetti sistemi di partecipazione non istituzionale, che anche nella Chiesa esistono in pieno vigore, e sono — come nella società civile — altrettanto efficaci di quelli istituzionalizzati. Sui decreti generali, la risposta di Acerbi a Kramer si sofferma sull'*iter* di formazione dei canoni sulle Conferenze, sostenendo che la peculiarità della loro funzione legislativa non attiene tanto alla natura delle Conferenze episcopali e al loro fondamento *iure divino* quanto ad una esigenza di non ledere né la potestà del Papa né quella dei vescovi diocesani (p. 189).

La relazione di Furer contiene informazioni di prima mano sullo sviluppo storico istituzionale delle principali unioni di Conferenze episcopali — CELAM, Consiglio delle Conferenze episcopali europee, SCEAM, FABC —, e un'analisi dei lavori che svolgono.

Il terzo gruppo di relazioni comprende due interessanti studi di Antón e di Julio Manzanares. Il prof. Antón analizza *El estatuto teológico de las Conferencias episcopales* cercando di superare un'interpretazione eccessivamente rigida dello *ius divinum* — prospettiva che per quanto risulta dagli Atti sembra avere polarizzato eccessivamente i dibattiti del Colloquio —, riconducendo il tema nei giusti termini della collegialità episcopale, ossia della comunione ecclesiale propria dell'ordine dei vescovi (p. 249). La sua analisi continua però ad identificare il vincolo che il sacramento crea tra i vescovi e la natura della

loro posizione giuridica — individuale o come gruppo —, che non è sempre una posizione di *potestas*. Questa identificazione lo porterà a concepire le Conferenze come effettiva realizzazione, anche se soltanto parziale, della collegialità episcopale (p. 255).

Ripercorrendo la storia, Tillar propone a fondamento delle Conferenze una via alternativa alla collegialità episcopale. Le Conferenze episcopali sarebbero un fenomeno di diversità, cioè un fattore di equilibrio nella comunità ecclesiale rispetto all'effetto centralizzatore — e in un certo senso, di uniformità — prodotto dagli apporti dottrinali del Vaticano I (p. 272); in questo modo, il Collegio, più che come comunione di individui, apparirebbe come comunione di gruppi di vescovi che assicura questa diversità per la realizzazione della cattolicità della Chiesa (p. 275).

Il prof. Manzanares ritorna sul tema *La autoridad de magisterio de las Conferencias episcopales*, riferendosi in particolare al magistero autentico dei vescovi riuniti nelle assemblee plenarie, e sempre nel contesto delle regole imposte dal principio di sussidiarietà. La sua analisi tiene conto dei problemi generali di carattere teologico e giuridico e dei bisogni pastorali che di fatto si presentano. Esamina lo sviluppo dei dibattiti conciliari e i contributi delle varie riunioni del Sinodo dei Vescovi, soffermandosi sull'*iter* dei canoni del Codice, fondando le sue tesi sull'autorità positiva dei canoni del Codice, soprattutto sul can.

753 (p. 306). La conclusione è però convincente: il soggetto della funzione di magistero delle Conferenze episcopali (p. 311) non sono i vescovi singolarmente considerati, ma il Collegio, nella misura in cui le Conferenze pur non essendo il Collegio sono espressione del vincolo collegiale. Blázquez conferma le conclusioni di Manzanares, occupandosi della integrazione del magistero delle Conferenze con le istanze supreme della Chiesa e con i vescovi nelle loro diocesi (p. 325).

Il quarto gruppo di studi riguarda il principio di sussidiarietà. È forse quello che meno si integra con gli altri lavori, soprattutto l'intervento del prof. Kaufmann, che analizza il principio in una prospettiva sociologica, troppo lontana dai temi del Colloquio. Komonchak fa un'analisi di come il principio fu recepito nella Chiesa e del diverso contenuto che gli si è dato da Pio XI al Sinodo dei Vescovi del 1985 — compreso il Codice e il Concilio — e nella dottrina teologico-canonica, mettendo in evidenza le diversità di applicazioni e soprattutto fino a che punto la mancanza di una accezione univoca ha reso questo principio un elemento di confusione nel dibattito scientifico.

L'ultimo gruppo di studi, di carattere ecumenico, comprende interventi — necessariamente di tenore diverso — di Aarflot (vescovo luterano di Oslo), Zizioulas (metropolita di Pergamo) e Greenacre (canonico anglicano di Chichester).

L'allocuzione inaugurale del presidente della Conferenza episcopale

spagnola (mons. Suquía) e la conferenza di chiusura dell'allora segretario (mons. Sebastián) completano il libro, la cui edizione spagnola fa onore al Dipartimento di Pubblicazione dell'Università Pontificia di Salamanca.

Anche se allo stato attuale delle ricerche sulla natura delle Conferenze episcopali difficilmente ci si possa attendere degli apporti sostanzialmente diversi da quelli che si sono avuti nei decenni precedenti, questo volume è senz'altro un'eccellente sintesi dello *status quaestionis* sulla materia ed un necessario punto di riferimento per i successivi studi.

Juan Ignacio Arrieta

AA.VV., *Studi di diritto ecclesiastico in tema di insegnamento*, a cura di Sandro Gherro, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, Cedam, Padova, 1987, p. X + 195.

Con questo volume si apre una serie di pubblicazioni di argomento ecclesiastico e canonistico, promossa dal prof. S. Gherro dell'Università di Padova, che raccoglie diverse conferenze ed altri contributi incentrati su un tema globale, affrontato da molteplici prospettive complementari. Il presente libro contiene, fra l'altro, le conferenze dell'anno accademico 1985-1986, riguardanti soprattutto la questione dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, tanto viva

in Italia dopo la revisione del Concordato lateranense ad opera del c.d. « Accordo di Villa Madama » del 1984. Il curatore di questa raccolta esprime il proposito di portare avanti iniziative del genere negli anni successivi (cfr p. IX). Del buon esito di tale idea sono riprova i volumi intitolati *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico* (anch'esso recensito nel presente numero di questa rivista) e *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, pubblicati negli anni successivi anche dai tipi della Cedam.

Un buon numero dei saggi è dedicato al tema specifico del nuovo assetto giuridico che si è delineato in Italia su questa materia, grazie non solo all'Accordo tra la Santa Sede e lo Stato Italiano, ma anche alla normativa, sia pattizia (con l'intervento della Conferenza Episcopale Italiana) sia unilaterale, che è stata via via elaborata per l'attuazione del nuovo disegno concordatario. Secondo l'art. 9 del cit. Accordo: « ...La Repubblica italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa... continuerà ad assicurare nel quadro delle finalità della scuola l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado. Nel rispetto della libertà di coscienza... è garantito a ciascuno il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi di detto insegnamento... ».

Alcuni degli studi trattano della nuova normativa nel suo insieme. Giuseppe Dalla Torre, nel suo contributo su *La nuova disciplina giuri-*

*dica dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche* (p. 1-42), mette a frutto la sua costante attenzione agli argomenti canonistici ed ecclesiastici relativi all'insegnamento. Egli offre una sintesi della rinnovata normativa sotto il profilo della sua accresciuta armonizzazione costituzionale, sia sul piano della produzione delle norme (mediante la « bilaterizzazione del sistema ») sia su quello sostanziale (mediante l'inserimento dell'insegnamento della religione nel « quadro delle finalità della scuola », mantenendo il suo carattere confessionale). Altrettanto lucida ed incisiva e, nonostante la sua maggiore brevità, ancor più ampia nella tematica, appare la conferenza di Ombretta Fumagalli Carulli: *L'istruzione religiosa nella scuola pubblica: principi generali e prospettive di attuazione* (p. 107-121). L'a. apprezza lo spirito informatore della nuova disciplina, che riassume efficacemente in questi termini: « lo Stato democratico e la Chiesa conciliare concordano nel ritenere che la proposta religiosa, mediante i contenuti del suo credo, contribuisca alla formazione integrale dell'uomo, purché sia rispettata la libertà di coscienza » (p. 1137). Viene però espressa una riserva circa i « forse troppi spazi che l'attuazione deve occupare » (p. 120).

Infatti, nell'attuazione dell'Accordo sono sorti, e ancora sorgono, complessi e delicati problemi, dibattuti in un clima non privo di tendenze, più o meno velate, a vanificare l'efficacia pratica dell'of-

ferta della c.d. « ora di religione », peraltro scelta di fatto dalla quasi totalità degli aventi diritto. I Proff. Adami e Gherro trattano monograficamente due di queste questioni.

Nelle sue *Brevi note sullo status giuridico dell'insegnante di religione* (p. 77-105), Franco Edoardo Adami mette in risalto la portata innovatrice dell'Accordo muovendo dall'inserimento della religione « nel quadro delle finalità della scuola » e dalla richiesta di un titolo di studio. A suo giudizio, ciò comporterebbe concepire l'idoneità riconosciuta dall'autorità ecclesiastica come un semplice nulla osta, limitato piuttosto ai profili della dottrina e della vita cristiana, e senza riguardare la qualificazione professionale dei docenti.

Sandro Gherro, curatore della raccolta, scrive *Sul diritto di scegliere l'insegnamento della religione cattolica* (p. 123-143), e più concretamente sulla disposizione della legge n. 281, del 18 giugno 1986, secondo la quale spetta agli studenti delle scuole superiori (la cui prima classe si frequenta di regola ai quattordici anni) l'esclusivo diritto di concretizzare l'opzione, essendo riconosciuto ai genitori soltanto il diritto di conoscere la decisione dei loro figli. Per l'a. si tratterebbe di un precetto incostituzionale, in contrasto con l'art. 30 della Costituzione italiana sulla funzione educativa dei genitori. Inoltre, esso sarebbe incompatibile con le esigenze della libertà religiosa della famiglia, proclamata dal n. 5 della Dichiarazione *Dignitatis humanae* del Vati-



cano II, cui rinvia lo stesso preambolo dell'Accordo. Pur condividendo le perplessità sulle motivazioni di fondo di questo provvedimento legislativo, opposto a quanto era stato prospettato all'inizio dallo stesso governo italiano, le argomentazioni sulla sua incostituzionalità non ci sembrano del tutto cogenti. Non ci risulta infatti con chiarezza che vi sia un contrasto fra la protezione costituzionale della famiglia e questa disposizione legislativa che stabilisce un'eccezione, peraltro limitata, alle norme generali sulla potestà dei genitori. Inoltre, tale eccezione si trova nella linea di analoghe disposizioni canoniche (cfr. ad es. can. 1478 § 3), le quali mostrano la tradizionale tendenza del diritto della Chiesa ad enticappare l'autonomia dei minorenni proprio negli ambiti più spirituali.

Altri due saggi analizzano assetti giuridici diversi da quello dell'attuale esperienza concordataria italiana, sempre in tema di insegnamento della religione. Da una parte, il Prof. Peter Leisching, dell'Università di Innsbruck, offre una breve sintesi della disciplina vigente nell'Austria (p. 65-75; ci stupisce che le note in calce siano in tedesco, mentre il testo è tradotto in italiano). Dall'altra parte, Alice Ricadonna si sofferma, in una prospettiva prevalentemente storica, sull'insegnamento della religione secondo le tradizioni dell'Alto Adige (p. 165-195), dove spesso hanno avuto particolare rilevanza le problematiche connesse con l'uso sco-

lastico della lingua tedesca, ivi parlata da gran parte della popolazione. Sia in Austria che nella normativa particolare altoatesina è in vigore un sistema di obbligatorietà dell'insegnamento della religione, ferma restando la possibilità dell'esonero. Forse il sistema della facoltatività rende più evidente il rispetto della libertà religiosa, ma ci pare che in un contesto di grande maggioranza di persone appartenenti a determinate confessioni, possa essere più pratico quello dell'obbligatorietà, purché sia contemplato l'istituto dell'esonero a tutela della libertà religiosa.

Completano questa raccolta due studi su altri argomenti nell'ambito del diritto ecclesiastico riguardante l'insegnamento. *La libertà della scuola confessionale* (p. 43-64) è il suggestivo titolo del contributo di Salvatore Berlingò, la cui ampia produzione in questo terreno è ben nota. La trattazione distingue tra scuole confessionali in senso lato ed in senso stretto, « considerando le prime come tutte quelle che risultano ispirate e sorrette da una motivazione religiosa e guardando alle altre come a quelle che sono preordinate a sviluppare e sostenere direttamente l'istituzione confessionale o ad esplicitarne una funzione (*potestas docendi*) in modo ufficiale ed autoritativo » (p. 47), come sarebbero il seminario, il noviziato, ecc. Per quanto riguarda le prime, l'a. sostiene molto persuasivamente che: « La specifica connotazione confessionale, che una scuola possiede, non vale di per sé



ad escludere l'estensione ad essa del fondamento di diritto costituzionale comune sotteso alla libertà degli omologhi istituti d'istruzione non confessionale» (p. 45). Le scuole cattoliche appaiono dunque quali organizzazioni di tendenza, la cui libertà nel quadro del pluralismo scolastico non abbisogna di essere intesa, nell'ambito dell'ordinamento statale, come espressione della *libertas Ecclesiae*.

Condividiamo appieno questa posizione, peraltro ricca di conseguenze sotto il profilo della giustizia distributiva (cfr. p. 62-64). Il legame infatti delle scuole confessionali con la gerarchia ecclesiastica non implica un loro statuto civilmente privilegiato, che in fin dei conti non solo non appare necessario ma nemmeno conveniente. Tuttavia, ci sembra che, anche nella prospettiva ecclesiastica, non si può non distinguere tra scuole confessionali (sia pure nel senso lato cui si riferisce Berlingò), e scuole che, essendo *reapse catholicae*, non sono confessionali né si chiamano pertanto cattoliche (cfr. can. 803 § 3). In effetti, l'ordinamento dello Stato dovrà sempre tener conto della dipendenza delle prime dall'autorità ecclesiastica (cfr. can. 806), riconoscendo civilmente tale istanza giuridicamente collocata all'interno delle scuole cattoliche. Rispetto invece alle altre, la cui legittimità e convenienza ecclesiale sono sempre più evidenti a partire dal magistero del Concilio Vaticano II sulle iniziative apostoliche dei fedeli laici (cfr. Decreto *Apostolicam*

*actuositatem*, n. 24; e le considerazioni sulle « associazioni di ispirazione cristiana che operano nel temporale » contenute nella Nota pastorale della Commissione episcopale per l'apostolato dei laici, della Conferenza Episcopale Italiana, intitolata *Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti, associazioni*, 22 maggio 1981, in *Enchiridion CEI*, vol. III, Ed. Dehoniane, Bologna, 1986, n. 597), il problema sollevato dall'a. nemmeno si pone, poiché la loro esistenza ed attività costituisce l'esercizio delle libertà civili dei fedeli che vi partecipano a titolo di cittadini, e non in quanto fedeli.

M. Elisabetta Casellati Alberti, infine, esamina *Lo status giuridico dei docenti dell'Università Cattolica: tra libertà della Chiesa e libertà dello Stato* (p. 145-163), soffermandosi in particolare sul problema, irrisolto dal diritto statale italiano, che sorge qualora sia revocato il nulla osta ecclesiastico ad un docente dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e questi non venga chiamato da un'altra Università italiana. La question deriva dal fatto che, da una parte, i docenti di questa Università Cattolica devono possedere il gradimento della Santa Sede e, dall'altra, essi sono integrati nel sistema universitario italiano insieme ai docenti delle Università statali. Per inciso va precisato che l'impossibilità di ricorrere contro i provvedimenti della Santa Sede — di cui si parla a p. 158 — si dà soltanto quando si tratta del Romano Pontefice, e non invece rispetto alle

istanze inferiori della Curia Romana che pure cadono sotto la denominazione di Santa Sede (cfr. can. 361), nei cui confronti è possibile il contenzioso-amministrativo presso la Segnatura Apostolica, rimanendo inoltre sempre aperto il ricorso presso lo stesso Romano Pontefice.

Riteniamo che la raccolta risulti complessivamente interessante non solo nel contesto italiano, ma anche in una prospettiva di diritto ecclesiastico comparato, nella quale potrebbero rivelarsi assai utili la conoscenza e la valutazione dell'attuale esperienza italiana in questa materia.

Carlos J. Errázuriz M.

Piero BELLINI, « *Denunciatio evangelica* » e « *denunciatio judicialis privata* ». Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa, Milano, Giuffrè, 1986, p. 230.

La presente monografia, che corrisponde in sostanza ad una parte di un'opera precedente dell'autore (*L'obbligazione da promessa con oggetto temporale nel sistema canonistico classico*, Milano, Giuffrè, 1965), ricostruisce criticamente l'istituto canonistico della *denunciatio Ecclesiae* nella sua duplice modalità: *evangelica* e *judicialis privata*.

In primo luogo si descrive la *denunciatio evangelica* coniata sulla base del noto testo di Mt 18, 15-17: « Se il tuo fratello ha commesso una mancanza contro di te, va' e correggilo fra te e lui solo; se ti

ascolta, hai guadagnato il tuo fratello; ma se non t'ascolta, prendi con te una persona o due, affinché sulla parola di due o tre testimoni sia decisa ogni questione; e se ricusa di ascoltarli, dillo alla Chiesa; se poi non ascolta neppure la Chiesa, sia per te come un gentile e un pubblicano ». Poggiando, come nell'intero libro, su un apparato critico di abbondanti fonti (patristiche, teologiche e soprattutto canonistiche, specie quelle classiche), riprodotte per lo più in lunghe note in calce, Bellini analizza i vari aspetti della messa in pratica del precetto evangelico della *correptio-denunciatio*, nelle sue funzioni di foro interno (l'emenda del peccatore) e di foro esterno (la restaurazione della *quies fidelium* attraverso la repressione del delitto come fatto antisociale nella Chiesa).

Nel capitolo successivo (p. 79-161) è descritto « l'accomodamento della *denunciatio evangelica* a scopi temporali », la strumentalizzazione cioè dell'originaria *denunciatio* da parte di certi creditori al fine di ottenere la soddisfazione delle loro pretese temporali. Considerando l'illecito civile del debitore quale peccato-delitto ed essendo la riparazione del torto un'esigenza spirituale del ravvedimento, risultava che l'interesse temporale del creditore poteva essere da lui realizzato per via indiretta mediante l'accomodamento della *denunciatio* del debitore. Tale via acquistava la sua rilevanza pratica nell'ambito delle obbligazioni naturali non perseguibili civilmente. Allora il denunciante-

te non era più mosso dalle finalità caritatevoli proprie dell'istituto (l'interesse spirituale del denunciato e quello degli altri fedeli), bensì dal poposito di ottenere il risarcimento del danno subito.

In questo processo, avrebbe avuto un decisivo influsso la decretale *Novit ille* di Innocenzo III, nel 1204. La decretalistica giungerà poi « a trasformare la denunciazione evangelica, da strumento di funzione squisitamente pubblicistica, equivalente canonistico dell'*actio popularis*, in procedimento di funzione sostanzialmente contenziosa » (p. 104). Per l'autore non si tratta solo di una costruzione giuridica di supplenza delle deficienze dello *jus civile* nelle ipotesi di « *naturalis obligatio quae oritur ex nudo pacto* », ma di « un momento, non dei meno importanti, del cammino che, durante il secolo XIII doveva condurre alla massima espansione la giurisdizione della Chiesa in *temporalibus rebus* "ratione spiritualium" (p. 108). Si analizza attentamente la dottrina dell'*Apparatus* di Sinibaldo de' Fieschi (cfr. p. 106-142), in cui, respingendo l'azionabilità canonica delle obbligazioni soltanto naturali, si accoglieva invece il rimedio della denunciazione nel suo uso a scopi profani, potendo essa giungere fino all'*excommunicatio* e poi all'eventuale intervento del braccio secolare.

Il processo così descritto avrebbe in seguito condotto, grazie soprattutto all'apporto dottrinale dell'Ostiense, a configurare la denuncia-

zione evangelica a scopi temporali come istituto autonomo, donde la c.d. *denunciatio judicialis privata*. Nel terzo ed ultimo capitolo (p. 163-211) se ne mostrano i contorni, paragonandoli a quelli dell'originaria *denunciatio*. Per Bellini le loro differenze, incentrate specialmente sull'*intentio denunciatoris*, non comporterebbero una fondamentale diversità strutturale. Qui, come lungo l'intero lavoro, la trattazione scende a diversi particolari (probatori, procedurali, ecc.), che consentono di comprendere l'operatività giuridica del nuovo istituto, rivelatrice della sua funzione contenziosa di portata pressoché sconfinata e concorrenziale rispetto agli strumenti processuali a funzione formalmente temporale. Tuttavia, già lo stesso Ostiense si darà cura di arginare tale operatività, segnalando dei limiti « allo scopo di evitare troppo brusche collisioni con la giurisdizione secolare » (p. 200). In questo modo, la *denunciatio judicialis privata* opererà solo in certi casi, riconducibili al « *defectus iustitiae saecularis* », trovando la sua più ampia applicazione nell'ambito delle obbligazioni soltanto naturali al di fuori delle terre della Chiesa; in esse invece si ricorrerà, rispetto alle medesime obbligazioni naturali, all'*actio canonica*, operante qualora vi siano i presupposti per un intervento della giurisdizione ecclesiastica in *temporalibus rebus* « *ratione temporalium* ».

Nella « Postilla » (p. 213-228) si riproduce una riflessione dell'autore sui rapporti tra aspetti giuridici

ed aspetti morali nel diritto canonico motivata da critiche di Pio Fedele tendenti a collocare la *denunciatio* sul solo piano etico e non su quello giuridico. A questo proposito Bellini distingue tra norma morale (concernente il fatto individuale del perfezionamento spirituale di ciascun fedele) e norma giuridica nella Chiesa (come regola sociale, « che è quella che qualifica immediatamente i fatti esterni; che è capace di attuazione in forma coercitiva; e si tien paga d'una osservanza anche "materialis tantum" da parte dei suoi destinatari »: p. 218). Rileva altresì che la regola giuridica nella Chiesa svolge anche funzioni d'indole morale, cosicché si può parlare di una « concatenazione strumentale fra norme etiche e giuridiche, le quali tuttavia rimangono chiaramente differenziate, le une dalle altre, per contenuto e per funzione, conservando ciascuna i propri caratteri peculiari » (p. 220). Tale concatenazione si manifesterebbe, tra l'altro, nel fatto che la norma giuridico-canonica disciplina anche gli strumenti di foro interno, quale la *correptio-denunciatio*, che per loro natura non hanno un contenuto giuridico. Bellini ravvisa qui un'analogia con le norme del diritto secolare riguardanti le funzioni non giuridiche svolte dalla Pubblica Amministrazione.

Pur condividendo con Fedele l'affermazione della rilevanza della *salus animarum* nell'ordinamento della Chiesa, l'autore asserisce « l'esistenza d'una essenziale differenza funzionale fra norme etiche e

norme giuridico-canoniche e quella d'una sorta di graduazione nell'ordinazione tipica, al detto fine [la *salus animarum*] degli strumenti che le norme giuridico-canoniche valgono a istituire » (p. 228).

A questo punto può essere utile riprendere alcune considerazioni, di natura piuttosto conclusiva, che l'autore espone nella « Premessa » al volume (p. 1-11). Muovendo dall'uso anomalo della *denunciatio* per scopi temporali, egli sostiene che il rischio di diversioni del genere è singolarmente elevato in ambito canonico, poiché ciò che denomina il « carattere ideocratico ("totalitario") » (p. 1) dell'ordinamento della Chiesa (che lascia poco spazio all'autonomia degli individui) potrebbe indurre alcuni soggetti interessati a ricercare « "nel sistema" un qualche accomodamento correttivo pratico » (*ibidem*). A nostro avviso, sia detto per inciso, si riscontra qui una visione del diritto della Chiesa che non tiene sufficientemente conto della rilevanza giuridica della legittima libertà dei fedeli nella Chiesa. I possibili accomodamenti si spiegherebbero anche alla luce dell'« indole composita » e dell'« ambivalenza operativa » dell'ordinamento della Chiesa nella sua duplice componente: quella primaria d'indole morale e quella secondaria d'indole giuridica. In questo senso, i fattori giuridici, e perciò estrinseci, possono venir dissociati dalla loro vera destinazione teleologica nella Chiesa (cfr. p. 2). L'autore sembra collegare la valenza etica dell'ordinamento canonico

con le peculiarità di quest'ultimo; tuttavia, a nostro parere, la dimensione etica è consustanziale a qualunque vero ordinamento di diritto, in maniera che ogni dissociazione dell'operato giuridico dalle sue finalità di giustizia comporta di per sé l'essenziale antigiridicità di tale operato.

D'altra parte, Bellini critica in maniera piuttosto severa l'utilizzo temporale della *denunciatio*, il quale peraltro è al centro della sua ricostruzione. « Soprattutto biasimevole — scrive — il capovolgimento di valori a cui dà luogo, nella reale sostanza delle cose, l'ammettere come ipotesi normale che un interesse spirituale, d'incidenza ultraterrena, possa venir piegato al servizio di interessi meramente temporali, di grado incommensurabilmente inferiore: che la *causa Christi* (come allora si diceva) possa venir invocata in funzione della *causa hominis* » (p. 158). Tra gli effetti negativi egli indica l'inaridimento della genuina *denunciatio* e l'impovertimento dell'efficacia degli interventi autoritativi ecclesiastici, mercé un suo uso immoderato. Conclude che « tutto questo doveva nuocere alla Chiesa grandemente: quale espressione — non delle più trascurabili — della progressiva mondanizzazione dei suoi interessi e della politicizzazione dei suoi compiti » (p. 159). Pur respingendo i toni aspri di alcuni protestanti (ad es. il Thomasius), Bellini fa notare che proprio la deviazione a fini temporali della denuncia evangelica costituì

una delle loro armi polemiche (cfr. p. 160).

Scritto nel consueto stile dell'autore — elegante e chiaro, nonostante la sua complessità — e servendosi spesso della terminologia delle stesse fonti medioevali, questa monografia, mentre evidenzia un ampio uso delle fonti, consente di rendersi conto soprattutto della capacità dell'autore di approfondire, muovendo da questioni concrete, le grandi linee del sistema canonistico, nello sforzo di raggiungere una migliore sintonia con la sua specificità. Questa sintonia ci pare abbastanza raggiunta per ciò che attiene all'unità-distinzione tra morale e diritto in campo canonico (pur non condividendo una visione troppo interiorizzata ed alquanto individualistica della morale che talvolta emerge — cfr. p. 175 ss. e p. 217 ss. — ed essendo certi che non vi sia opposizione tra spirito evangelico e coattività retamente intesa — cfr. p. 217, ove l'autore accenna alla questione, senza entrare nel merito). Si evitano così due tendenze non rare in diversi settori della canonistica contemporanea: quella di stampo positivistico che stacca il diritto della Chiesa dai suoi fondamenti morali soprannaturali, e quella che trascura la distinzione tra morale e diritto (o tra giustizia e carità) nell'ambito giuridico-canonico. Inoltre, ci sembra convincente la descrizione dell'intreccio strutturale-funzionale che si dà tra aspetti morali e giuridici nel seno del diritto canonico.



Al di là delle questioni storiografiche circa l'esattezza della ricostruzione offertaci — per la quale sarebbero forse utili i risultati delle ricerche compiute sulle fonti classiche durante gli ultimi vent'anni —, lo studio realizzato offre lo spunto per riflettere su diversi aspetti fondamentali dell'ordinamento giuridico della Chiesa, prendendo le mosse dal suo effettivo sviluppo storico.

Fermo restando il dualismo delle società e dei poteri quale genuino criterio evangelico per ordinare i rapporti tra l'ambito temporale e quello spirituale, riteniamo che i giudizi circa gli interventi temporali della Chiesa in passato vadano fatti sempre con la cautela di tener molto presenti le circostanze storiche in cui si son verificati, e anche con la consapevolezza (proveniente dalla fede) che si debba discernere costantemente tra il vero volto della Chiesa di Gesù Cristo e quello che alcuni dei suoi membri, e in particolare taluni ecclesiastici, possono presentare con le loro deviazioni. In tema di accomodamento degli strumenti canonistici, occorre poi distinguere tra casi in cui ciò è direttamente opposto alla giustizia (come ad es. avviene purtroppo oggi quando in certi casi si tenta di trasformare il processo di nullità matrimoniale in un vero divorzio vincolare nella Chiesa), e casi in cui si registra soltanto un'ingerenza, rivolta ad uno scopo per sé non ingiusto, dell'autorità della Chiesa in questioni non appartenenti alla sua sfera di competenze spirituali. Nel

giudicare questi interventi bisogna tener conto dei condizionamenti storici che le situazioni politiche e sociali comportano per l'operato spirituale della Chiesa. In questo senso, non sempre tali interventi possono essere considerati come degli abusi di chi si serve della Chiesa a scopi egoistici, potendo talvolta rappresentare validi modi di difendere in determinati momenti l'indipendenza della Chiesa oppure giuste vie per tutelare le persone contro certe ingiustizie, senza però compromettere l'indole spirituale dei fini della Chiesa.

Più concretamente, a proposito dell'uso temporale della *denunciatio* — e a prescindere dall'estensione che di fatto il fenomeno abbia avuto —, ci sembra importante rilevare che tale uso non era comunque indirizzato ad una finalità di per sé ingiusta e che vi fu una forte tendenza a limitare la sua operatività temporale all'ambito delle obbligazioni naturali, carenti di mezzi giuridici civili per farli valere. Del resto, lo stesso fatto dell'introduzione della *denunciatio judicialis privata* quale istituto autonomo, evidenzia la tendenza a distinguere tra la sfera spirituale propria della Chiesa ed altre sfere di supplenza di natura contingente.

Da ultimo, ci pare che il tema scelto da Bellini additi un filone interessante: quello del valore delle conoscenze storiografiche per la comprensione e lo sviluppo del diritto attuale della Chiesa. Riteniamo, infatti, che la struttura della denuncia evangelica possa



giovare, fra l'altro, a meglio comprendere che, nell'ambito dei rapporti giuridici intraecclesiali, vi sono non soltanto quelli intercorrenti tra Gerarchia e fedeli, ma anche quelli esistenti tra gli stessi fedeli in quanto compartecipi della *communio ecclesiastica*. La dimensione giuridica della comunione (che ai nostri giorni, tanto amanti della pace, potrebbe essere ancora designata con l'efficace espressione tradizionale: *quies fidelium*) abbisogna di strumenti giuridici quale, per l'appunto, la *denunciatio* di matrice evangelica. Nell'attuale ordinamento canonico essa dovrebbe trovare vie più spedite per realizzare le sue funzioni, anche giuridiche, previste dallo stesso Fondatore della Chiesa.

Carlos J. Errázuriz M.

Luigi CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico (commento giuridico-pastorale)*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1988, 2 volumi (I, libri I-II-III, p. 914; II, libri IV-V-VI-VII ed indice analitico, p. 1298).

Ampio e ben documentato, questo commento al codice di diritto canonico si rivolge agli operatori del diritto canonico in Italia con una finalità eminentemente pratica.

La metodologia è quella esegetica: ogni canone viene affiancato da un commento che ne evidenzia conseguenze e campi d'applicazione, analizzandolo sia dall'ottica

giuridica, che da quella pastorale. Il commento trascende lo studio puntuale del canone apportando una propria sistematica, che sviluppa con completezza il tema da esso trattato. In questo modo si ottiene un lavoro ben articolato, ampio, più che utile a soddisfare le possibili necessità di coloro che vogliono comprendere la norma canonica.

Particolare rilievo viene dato alla documentazione, con ampi riferimenti tanto alle fonti conciliari e postconciliari, che alla legislazione italiana; è costante il richiamo ai documenti della Conferenza Episcopale Italiana ed anche, ove necessario, alle disposizioni concordatarie vigenti fra Santa Sede e Stato Italiano.

Si apprezzano i riferimenti storici, molto contenuti ma che comunque rendono comprensibile l'*iter* di talune norme, facilitandone una più corretta interpretazione. Stessa funzione viene svolta dai brani di dottrina giuridica italiana, che completano o fanno da contrappunto alla legislazione canonica.

Da un punto di vista scientifico non si deve cercare, nel commento del Chiappetta, né una linea di dottrina che risolva i problemi che oggi travagliano la scienza canonica (non è questa la sua finalità), né un'impostazione critica delle diverse soluzioni dottrinali della ricerca specializzata. Il commento segue una linea molto più pratica, più vicina all'immediata applicazione, alle necessità quotidiane di tutti coloro che devono comprendere quale è la legge della Chiesa riguardo una

situazione concreta. Da questo punto di vista, l'opera è compatta e ben riuscita perché affronta i singoli argomenti in modo complessivo, presentando i punti di vista dei diversi autori. In una sintesi piuttosto equilibrata.

Alcune volte la stessa completezza di fonti e dottrine e la concisione dovuta al tipo di lavoro sono causa di una certa stonatura del commento. Ad esempio nel n. 1215 viene esposta una discussione riguardo la dottrina sull'istituzione divina dei religiosi mentre, nel numero successivo, si afferma che essi sono senz'altro di origine ecclesiastica. Oppure nel commento al canone 1399 si legge: « integra e non contraddice il principio della legalità della pena », mentre subito dopo così continua: « qualora non esista alcuna legge o precetto penale, la violazione... anche se priva di sanzione, è passibile di pena... ».

Non ci sentiamo di condividere pienamente il commento del Chiappetta in due punti: quello riguardante i canoni 294-297 e 748. Nel primo caso ci sembra non venga raccolta, con la solita completezza, la dottrina esistente; viene altresì presentata una sola delle posizioni possibili che, del resto, non è neanche maggioritaria. Così l'*iter* giuridico (cioè tutte le norme emanate dal supremo legislatore) della nuova figura giuridica ivi enunciata, non viene dipinto in modo unitario ma, a volte contraddittorio (cfr. n. 1526 e 1531 del commento).

Per quanto riguarda il commento al can. 748, ci sembra possibile distinguere meglio il diritto ivi riconosciuto da quello a cui ci si riferisce nella *Dignitatis Humanae* e nelle dichiarazioni dei diritti dell'uomo. Ci sembra che a tale distinzione si possa giungere partendo dal fatto che il diritto riconosciuto in detto canone (d'altra parte sempre proprio alla legislazione canonica) fa riferimento solo alla verità in materia religiosa; il diritto alla libertà religiosa, va più in là, e riconosce l'immunità di coercizione anche in coloro che non soddisfano l'obbligo di cercare e di aderire alla verità (Cf. DH 2). Così possiamo dire che l'oggetto dei due diritti è diverso: quello del can. 748 è la verità, quello del diritto alla libertà religiosa è l'immunità di coazione. Diversi risultano anche i soggetti di fronte ai quali si stabilisce la relazione giuridica, nel can. 748 è davanti a Dio (« la verità in quel che riguarda Dio e la sua Chiesa »), nella libertà religiosa è qualsiasi umana autorità. Si noti bene che il diritto di cui al can. 748 è proclamato all'interno della Chiesa (questo lo conferma la sua apparizione nel codice); invece la libertà religiosa non è stata proclamata nell'interno della Chiesa, ma per le comunità politiche (Cf. DH 2).

L'opera è corredata da un pregevole indice analitico molto ampio, con più di duemila voci sviluppate con riferimenti al testo del commento che ne rendono agevole la consultazione.

Antonio Esquivias

Fernando DELLA ROCCA, *Nuovi saggi di diritto processuale canonico*, Cedam, Padova, 1988, p. XXI + 255.

La presente raccolta offre diciotto articoli su argomenti di diritto processuale (quasi tutti riguardanti aspetti del processo di nullità matrimoniale) pubblicati dall'a. dopo il 1960, anno in cui vide la luce, sempre dai tipi della Cedam, un'altra serie di saggi dello stesso Della Rocca. L'opera è dedicata alla memoria di Vittorio Bartocetti, autore dell'aggiornamento, secondo il codice pio-benedettino, del trattato di diritto processuale decretalista del Lega e di uno tra i più noti commenti all'istr. *Provida mater* della Congregazione per la disciplina dei sacramenti sul processo matrimoniale.

Nella *Presentazione* (p. VII-XX) Pio Fedele, oltre a manifestare un vivo e profondo apprezzamento verso Fernando Della Rocca e la sua opera, ripropone la sua nota concezione del diritto canonico, sintetizzando il proprio pensiero sviluppato nel *Discorso generale sull'ordinamento canonico* (1941) e ne *Lo spirito del diritto canonico* (1962). Secondo tale concezione le peculiarità dell'ordinamento della Chiesa vieterebbero qualsiasi assimilazione o conformità sostanziali con il diritto civile, perché un « incolmabile solco » li divide. La dottrina del Fedele — applicata per l'occasione al diritto processuale, che caratterizza come di « natura teologicamente teleologica » (p. XVIII) — è fondamentale nell'er-

meneutica del discorso del Della Rocca, il quale aderisce pienamente e formalmente a siffatta impostazione (p. 21, 140, 171, 173, 247, ecc.). A mio avviso, tale costruzione risulta riduttiva rispetto alle affermazioni pontificie sulle quali essa poggia, come si evince dall'ultima allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana: « ogni contrapposizione tra pastoraltà e giuridicità è fuorviante. Non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico » (*Allocuzione* del 18 gennaio 1990, su questa *Rivista*, p. 329, n. 4).

I diversi studi di Della Rocca — siano stati scritti prima che dopo la promulgazione del nuovo codice — muovono da una prospettiva tra le più importanti e specifiche riguardanti la funzione della dottrina scientifica, vale a dire quella critica. In effetti, anche quando gli interventi hanno una natura apparentemente espositiva delle novità previste o attuate sul libro *de processibus* del codice del Vaticano II, l'a. non si limita a spiegare le motivazioni o le applicazioni di tali innovazioni, ma — da ottimo conoscitore del diritto processuale sia nella sua dimensione teorica che in quella pratica — analizza i progetti normativi e la legge processuale per presentare dei problemi in essi impliciti e per offrirne puntuali soluzioni. Di conseguenza, le critiche hanno sempre uno stile nettamente positivo, anche quando l'a. ritiene che una norma possa compromettere elementi essenziali dell'istituto da essa regolato e, quindi, la critica

abbia accenti più forti (vedi, ad es. *Avvocatura e giustizia. A proposito della nuova normativa sull'avvocatura ecclesiastica*, p. 231-243).

Muovendo da aspetti ben precisi e fornendo appena dati bibliografici (i riferimenti ad altri autori sono infatti rari se si eccettuano alcuni saggi: *Il giudice e l'attentato*, p. 1-11; *Principi ed equilibri tipici del diritto processuale canonico*, p. 21-30; *Le funzioni del difensore del vincolo*, p. 79-107), l'a. adopera un metodo di lavoro che cerca il perfezionamento del sistema normativo. Questo atteggiamento consente all'a., appena promulgato il codice del 1983, di poter parlare dello *ius condendum* del nuovo *ius conditum* (cfr. *passim* su tutti gli articoli posteriori al 1983). L'a., consapevole dell'efficacia delle critiche puntuali e ben precise, è riuscito con alcuni dei suoi saggi ad influire in modo cospicuo su aspetti rilevanti della nuova legislazione universale e, prima, dei suoi antecedenti normativi particolari (le norme sul processo matrimoniale per gli Stati Uniti d'America e per l'Australia del 1970) e generali (il m.p. *Causas matrimoniales* del 1971). Tale influsso si coglie in particolare (e non si può che ringraziare di ciò Della Rocca) rispetto: 1) all'uguaglianza tra parti pubbliche e parti private (oggetto della critica mossa al sistema del codice del 1917 e dell'istr. *Provida mater* da un ampio settore dottrinale), innanzitutto per quanto riguarda la necessaria pubblicità dell'istruttoria, affinché il diritto di difesa delle parti private venga alme-

no minimamente garantito (cfr. p. 3, 34-35, 49-51, 103, 155-156. ecc.); 2) allo snellimento del processo di appello quando la prima sentenza *pro nullitate* è ratificata (p. 3, 175-185, ecc.); 3) all'importanza del rispetto di taluni elementi oggettivi e soggettivi essenziali della funzione giudiziaria (motivazione della sentenza, presenza dell'avvocato in tutti i processi, ecc.) i quali favoriscono la pacifica assunzione della decisione canonica da parte degli organi giurisdizionali statuali, quando ciò sia materia di accordi internazionali (p. 6, 13, 15, 19); 4) all'ampliamento dell'oggetto del processo documentale (p. 53-54, 230, ecc.); 5) all'inclusione della novità delle prove *ex defectu motivationis* e della gravità desunta non soltanto dalla prova documentale tra le fattispecie che consentono il *novum examen* (p. 52-53, 73-74, 112-119, 156, 190-192, ecc.); 6) all'allargamento della legittimazione *post mortem* per chiedere la dichiarazione giudiziaria di nullità del matrimonio quando ci sia un legittimo interesse che la giustifichi (p. 215-221); ecc.

Il Della Rocca sottolinea (ad es., p. 4) un aspetto particolarmente importante, anch'esso indicato dall'ultima allocuzione del Papa alla Rota: la pastoraltà delle decisioni giudiziarie favorevoli alla validità del vincolo matrimoniale; e ciò in virtù del diritto dei coniugi « di non essere ingannati con una sentenza di nullità che sia in contrasto con l'esistenza di un vero matrimonio » (GIOVANNI PAOLO II, *Allocu-*

zione, cit., n. 5). Tuttavia, sugli articoli dell'a. si trovano delle affermazioni, talvolta come suggerimenti appena accennati ma suscettibili di erronea interpretazione, che forse possono ribadire eccessivamente il valore di una certezza morale prevalentemente soggettiva da parte del giudice (cioè non desumibile sufficientemente dagli atti istruttori e, di conseguenza, non giustificabile nella motivazione della sentenza), il quale tipo di certezza potrebbe indurre ad alcuni giudici ad emettere una sentenza *pro nullitate*, senza che vi ricorrano i requisiti indicati dal legislatore per suddetta decisione, quando la drammaticità del caso sembri di potersi risolvere soltanto attraverso la dichiarazione di nullità (cfr., ad es., p. 23; p. 170-171, dove, allo stesso tempo che si salvano « i principi fondamentali della Teologia », si invoca un'apertura all'etica dei valori del mondo moderno che spesso si è manifestata nella prassi di non pochi tribunali piena di rischi per la natura indissolubile del vincolo matrimoniale).

Si potrebbe ritenere anche ambiguo il suggerimento alla vigenza delle leggi particolari per i tribunali ecclesiastici ordinari, in pratica le norme per gli Stati Uniti e per l'Australia del 1970 (« non vi ha dubbio che le leggi particolari [ad es., quelle riservate all'autorità delle Conferenze Episcopali Nazionali per la disciplina dei tribunali ecclesiastici ordinari di I e di II grado], sono e restano elementi vivi e insopprimibili del sistema giudi-

ziario della Chiesa », p. 161; cfr. p. 162). È noto che queste norme particolari « *in vigore maneat usque dum novus ordo proceduræ in causis matrimonialibus pro Ecclesia latina promulgetur* » (Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis, *Epistulae conferentiae Episcopalis Statuum foederatorum Americae Septemtrionalium*, 22 maggio 1974).

Inoltre, penso sia difficilmente recepitibile l'inversione suggerita dal Della Rocca del principio del *favor matrimonii* (di cui una delle tipiche manifestazioni è formulata dall'aforismo *in dubio pro validitate*) per arrivare all'antagonistico *in dubio pro nullitate*. L'a. propone tale inversione in modo espresso: « ridimensionamento del principio dell'*in dubio pro vinculo* » sulla base del principio dell'*in dubio pro reo* (p. 70-71); « Non sarebbe preferibile, quanto meno sotto l'aspetto della « pastoralità », la presunzione opposta di nullità del matrimonio?! » (p. 168, nota 11); ma il capovolgimento del principio si suggerisce per vie anche indirette all'indicare la possibilità (esclusa dal can. 1682, § 2) del decreto di ratifica della prima sentenza *pro nullitate* emessa in grado di appello, privilegiando in questo modo la sentenza *pro nullitate* di fronte ad un'altra (quella di primo grado) *pro vinculo* (p. 168, nota 10).

L'a. si sofferma a più riprese (in modo tanto opportuno quanto insistente) sulla necessità di svolgere tempestivamente la funzione giudiziaria (p. 5, 37-43, 68-69, ecc.). A tale scopo si analizzano le cause dei



ritardi (spesso ingiustificabili) per offrirne apposite soluzioni. Ad esempio si ribadisce: 1) l'importanza di rendere operativa la collaborazione dei laici, che abbiano i requisiti previsti dalla legge, alle diverse mansioni (di natura giudicante e non) dell'organico delle curie di giustizia, secondo le possibilità stabilite sin dal m.p. *Causas matrimoniales* e ampliate dal nuovo codice, particolarmente confacenti per la diminuzione delle vocazioni sacerdotali e per la necessità che questi ricoprano cariche riservate agli ordinati *in sacris* (p. 7, 13, 67, 168-169, ecc.); 2) la celerità nell'emettere il decreto di non ratifica della sentenza *pro nullitate* in primo grado e di farlo con una adeguata motivazione che aiuti le parti e i loro patroni ad individuare gli aspetti ritenuti insufficienti dal tribunale (p. 5, 14, 68-69, 166-168, 181-185); 3) la necessità di stabilire termini perentori per gli atti delle parti nonché per gli atti del giudice, giacché certe manifestazioni del suo potere discrezionale sarebbero da tipizzare come attentato, sebbene questo istituto sia stato misconosciuto dal legislatore nel nuovo codice (p. 1-11, 68-69, 135-137, 211-212, 247-248); ecc.

Mi sembra di percepire una certa discontinuità nel pensiero dell'a. per quanto riguarda la necessità, affinché la decisione sia eseguibile, della duplice sentenza conforme *pro nullitate* nelle cause di nullità del matrimonio. Si accetta l'istituto in quanto manifestazione del *favor matrimonii* inequivocabilmente vo-

luta dal legislatore, sin dalla cost. ap. *Dei miseratione* di Benedetto XIV (p. 6, 32-34); tuttavia, si suggerisce la possibilità per la seconda istanza di un procedimento amministrativo « pressoché meccanico » (p. 33), quando il difensore del vincolo non si opponga alla prima sentenza *pro nullitate*, col rischio di rendere vana la *ratio* della duplice conforme (assicurare due analisi e due decisioni giudiziarie omogenee, semmai sommaria la seconda) nonché di compromettere il giudizio di deliberazione di siffatta decisione amministrativa carente delle garanzie e delle formalità giudiziarie.

Un certo paradosso può destare l'insistente affermazione sull'agiuridicità dell'ordinamento canonico, testé accennata. Se si verificasse tale agiuridicità, essa non potrebbe che privare di forza l'argomentazione di diverse critiche mosse dall'a. al processo canonico. Le obiezioni, infatti, hanno spesso una natura giuridica (ipotizzate talvolta da giuristi civili); queste obiezioni non sarebbero del tutto giustificate se l'oggetto analizzato (il processo matrimoniale canonico) fosse agiuridico. Forse l'origine del problema si può trovare nello stesso concetto di giuridicità, la quale tra l'altro è compromessa, secondo l'a. (ad es., p. 20), dall'inesistenza del giudicato nelle cause sullo stato delle persone. Ma se la giuridicità altro non è che l'esistenza di un sistema (giuridico) per rendere giustizia, cioè per affermare quello che ad ognuno spetta (*ius suum cuique tribuere*), vale a dire i diritti dei fedeli, non si



può ritenere agiuridico l'ordinamento canonico solo perché non riconosce il giudicato nelle cause *de statu*, ma anzi al contrario, poiché il modificare il vincolo matrimoniale attraverso il processo matrimoniale non appartiene né ai coniugi né ai giudici ecclesiastici (che non hanno quindi un diritto). Se il vincolo non è mai esistito, sempre ci sarà — non potrebbe essere altrimenti in un sistema giusto — la possibilità di dichiarare giudizialmente la sua inesistenza; viceversa se il vincolo nacque con la celebrazione matrimoniale, il giusto (quindi, il giuridico e il pastorale) è che l'ordinamento predisponga gli istituti adeguati a rendere fattibile il riconoscimento dell'esistenza di tale vincolo attraverso una sentenza, benché precedentemente due o più decisioni ugualmente giudiziarie abbiano dichiarato la nullità. In sintesi, il giusto e il giuridico nel caso sarà poter dichiarare (appunto per l'inesistenza del giudicato) la verità sul matrimonio. Riguardo ai concetti di diritto, di giustizia e di giuridicità sono chiarificanti le affermazioni di Giovanni Paolo II nell'allocuzione sopra citata (n. 5 e 7) e le parole del decano della Rota Romana nell'indirizzo di omaggio rivolto al Papa per l'occasione (vedi su questa *Rivista*, p. 345-347).

Da queste brevi considerazioni, si evince che la pubblicazione del Della Rocca, sebbene come rilevato precedentemente non appaia condivisibile in ogni suo asserto, ha un grande valore per diversi

motivi: perché offre allo studioso del processo patrimoniale canonico dati sulla genesi dottrinale di alcuni nuovi istituti che erano dispersi in pubblicazioni non sempre facilmente reperibili; perché permette di cogliere in modo più approfondito le idee madri dell'atteggiamento di un certo settore giudiziario canonico (non sempre accettato dal legislatore universale), e tanti aspetti della normativa e della prassi dei tribunali della Chiesa che chiedono delle riforme strutturali e normative. Il Della Rocca affronta tutte queste problematiche con il bagaglio della sua profonda dimestichezza di teorico delle istituzioni processuali e di una lunga e proficua esperienza come avvocato presso tutti i gradi dei tribunali ecclesiastici.

Joaquín Llobell

Sergio DUBROWSKI, *Los diezmos de Indias en la legislación* (ss. XVI y XVII), Eunsa, Pamplona, 1989, p. 150.

Mediante la bolla *Eximiae devotionis sinceritas*, del 16 novembre 1501, e allo scopo di sovvenire alle necessità economiche derivanti dalla conquista, colonizzazione e, soprattutto, evangelizzazione del nuovo mondo, il Papa Alessandro VI, accogliendo la richiesta fattagli dai Re Cattolici, concesse alla monarchia spagnola il diritto sulle decime (la decima parte delle rendite dovute alla Chiesa in forma di im-

posta), da riscuotere nei nuovi territori di oltremare, scoperti o da scoprire.

Nel presente libro, utile contributo di carattere storico giuridico, si raccoglie cronologicamente, e si commenta nei tratti più salienti, la legislazione sulle decime emanata principalmente dall'autorità reale dai primi tempi fino alla « Recopilación Indiana » del 1680, non costituendo tuttavia uno studio esaustivo e completo sull'argomento.

L'a. inizia la sua trattazione esponendo l'origine storica e la giustificazione giuridica-dottrinale di una tale concessione, rifiutando a questo riguardo tanto l'interpretazione secondo la quale essa costituirebbe un compenso economico da parte della Chiesa in previsione delle spese che la Spagna avrebbe dovuto sostenere nell'opera dell'evangelizzazione dell'America, quanto l'idea dell'esistenza di uno stretto legame tra il suddetto diritto alle decime e il diritto di « Patronato », sancito quest'ultimo poco tempo dopo dal Papa Giulio II con la bolla *Universalis Ecclesiae regimini*, del 28 luglio 1508. L'a. ritiene invece, seguendo l'opinione del De la Hera, che la concessione dei redditi decimali, e quindi il diritto dei monarchi spagnoli a regolarli, derivi dall'obbligo impostogli di erigere ed edificare le chiese ed altri luoghi di culto, così come di farsi carico del sostentamento del clero e della gerarchia.

La prima disposizione reale riguardante l'esazione delle decime risale al 5 ottobre 1501, preceden-

do cioè di alcuni mesi la concessione pontificia. Posteriormente nei documenti di erezione delle prime diocesi americane da parte di Giulio II, non si trova alcun riferimento alla donazione papale, benché il re Ferdinando di Aragona fin dal primo momento avesse gelosamente difeso il suo diritto e adempiuto agli obblighi assunti; potrebbe perciò sorgere il dubbio sull'esistenza stessa della concessione. Sembra venir a confermare la fondatezza di un tale dubbio la bolla *Eximiae devotionis affectus* (8.IV.1510) dello stesso Papa con la quale egli esime i monarchi spagnoli dal pagamento delle decime sull'oro, l'argento e qualsiasi altro metallo prezioso, senza far riferimento esplicito alla previa concessione.

Nell'accordo raggiunto tra i re della Spagna e i tre primi vescovi americani, la c.d. « Concordia de Burgos » (8.V.1512), quelli ridonarono ai vescovi le decime sui principali prodotti, a condizione di farsi loro carico delle necessità economiche delle rispettive diocesi.

Il primo documento pontificio in cui si ottiene implicita conferma della concessione delle decime fu la bolla di erezione della diocesi del Messico, costituendo da allora il paradigma della normativa in materia decimale dei posteriori decreti di erezioni diocesiane.

Negli aspetti basilari il sistema di gestione e amministrazione delle decime configurato nei primi anni dalle leggi reali ed accettato da quelle canoniche non subì sostanziali modifiche nelle decadi succes-

sive, anzi fu confermato e collaudato dalle legislazioni posteriori fino alla « Recopilación Indiana ». Tale sistema prevedeva innanzitutto la devoluzione delle decime alla Chiesa; la gestione però fu inizialmente affidata agli organismi statali cioè alla « Real Hacienda », passando poi all'organizzazione ecclesiastica quando essa fu in grado di farlo. Purché fosse possibile le decime erano rimesse in specie. L'ammontare veniva distribuito nel modo seguente: la metà era divisa in due parti, una per il vescovo e l'altra per il capitolo; l'altra metà era a sua volta divisa in nove parti, delle quali due corrispondevano al re (che spesso le donava alla Chiesa) e il resto si devolveva al pagamento dei benefici ecclesiastici, costruzione di Chiese, ospedali, ecc.

Nello sviluppo storico della legislazione decimale, le novità riguardano piuttosto la risoluzione dei diversi problemi sorti sulla determinazione sia dei prodotti sottoposti all'imposta sia dei soggetti obbligati al pagamento di essa: indigeni, membri degli ordini militari, religiosi, ecc.; materie queste di cui si occuparono anche i sinodi diocesani.

Nella riflessione conclusiva l'a. sottolinea tra l'altro la rilevanza della legislazione particolare — contenuta principalmente negli statuti delle diocesi — e spesso tendente ad evitare le consuetudini contrarie alla normativa generale.

*Josemaría Sanchis*

Péter ERDŐ, *Bevezetés a kánoni jogba. Bevezető ismeretek, általános szabályok*, [Introduzione al diritto canonico. Nozioni introduttive, norme generali], Pázmány Péter Róm. Kat. Hittudományi Akadémia kiadványai, Budapest, 1989, p. 245.

Con la presente pubblicazione della cattedra di diritto canonico della Facoltà Ecclesiastica di Teologia di Budapest è uscito il primo manuale canonistico ungherese dopo la promulgazione del nuovo Codice. Benché la forma esteriore del libro sia assai modesta, si tratta di un manuale universitario (per studenti della facoltà di teologia) abbastanza completo per l'introduzione filosofico-teologica e storica allo studio del diritto canonico (§§ 1-6, pp. 11-56) e soprattutto per il primo libro del Codice di diritto canonico (§§ 7-28, pp. 57-225). Le note si trovano alla fine del volume (pp. 227-245). Dopo ciascuno dei 28 paragrafi si trova una bibliografia scelta ed internazionale per l'argomento trattato.

Quanto alla fondazione (filosofica) del diritto canonico, l'autore presenta brevemente le opinioni delle varie scuole. Egli stesso preferisce una soluzione ispirata dall'applicazione speciale di certe categorie dell'istituzionalismo alla realtà soprannaturale della Chiesa. La Parola di Dio, i sacramenti, lo scopo comune di essere segno efficace della salvezza nel mondo, le strutture fondamentali della comunione, stabilite da Cristo determinano

anche socialmente un « diritto sostanziale » che richiede concretizzazione nella forma di un diritto (ordinamento giuridico) positivo. Anche se il diritto della Chiesa è un diritto molto speciale, in cui la realtà soprannaturale riveste la funzione di un elemento costitutivo, questo diritto non perde il contatto con quella realtà sociale che oggi, secondo la maggioranza delle terminologie, viene chiamata diritto. Questa impostazione della questione che sembra simile a quella di Salvatore Lener S.J., Adolfo Longhitano, Gerhard Luf ed altri, tiene presente in particolar modo l'insegnamento degli ultimi pontefici sull'argomento. Quanto alle basi teologiche immediate del diritto canonico, l'autore parte dall'idea del nuovo Israele, storicamente, senza dubbio, categoria fondamentale ed originale, che determinava anche gli sforzi dei primi cristiani di chiarire l'ordine interno della nuova comunità. Popolo eletto, santo, messianico, ma storicamente e socialmente anche molto concreto. Popolo che cammina in questo mondo, ma non è di questo mondo. Una nuova unità organica, strutturata dalla volontà del Fondatore. Questa realtà sembrava richiedere la cristallizzazione delle regole positive di comportamento. L'altro elemento teologico che chiarisce la natura di questo diritto speciale è l'incarnazione. Il mistero del Verbo incarnato si specchia sul volto della Sposa, cioè della Chiesa visibile e allo stesso tempo invisibile, vera comunità che non si stacca dalla

realtà della società umana, ma che è anche portatrice, anzi, risultato della presenza di forze soprannaturali.

La breve introduzione storica fa cenno allo sviluppo delle collezioni canoniche e della scienza canonica. Il rilievo speciale dato alla letteratura « popolare » (somme di confessori, libri pratici ed ausiliari, ecc.) della canonistica del tardo medio evo e i riferimenti fatti nelle note all'uso di diverse collezioni (per es. Pseudo-Isidoriana, Dionysio-Hadriana) in Ungheria, dimostrano le ricerche compiute dall'autore in questo settore. Oltre che nella parte storica, osservazioni storiche si incontrano anche a proposito di alcune questioni delle norme generali, per es. delle presentazioni agli uffici (p. 186), della incompatibilità degli uffici (p. 182).

La presentazione delle norme generali segue dei criteri didattici. Le definizioni dottrinali sono abbastanza frequenti. I termini tecnici vengono indicati tra parentesi anche in latino. Le fonti giuridiche e le dichiarazioni dottrinali del Magistero vengono citate sistematicamente con indicazione precisa dell'edizione originale, e se del caso anche della traduzione ungherese. La descrizione e spiegazione generale e sicura delle norme del diritto universale della Chiesa viene anche tipograficamente distinta dalle osservazioni su problemi più specifici, questioni aperte, opinioni diverse, soluzioni di diritto particolare, applicazioni pratiche.

Su vari problemi di interpretazione del Codice, l'autore prende

anche posizione. Così per es. del sostentamento dei laici rimossi dal loro ufficio secondo il diritto particolare della Chiesa ungherese (p. 216), o delle forme della provvista degli uffici elencate nel can. 147. Di questo elenco — con riferimento al can. 199, 6° — viene negato che fosse assolutamente tassativo (p. 184-185). Circa la possibilità di delegare la potestà giudiziale, l'autore favorisce l'opinione degli autori che nel divieto di delegare quella potestà giudiziale di cui godono i giudici e i collegi giudiziali (can. 135 § 3) vedono una limitazione più generale (p. 162-163 e 239, nota 147).

Come tendenza che caratterizza l'insieme del manuale si può osservare lo sforzo di dare una presentazione chiara, sistematica, equilibrata, ricca di informazioni documentate e sensibile sia per i problemi teorici che per quelli di ordine pratico.

Imre Urbán

John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Law Series, 1986, 3ª ristampa con correzioni della 1ª edizione (1980), p. xv + 425.

Clarendon Law Series, prestigiosa raccolta di introduzioni generali ai diversi campi del sapere giuridico, ha avuto il merito di annoverare fra le sue pubblicazioni questo libro di John Finnis, Fellow dell'University College nell'Università di

Oxford. L'autore presenta in quest'opera in modo attraente i principali temi della filosofia del diritto, analizzati nel quadro di un approccio generale alla filosofia pratica. Nella Clarendon Law Series, l'opera di Finnis rappresenta un singolare e significativo contrasto con *The Concept of Law*, la nota sintesi del pensiero di H.L.A. Hart, con cui ebbe inizio questa serie di pubblicazioni di carattere introduttivo.

Tre coordinate, esplicitamente indicate dall'autore, aiutano ad inquadrare il libro: l'integrazione della filosofia giuridica con l'etica, la teoria sociale e la filosofia politica; il proposito di affrontare direttamente i problemi, rifuggendo da una semplice esposizione e critica delle varie posizioni succedutesi nel corso della storia; e, contemporaneamente, un ampio dialogo con i diversi rappresentanti della comunità scientifica che dall'Antichità fino ai nostri giorni si è occupata di questi temi.

Per Finnis, la filosofia morale, la filosofia giuridica e la filosofia politica costituiscono un'unità — che denomina « filosofia della ragione pratica » — che ammette divisioni soltanto per esigenze pedagogiche o espositive (cfr. p. 359). Coerente con questa premessa, il libro si occupa di materie relative a questi tre ambiti, senza preoccuparsi di stabilirne i limiti. Tuttavia, come indica lo stesso titolo, *Natural Law and Natural Right* verte soprattutto sui problemi più specificatamente giuridici, che costituiscono la maggior parte dell'opera.



Il libro è costituito da tre parti. Nella prima, di carattere preliminare, si evidenzia l'*iter* intellettuale dell'autore, che partendo dalle elaborazioni della *analytical jurisprudence* — in cui si collocano Bentham, Austin, Kelsen, Hart, Raz, ecc. — giunse alla non prevista riscoperta della dottrina del diritto naturale. Come lo stesso autore afferma nella prefazione: « Every author has his milieu; this book has roots in a modern tradition that can be labelled 'analytical jurisprudence', and my own interest in that tradition antedates the time when I first began to suspect that there might be more to theories of natural law than superstition and darkness » (p. VI).

Nel capitolo I dell'introduzione — « Evaluation and the description of the Law » —, affronta un aspetto caratteristico del giuspositivismo proprio della *analytical jurisprudence*: il proposito di limitarsi esclusivamente a descrivere le realtà sociali e giuridiche, evitando accuratamente i giudizi di valore. L'autore, con lo stile accademico sobrio e sintetico che lo contraddistingue, conclude che ogni descrizione di un ordinamento giuridico presuppone una base concettuale che necessariamente comporta elementi di valutazione. L'autore evidenzia come le descrizioni della giuridicità dipendono da una selezione di ciò che è importante e significativo nel complesso e vario mondo del diritto. A loro volta, questa importanza e rappresentatività postulano la necessità di un pa-

rametro di riferimento, in base al quale siano giudicate. Tra i diversi parametri adottabili, uno costituisce il « caso centrale » (« *central case* ») (così denominato dall'autore), in quanto realizza la prospettiva propria della giuridicità. « Il caso centrale dal punto di vista legale » (« *the central case of the legal viewpoint* ») non è, secondo l'autore, quello dell'anarchico che cerca di distruggere l'ordine stabilito, né quello di chi vi aderisce per la sola forza dell'abitudine, ma quello in virtù del quale l'ordine giuridico è considerato un'esigenza di carattere morale, o, come preferisce dire lo stesso autore, come un aspetto della « *practical reasonableness* » (che si potrebbe tradurre come « razionalità pratica »), anche se, dato il carattere prevalentemente teorico del termine « razionalità », sarebbe preferibile ricorrere ad un neologismo, come « razionalità »).

La parte introduttiva si conclude nel capitolo II — « *Images and Objections* » — con l'esame critico di alcune obiezioni molto diffuse tra gli studiosi del diritto sull'esistenza del diritto naturale, soprattutto di quella basata sull'impossibilità di dedurre norme dai fatti. Dalle acute osservazioni dell'autore deriva una chiara conclusione: l'idea di diritto naturale che tanti critici contemporanei utilizzano non corrisponde a quella dell'autentica tradizione della dottrina giusnaturalista, riflessa in modo paradigmatico in San Tommaso d'Aquino. Ciò non vuol dire che Finnis proce-



da con argomenti di autorità: la sua opera, come avverte esplicitamente (cfr. p. 23-25), riguarda il diritto naturale, non le relative teorie. Poiché, però, tanti attacchi al diritto naturale sono rivolti a quella che sarebbe la vera dottrina giusnaturalista, è opportuno prima di tutto chiarire ciò che questa dottrina realmente sostiene. Così si scopre una significativa diversità tra le impostazioni di Aristotele e San Tommaso e quelle del moderno giusnaturalismo (rappresentato da Grozio), che ripropone la posizione stoica, e le cui tendenze razionaliste e volontaristiche appaiono, secondo l'autore, in buona parte della produzione della tarda Scolastica (Suárez, Vázquez, ecc.). Gli attacchi al diritto naturale di Hume e di molti altri oppositori fino ai nostri giorni si riferiscono solo alla seconda posizione. Questo capitolo fa luce su questo equivoco fondamentale, così frequente nelle discussioni sul diritto naturale. Il resto del libro è il tentativo di ripresentare la migliore tradizione dottrinale sul diritto naturale, ben sapendo che non si tratta di recuperare una visione del passato per un anelito storico o per fedeltà ad alcuni autori, poiché tutto lo sforzo dell'autore consiste nel sintonizzarsi nel modo più fedele con la realtà del diritto naturale.

La seconda parte costituisce il nucleo del libro. L'elenco dei dieci capitoli consentirà di rendersi conto del contenuto: III. Un tipo fondamentale di bene: la conoscenza; IV. Gli altri valori fondamentali

(« *basic values* »); V. Le esigenze fondamentali della « ragionabilità » pratica (« *The basic requirements of practical reasonableness* »); VI. La comunità, le comunità e il bene comune; VII. La giustizia; VIII. I diritti (« *Rights* »); IX. L'autorità; X. Il diritto (« *Law* »); XI. L'obbligazione; XII. Il diritto ingiusto (« *Unjust Laws* »).

Come questi titoli evidenziano, Finnis, fedele al suo proposito esplicito di trattare insieme i problemi etici e quelli giuridici, affronta in primo luogo — nei capitoli dal III al V — due temi fondamentali dell'etica generale: i valori o i beni umani fondamentali e le esigenze fondamentali della « *practical reasonableness* ». L'autore dimostra che vi sono valori fondamentali dell'esistenza umana, sui quali si basano i corrispondenti principi pratici fondamentali (« *basic practical principles* »). Questi valori — intesi sempre come beni, nel senso realista del termine, ed usando il termine « valore » solo con riferimento a forme generali di bene che possono essere partecipate o realizzate in modi indefiniti (cfr. p. 61) — si presentano come valori oggettivi, di per sé evidenti, indiscutibili, irriducibili tra loro, e ugualmente fondamentali. Dopo aver trattato in modo più dettagliato il valore della conoscenza — scelto da Finnis poiché è un valore molto vicino al lettore che cerca di assimilare il contenuto di un libro —, viene fatta una breve descrizione degli altri sei valori fondamentali: la vita, il gioco, l'esperienza estetica, la so-

ciabilità (compresa l'amicizia), la stessa « ragionabilità » pratica, la religione. Finnis ritiene che tutti gli altri obiettivi o beni possono essere analizzati come modi per cercare e realizzare qualcuno di questi valori fondamentali.

Particolarmente interessante è il capitolo dedicato alle « esigenze fondamentali della 'razionalità' pratica » (IV). Basandosi sulle idee di Germain Grisez — autore nord-americano il cui pensiero, come viene detto qui e in altri passi del libro, ha esercitato notevole influsso su Finnis —, l'autore illustra nove di questi « *requirements* », che cercano di esprimere il modo o il metodo con cui si giunge dai principi pratici fondamentali — che avrebbero un carattere pre-morale, in quanto enunciano semplicemente il valore delle forme fondamentali del bene umano, senza indicare il modo in cui si deve agire per conseguire tali beni — ai contenuti propriamente morali della legge naturale. In questo modo, sia Grisez che Finnis cercano di colmare una lacuna della dottrina dell'Aquinate, che non aveva tenuto conto di questa specie di principi metodologici di carattere intermedio, che sarebbero indispensabili per tradurre in norme morali quei primi principi della ragione pratica relativi ai valori fondamentali (dei quali parla San Tommaso nella *Summa Teologica*, I-II, q. 94, a. 2c).

Il libro elenca i seguenti « *basic requirements* »: a) la necessità di un coerente piano di vita (« *plan of life* »), ossia di adeguare il proprio

comportamento ad un piano armonico che comprenda tutta la vita di ogni persona, e che implichi un insieme di priorità, orientamenti e impegni, tra loro in relazione, con le conseguenti priorità; b) non si possono dare preferenze arbitrarie ai diversi valori; c) neppure si devono fare differenze senza motivo tra le diverse persone; d) vi deve essere un equilibrio, da una parte, tra il distacco (« *detachment* ») rispetto ai progetti specifici, data la coscienza dei loro limiti e del carattere di semplici partecipazioni alla realizzazione dei valori fondamentali; e) e, dall'altra, con l'impegno (« *commitment* ») di portare avanti questi progetti una volta iniziati; f) l'efficienza — misurata sulle conseguenze delle azioni — è una effettiva esigenza dell'agire, ma opera sempre in modo subordinato rispetto agli altri principi della moralità (a questo proposito, Finnis fa una acuta critica delle dottrine morali del consequenzialismo e dell'utilitarismo, che pretendono di erigere questo principio a criterio supremo ed esclusivo della moralità; l'autore mette in evidenza che non ha senso la pretesa di massimizzare il bene o di minimizzare il male, perché non è possibile fare questo « calcolo » di beni o di mali); g) in ogni azione si devono rispettare tutti ed ognuno dei valori fondamentali, non si possono cioè compiere atti che di per sé danneggiano un bene fondamentale; h) si deve favorire e fomentare il bene comune; i) si deve agire secondo la propria coscienza.

Una di queste nove esigenze ci introduce nel campo sociale e caratterizza la seconda parte del lavoro: la ricerca del bene comune. Il capitolo VI è dedicato all'analisi delle relazioni tra la perfezione di ogni individuo e la perfezione degli altri membri della comunità, mediante l'elaborazione del concetto di bene comune, base dei successivi capitoli dedicati alla giustizia, al diritto, ecc.

Nel capitolo sulla giustizia (c. VII) è da citare lo studio dei diversi tipi di giustizia, che porta ad un superamento delle classiche nozioni di giustizia generale e particolare — quest'ultima nelle sue specie: distributiva e commutativa —, presenti in San Tommaso. Respinge lo schema triangolare della giustizia, molto diffuso tra gli scolastici a partire da Cayetano, secondo il quale vi sarebbero tre tipi di giustizia corrispondenti a tre tipi di rapporti: l'ordinamento delle parti — i membri della comunità — rispetto al sociale — lo Stato — sarebbe proprio della giustizia legale; l'ordinamento del tutto alle parti, della giustizia distributiva; quello delle parti tra loro, della giustizia commutativa. In questo schema — sostiene Finnis — perdono valore i doveri di giustizia distributiva tra gli individui — come quelli relativi alla proprietà dei beni, in quanto i beni della terra hanno una funzione sociale —; non si percepiscono i doveri di giustizia commutativa dello Stato, come quello di non punire chi è innocente; infine, la giustizia legale è ridotta quasi esclusi-

vamente al dovere di compiere il diritto statale, mentre nella visionetomista rappresenta la forma fondamentale di ogni tipo di giustizia particolare, distributiva o commutativa, in quanto la giustizia legale risponde all'esigenza di preoccuparsi per il bene comune.

La distinzione tra giustizia distributiva e commutativa nel libro è fatta non secondo i soggetti che intervengono nella relazione, ma secondo i tipi di problemi che il bene comune pone. Si può trattare di problemi di distribuzione di risorse, opportunità, vantaggi, responsabilità, ecc., che non servono al bene comune se non sono attribuiti agli individui (questo è l'ambito della giustizia distributiva); o di problemi relativi ai rapporti tra gli individui e/o i gruppi, nei quali questa distribuzione non entra direttamente (qui entra in gioco la giustizia commutativa). In molte azioni può essere interessata sia la giustizia commutativa sia quella distributiva. L'autore analizza i problemi della responsabilità civile — contrattuale ed extracontrattuale — alla luce dei rapporti tra prospettiva commutativa e distributiva, e dimostra come le diverse soluzioni di diritto positivo si riferiscono all'una o all'altra prospettiva o ad una loro combinazione.

I diritti umani o naturali sono oggetto di una accurata analisi (c. VIII), nella quale si dà notizia sia delle vicissitudini storiche del termine *iuris* che delle moderne tipologie di diritti elaborate nell'area anglosassone (in particolare, quella

del giurista americano Hohfeld). Finnis afferma che il linguaggio dei diritti umani consente attualmente di esprimere quasi tutte le esigenze della « razionalità » pratica, specie in quanto fornisce un dettagliato ed utile elenco dei vari aspetti considerati in modo indifferenziato sotto la classica nozione di bene comune, mettendo in evidenza la dignità e l'uguaglianza di tutti gli uomini. Tuttavia, l'autore mette in guardia dai malintesi che nascono da una poco accurata utilizzazione della « grammatica dei diritti », ad esempio, quando si attribuisce un carattere assoluto a certi diritti (come quello di proprietà o di libera espressione), dimenticando i loro limiti, che per quanto potrebbero essere rappresentati semplicemente dai diritti degli altri, sono tuttavia più facilmente recepiti attraverso i concetti di « moralità pubblica », « ordine pubblico », « salute pubblica », ecc., utilizzati nelle dichiarazioni dei diritti umani. L'autore sostiene, inoltre, che vi sono diritti assoluti, che non possono essere limitati da nessuna considerazione del bene comune. Egli collega questa affermazione al principio secondo cui non si può attentare direttamente a nessun valore umano fondamentale. Tra i vari esempi di diritti assoluti, cita il diritto a che la propria vita non sia presa direttamente come mezzo per un'ulteriore fine e il diritto di non essere privato della capacità procreativa.

L'analisi dell'autorità, come sistema per scegliere tra i vari modi di coordinare l'agire dei membri di

un gruppo a favore del bene comune, occupa il capitolo IX. Viene prestata particolare attenzione all'analisi della formazione di norme autoritative di origine consuetudinaria. Qui si manifesta la capacità analitica dell'autore, che si serve di una semplice simbologia per rappresentare i diversi elementi del processo di formazione della consuetudine, partendo dal discusso caso della consuetudine internazionale. Il problema dell'origine dell'autorità è analizzato con cura e in evidente contrasto con le teorie sulla trasmissione del potere dalla comunità alle autorità. L'origine dell'autorità viene posta nei principi della « *practical reasonableness* » e nei valori fondamentali del bene comune, che consentono di trarre conclusioni pratiche, partendo dal semplice fatto della capacità di un determinato individuo o gruppo di coordinare le azioni a favore del bene comune.

Il modo in cui Finnis tratta il diritto oggettivo (« *Law* ») (c. X) rivela la profondità di un giurista, che conoscendo perfettamente le peculiari caratteristiche del mondo giuridico, ha saputo risalire ad una considerazione filosofica che chiarisce il ruolo e la funzione del diritto nell'ambito della *practical reasonableness*. In tal modo è in grado di approfondire la *vexata quaestio* delle relazioni tra morale ed ordinamento giuridico. Forse può meravigliare che utilizzi il termine « *law* » solo per il diritto positivo, mentre preferisce usare altre espressioni per designare il *natural law*. Tutta-

via, in una cultura giuridica così impregnata di positivismo come è quella attuale, la scelta terminologica di Finnis è forse la più opportuna: non farne una questione di termini — che implicano non poche difficoltà, soprattutto per l'antica tentazione di concepire il diritto naturale secondo gli schemi del diritto positivo — e, invece, presentare le esigenze della *lex naturalis* in tutta la loro profondità ed attualità.

Dopo aver chiarito che il diritto non può essere ridotto ad una coercizione, l'autore fa una interessante descrizione delle principali caratteristiche dell'ordinamento giuridico, che dimostrano la peculiare formalizzazione degli ordinamenti giuridici: a) si costituisce un sistema di norme e di istituzioni tra loro correlate, sì che le norme definiscono, costituiscono e regolano le istituzioni, mentre le istituzioni creano e dettano norme, e risolvono i problemi relativi all'esistenza, all'ambito, all'applicabilità e all'operatività delle norme; b) le norme e le istituzioni conservano validità giuridica finché lo stesso ordine giuridico non disponga diversamente; c) le norme giuridiche regolano anche le condizioni in base alle quali i singoli individui possono modificare l'incidenza o l'applicazione delle norme con i loro atti giuridici; d) è attribuita efficacia attuale ad atti realizzati in passato il cui contenuto continua ad avere valore; e) in linea di principio, si sostiene l'inesistenza di lacune nell'ordinamento giuridico. Queste caratteristiche

appaiono come tecniche di un peculiare sistema sociale, che cerca di rendere chiaro e « fattibile » il necessario coordinamento sociale. A queste caratteristiche si aggiungono quelle che riguardano i problemi relativi al delitto.

Oltre a queste cinque caratteristiche dell'ordinamento giuridico, l'autore enumera una serie di condizioni — le chiama *desiderata* — che testimoniano il buon funzionamento di un sistema giuridico. Queste condizioni corrispondono a ciò che in inglese si chiama « *the Rule of Law* », e comprendono la non retroattività delle norme, la possibilità di compierle, la loro promulgazione chiara e coerente, la subordinazione delle norme particolari a quelle generali, l'agire delle autorità secondo diritto e la relativa responsabilità. Per Finnis questi *desiderata* non sono pure formalità, ma sono connesse con le esigenze della giustizia e del bene comune, in modo che la loro realizzazione in un ordinamento giuridico implica soprattutto il riconoscimento della dignità e dell'autonomia (« *self-direction* ») di coloro che sono soggetti all'autorità. L'autore non ha dubbi nel sostenere che i valori garantiti da « *the Rule of Law* » devono essere, in circostanze particolarmente gravi, assicurati con una temporanea sospensione dello stesso « *Rule of Law* », per vigilare sul bene comune in pericolo.

Un ordinamento giuridico, che abbia le caratteristiche segnalate e che sia applicato ad una comunità « completa », è ciò che l'autore



chiama il « *focal meaning* » del diritto. Nella realtà vi è una vasta gamma di ordinamenti che corrispondono più o meno a questa descrizione: siamo nel campo dell'analogia, che Finnis sa utilizzare molto bene. Non gli sfugge, tuttavia, che nel mondo giuridico si utilizzano concetti che non ammettono il più o meno: ad esempio, o una norma è valida o è invalida. Vede in questo modo di esprimersi una tecnica del linguaggio giuridico, che risponde alla necessità di dare soluzioni definite a problemi concreti.

Per quanto riguarda il « significato chiave » di *law*, utilizzato nel testo, Finnis afferma che la « *natural law* » è « *law* » solo in modo analogico. Il capitolo si chiude con l'analisi del classico tema delle relazioni tra diritto positivo e diritto naturale.

L'esame dell'obbligazione (c. XI) è caratterizzata dalla sua considerazione in termini di « necessità razionale », secondo le esigenze fondamentali della « razionalità » pratica. Di qui il deciso rifiuto delle teorie volontaristiche che considerano l'obbligazione come conseguenza di un atto della volontà del superiore rispetto all'inferiore. Per esporre questa materia si riferisce al tradizionale dibattito sulle leggi meramente penali, dati i presupposti volontaristici che spesso sono stati alla base dei sostenitori di questo tipo di leggi.

Particolare interesse ha, secondo noi, l'analisi dei diversi significati dell'obbligo giuridico: il senso pro-

priamente giuridico e il senso morale. L'ordinamento giuridico, che cerca di dare un valore immutabile all'obbligo di comportarsi secondo il diritto, proibisce come regola generale — salvo canali e procedimenti istituzionalizzati — che si giudichi, in base ai valori ed ai principi fondamentali della ragione pratica, la corrispondenza delle prescrizioni del diritto positivo alle finalità del bene comune perseguite dal diritto. Si sostiene, invece, che si deve sempre obbedire al diritto « *for the sake of the common good* » e si vieta, come regola generale, di porre questo principio nella « corrente » integrale (« *whole flow* ») del ragionamento pratico, nella quale questo postulato perde la sua indiscussa forza e riacquista la sua forma propriamente morale.

La seconda parte si conclude con il problema delle leggi ingiuste (c. XII). La distinzione dei diversi punti di vista in base ai quali si può intendere l'enunciato normativo — il punto di vista sociologico-storico, quello dell'esposizione sistematica di un ordinamento positivo, e quello proprio della ragione pratica con i suoi parametri di adeguamento ai valori ed ai principi fondamentali dell'agire umano — consente di comprendere meglio l'antica massima « *lex iniusta non est lex* ».

La terza parte del libro — intitolata « Natura, ragione, Dio » — riflette la posizione dell'autore sul problema del fondamento ultimo dell'etica. Il punto di partenza è la constatazione dell'esistenza di ulteriori problemi sul senso dei valori e



dei principi della ragione pratica. Considerando i limiti inerenti alla vita umana e la necessità di sacrificarsi per il bene altrui, sorgono interrogativi ineludibili sull'esistenza di ciò che Finnis chiama un « *further point* » (« punto ulteriore ») che dia senso alle esigenze morali. Diversamente, tutti i problemi esposti rischiano di rimanere in balia di un certo relativismo o soggettivismo.

La risposta di Finnis si fonda sull'esistenza di Dio, una verità a cui si può giungere con la ragione umana, come dimostra esponendo una via che — seguendo Grisez — riprende, con particolare efficacia, la seconda via tomista basata sulla causalità. Tuttavia, Finnis pensa che non si potrebbe stabilire in modo rigoroso, con argomentazioni filosofiche, che la causa incausata — a cui giunge attraverso la via della dimostrazione razionale, e che designa come « D » — sia un essere dotato di intelligenza e di volontà, ossia un essere personale (cfr. p. 392), né che quindi sia un bene che si possa amare ed imitare, una guida che si deve seguire e un garante della « ragionabilità » pratica (cfr. p. 398). Tutto questo sarebbe una speculazione (« *speculation* »), fatta per via analogica partendo dalla propria vita personale. Questa speculazione — e quindi la dottrina sulla legge eterna e la legge naturale, come partecipazione della legge eterna nella creatura razionale — avrebbe, in una prospettiva strettamente filosofica, un carattere ipotetico; la sua verifica si avrebbe in

base alla Rivelazione divina. In un'opera successiva — *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983 —, l'autore ribadisce questa posizione, ma la specifica con la clausola « fin dove posso vedere » (« *so far as I can see* ») (p. 146), il che ci consente di auspicare un approfondimento del tema, con una riscoperta del panorama aperto dalla quinta via tomista e una fondazione razionale sicura della legge naturale e della sua obbligatorietà in Dio-Legislatore, pienezza di intelligenza e di amore.

Questo panorama, necessariamente sommario e frammentario — che tralascia molti altri aspetti considerati dall'autore — consente di rendersi conto che non ci troviamo in presenza di un ennesimo manuale di etica e di diritto naturale, ma davanti ad un'opera riuscita che, di là dalle innumerevoli acquisizioni parziali, riesce a dare una visione nuova dei temi trattati. Forse il termine che meglio descrive l'impressione derivata dalla sua lettura è « freschezza ». In effetti, il libro dà nuovo respiro alle elaborazioni tradizionali — dell'Antichità e del Medio Evo —, riproponendole alla discussione scientifica contemporanea, nella quale tornano a dimostrare la propria validità, data la loro profonda rispondenza alla realtà dell'uomo. È logico che in questa rielaborazione dei risultati della speculazione tradizionale, l'autore non tema di ricorrere a nuove formulazioni, di denunciare punti poco approfonditi od oscuri, cercando di riprendere il duro com-

pito di avanzare e di approfondire, dimostrandosi così aperto e disponibile a quanto di più valido può esserci nei diversi settori del pensiero contemporaneo sui problemi etici e giuridici. In definitiva, il segreto di questa aria nuova si deve cercare nell'atteggiamento di « pensare » i problemi da sé, ossia nella decisione di affrontare l'arduo compito di « filosofare per proprio conto », senza la ricerca della pura originalità, con una sincera disposizione di ricerca della verità e di fedeltà al reale. Solo con queste disposizioni è possibile superare le ristrettezze del positivismo giuridico, come, secondo quant'egli stesso afferma, ha fatto l'autore, ed è possibile cogliere — nelle sue nascoste e profonde attrattive — l'autentico giusnaturalismo, e renderlo intelligibile per le generazioni attuali.

Concludiamo con alcune considerazioni sullo stile del libro. La densità del contenuto fluisce attraverso una prosa sobria e precisa, priva di ogni tipo di enfasi retorica o sentimentale. Si coglie qui immediatamente l'influsso della « *analytical jurisprudence* », anche nel ricorso effettuato da Finnis a convenzioni simboliche per chiarire meglio i propri ragionamenti. L'ordine dell'esposizione — che spesso fa ricorso ad esempi e casi —, la chiarezza delle idee e il sistema di note utilizzato — poste al termine di ogni capitolo, utili per avere una prima idea sulla bibliografia relativa ad ogni argomento e per aprire ulteriori orizzonti alla riflessione — sono caratteristiche che com-

pendiano la voluta ed efficacemente conseguita intenzione didattica di tutto il libro, il quale meriterebbe un'accurata traduzione in altre lingue.

Carlos J. Errázuriz M.

Javier HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, p. 225.

Chi sente la necessità di venire a conoscenza dell'opinione degli scrittori più autorevoli, desidererebbe spesso volte poter avere fra le mani, anziché dei voluminosi ed esaurienti trattati, dei libri in cui si condensano in modo sintetico il pensiero dei maestri su molteplici argomenti, e poter così conoscere il loro parere o punto di vista, senza necessità di laboriose ricerche o interpretazioni. La nuova opera del prof. Hervada, essenziale nell'esposizione ma densa di suggestive idee, risponde proprio a questo desiderio.

Il libro si articola in quattordici capitoli riguardanti temi molto diversi, senza che vi sia un filo conduttore che consenta di raggrupparli in un titolo monografico. Mi sembra, però, che, sebbene non siano studiati in modo sistematico — come del resto lo stesso a. riconosce nel proemio —, si possa rintracciare una concezione coerente e sistematica dell'ordinamento giuridico della Chiesa e della scienza ca-

nonistica, presente lungo tutta l'opera. Non tenterò, pertanto, nelle presenti pagine, di riassumere il contenuto del libro — compito pressoché impossibile —; cercherò invece di rilevare le linee fondamentali soggiacenti alle singole soluzioni adottate dall'a., e commentarne, sia pure brevemente, le conseguenze, a mio avviso, più importanti.

Penso che non si possa capire la ragione e la portata del libro recensito se non a partire dall'itinerario scientifico percorso da Hervada. È noto come egli, non solo si sia occupato di svariati argomenti (il matrimonio, i laici, il diritto costituzionale della Chiesa, il concetto di ordinamento canonico...), ma anche come abbia inaugurato assieme al prof. Lombardía, una nuova strada nella scienza del diritto canonico. Tuttavia, da anni Hervada è titolare della cattedra di diritto naturale e più recentemente anche di quella di filosofia del diritto presso l'Università di Navarra, ed è ormai abbondante la sua produzione scientifica di questo settore. Nonostante ciò, egli non ha mai abbandonato il diritto canonico; di recente, infatti, ha pubblicato diversi articoli in cui si dimostra un profondo conoscitore dello stato attuale della dottrina canonistica.

Se la riconosciuta autorevolezza di cui l'a. gode in qualità di canonista gli permette di presentare, senza riferimenti bibliografici, un insieme di riflessioni personali che costituiscono un contributo degno di essere preso in considerazione,

la sua padronanza della filosofia del diritto rende ancor più prezioso il suo apporto. In questa nuova pubblicazione si osserva infatti una sostanziale continuità di pensiero — nonostante alcuni cambiamenti — rispetto alle opere precedenti, ma si riscontra altresì una base teoretica ancor più solida, che dà alle varie opinioni una maggiore unità e coerenza.

Ho fatto poc'anzi accenno al tentativo di rinnovamento della scienza canonista operato da Hervada e Lombardía. Le caratteristiche della scuola di Lombardía — ci sono nel libro recensito delle precisazioni terminologiche al riguardo non prive d'interesse — si possono riassumere, secondo Hervada, in tre punti: a) essere canonista significa essere giurista; b) la scienza canonistica deve conservare una purezza metodica formale, vale a dire, il suo unico metodo è quello giuridico (pur attingendo dati da altre scienze); c) il canonista dovrebbe utilizzare il metodo sistematico — senza limitarsi alla mera esegesi —, tendendo così alla divisione in branche della scienza canonistica (cfr. p. 24-26). Al di là di queste note di scuola, ciò che risulta palese è la profonda convinzione di questi autori del fatto che nella Chiesa esista un diritto e che questo sia vero diritto.

Nel risolvere la questione sull'esistenza del diritto canonico, l'Hervada non solo guarda al mistero della Chiesa, ma anche conta su una nozione ben precisa di diritto. Forse non si è sempre tenuto conto

del fatto che la domanda sull'esistenza di un diritto della Chiesa ne implica altre due: che cosa sia la Chiesa e che cosa sia il diritto, o quantomeno si è trascurato il bisogno di rispondere con la dovuta attenzione a quest'ultimo interrogativo. È proprio su questo punto dove, a mio avviso, è racchiuso il contributo di maggior pregio di questo nuovo lavoro di Hervada e in cui si rivela di grande utilità la sua conoscenza filosofica.

L'a. dedica, infatti, varie pagine alla spiegazione dell'essenza del diritto, rifacendosi al realismo giuridico classico, alla concezione cioè del diritto come *res iusta*, oggetto della virtù della giustizia, consistente appunto nel dare a ciascuno il suo. Muovendosi da questa prospettiva, la domanda si formula in questi termini: se nella Chiesa vi sia un *suum*, se vi siano, cioè, delle cose attribuite a determinati soggetti. Un volta accertata la risposta affermativa, la scienza canonistica si dovrà costruire *sub ratione iusti*, anziché *sub ratione Deitatis*, per quanto l'oggetto studiato abbia dei profili sacri.

La purezza metodica formale che dovrebbe caratterizzare la scienza canonistica si presenta, quindi, come qualcosa di più che un mero apriorismo culturale; essa è la conseguenza necessaria dell'affermazione dell'esistenza di una dimensione giuridica all'interno della Chiesa, vale a dire, del carattere di *res iusta* che possiedono i mezzi salvifici donati alla Chiesa dal suo Fondatore. Non può, dunque, de-

stare meraviglia l'atteggiamento dell'a. contrario non solo alle tesi neganti l'essenza strettamente giuridica del diritto canonico, che gli attribuiscono per esempio un'essenza solo « analogicamente » giuridica, ma anche alle correnti dottrinali che si propongono di fare diritto canonico con un metodo diverso da quello proprio della scienza giuridica. Hervada ribadisce ancora una volta la specificità del diritto canonico, specie cioè che è di un genere, di cui anche il diritto secolare è soltanto un'altra specie.

Tralasciando la questione della specificità o analogia del diritto canonico — sulla quale l'autore si sofferma fornendo nuovi argomenti —, mi sembra utile sottolineare la critica fatta, non già ad una determinata tesi dottrinale, ma ad un'impostazione molto sottile che si può ritrovare oggi nel modo di fare diritto canonico. Mi riferisco a ciò che Hervada chiama « pastorismo ». Non si contesta naturalmente il fatto di avere senso pastorale nella ricerca di soluzioni giuridiche, ma quello di sostituire il metodo giuridico con quello pastorale, facendo diventare in pratica inoperante il diritto della Chiesa e introducendo, di conseguenza, il rischio dell'arbitrarietà e dell'ingiustizia. Una soluzione prettamente pastorale — tendente perciò al conseguimento della *salus animarum* — presuppone che essa sia secondo giustizia; le soluzioni ingiuste non sono mai pastorali, per quanto apparentemente si possa raggiungere un bene pastorale immediato. Il ca-

nonista — che non è mai un rigido normativista —, nell'indicare lo *iustum*, garantisce un corretto lavoro pastorale.

Realismo giuridico e purezza metodica formale, giuridicità della Chiesa e rango scientifico del diritto canonico: ecco delle idee fondamentali che informano il pensiero di Hervada. Il carattere scientifico, infatti, lo spinge ad ottenere un concetto di ordinamento giuridico — insieme, non di norme, ma di relazioni giuridiche, di rapporti umani in cui c'è l'obbligo di dare e il diritto ad esigere la *res iusta* —, che è il risultato di una spiegazione sistematica della realtà giuridica ecclesiale. Che tale spiegazione sia una costruzione teorica è fuori di dubbio. Ora, lungi dal creare un sistema ideale con la pretesa di adeguare la realtà al modello preconcepito, egli parte dall'osservazione della realtà per costruire un sistema scientifico che la spieghi: il realismo giuridico è, anzitutto, realismo. Ciò non significa che il canonista debba esser un'osservatore passivo dei fatti. Al contrario, il suo compito è quello di *ius dicere*; la sua scienza - conoscenza sistematica della realtà attraverso le sue cause — gli consente di giudicare i fenomeni osservati.

È alla luce di questi principi che si devono valutare le restanti riflessioni di Hervada. Oltre alle questioni del fondamento e del metodo del diritto canonico, la presenza delle idee sopra indicate si rintracciano nelle opinioni su altri argomenti. L'a. dimostra, in effetti, di

avere una grande sensibilità giuridica nel parlare di alcuni temi a lui tanto cari, come i diritti fondamentali dei fedeli, oppure la distinzione fra il piano fondamentale d'uguaglianza di tutti i membri del Popolo di Dio e quello in cui si dà una varietà di statuti personali derivanti dalle diverse funzioni da loro svolte. Così pure, si manifesta una coerenza di pensiero allorquando l'a. tratta alcuni aspetti dei quali non si era occupato specificamente in precedenza (carismi, associazioni, secolarità, vita consacrata). E lo stesso si può dire riguardo ad argomenti di diritto costituzionale da lui studiati di recente in un manuale e in diversi articoli (potestà di giurisdizione, prelature e circoscrizioni ecclesiastiche in genere).

Come è ovvio, trattandosi di considerazioni su temi così differenti, le opinioni contenute in questo libro potranno non essere condivise *in toto*. Ciò nonostante, non si può non apprezzare l'idea dell'a. di manifestare sinteticamente il suo pensiero, il che offre un prezioso punto di riferimento per la trattazione di tanti argomenti, nonché spunti di riflessione in una tappa della canonistica nella quale gli autori sono impegnati, giustamente, nell'approfondimento del testo legale. La maturità scientifica raggiunta da Hervada — manifestatasi, fra l'altro, in una sempre maggior chiarezza di esposizione —, è frutto di un'evoluzione coerente di pensiero, ed è garanzia della validità del libro recensito. Ed è altresì una garanzia il fatto che la novità



principale che apporta l'opera di Hervada, non sia tanto una nuova costruzione teorica, quanto l'applicazione al diritto canonico della riscoperta di un'impostazione seguita da numerosi giuristi lungo la storia: il realismo giuridico classico.

Eduardo Baura

Filippo IANNONE, *Il capitolo generale: saggio storico-giuridico*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1988, p. 212.

Nato dalla tesi di laurea in *utroque iure* autorevolmente diretta dal prof. Domingo J. Andrés, il saggio di Filippo Iannone si colloca come il primo studio sistematico su un tema di crescente interesse e rilevanza quale i Capitoli generali. Questi istituti canonici quasi millenari hanno ricevuto un nuovo e decisivo impulso dal decreto conciliare *Perfectae caritatis* e dal moto proprio *Ecclesiae Sanctae*, che hanno ad essi attribuito un ruolo di primo piano nell'ambito del profondo rinnovamento della vita religiosa auspicato dall'ultima assise ecumenica.

Adottando una valida scelta metodologica, l'a. dedica il primo dei sei capitoli di cui si compone il volume ad un'«excursus» storico, sintetico ma di notevole chiarezza, sull'evoluzione di tale istituto dai suoi albori fino all'attuale regolamentazione codiciale, soffermandosi sulle tappe più significative ed evidenziando i mutamenti che via via si vanno succedendo.

I capitoli II-V sono dedicati all'analisi sistematica del Capitolo generale; in essi vengono affrontate con completezza tutte le tematiche riguardanti questo organo di governo. Va inoltre rilevato che le questioni più spinose e dibattute nella dottrina, sia sulla natura giuridica del Capitolo generale (cap. II) sia, e soprattutto, sulla potestà (cap. IV), sono trattate con molto equilibrio e, sebbene l'a. manifesti l'eventuale provvisorietà delle sue conclusioni in vista di ulteriori chiarimenti ed approfondimenti, tuttavia non si esime dal fornircele, mantenendo sempre un atteggiamento rispettoso e mai polemico nei confronti delle opinioni divergenti dalle sue.

Ordinati ed esaurienti sono pure i capp. III e IV intitolati rispettivamente «Compiti del Capitolo generale» e «Composizione del Capitolo generale», in cui la trattazione verte sulla previsione normativa concreta contenuta nel Codice del 1983, ma con utili richiami storici laddove l'argomento lo richieda (si veda ad esempio le p. 104-106 sull'obbligatorietà delle costituzioni).

Il libro si chiude con un capitolo che ci è parso di grande interesse in quanto viene esaminato il diritto proprio di 11 istituti religiosi (2 ordini monastici, 4 ordini mendicanti, 1 ordine di chierici regolari, 3 congregazioni religiose clericali e 1 congregazione religiosa femminile) e di una società di vita apostolica, allo scopo, e sono parole dell'a. «di verificare da una parte il modo di ricezione del diritto universale



in quello proprio, dall'altra il modo in cui gli istituti hanno occupato lo spazio di autonomia loro concesso» (p. 22-23). La tematica del Capitolo viene raggruppata in cinque punti di riferimento: nozione, specie, potestà, compiti e membri, e ne risulta una trattazione estremamente valida in cui non mancano le personali considerazioni dell'a.

In conclusione ci pare che il saggio di Iannone sia più di un « semplice approccio » al tema del Capitolo generale, ma costituisca un contributo di valore, anche per lo sforzo sistematico evidenziato e per l'abbondanza di riferimenti bibliografici. Certamente nuove indagini dell'a. o di altri studiosi potranno dissipare dubbi o chiarire talune espressioni (ad esempio la qualifica, a p. 140, della potestà di Capitoli come ordinaria, vicaria, quasi episcopale, esclusiva, gerarchica, dipendente e subordinata, non ci pare esente da possibili critiche, tuttavia ci troviamo tra le mani un primo compiuto lavoro la cui lettura non potrà che aiutare la comprensione del ruolo che il Capitolo generale è chiamato a svolgere a servizio del rispettivo Istituto e della Chiesa.

Davide Cito

Eduardo LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 785.

Sono sempre più frequenti gli studi canonistici su aspetti specifici

dell'attività amministrativa nella Chiesa. All'influsso che esercitò su questi studi l'istituzione della *Sectio Altera* della *Segnatura Apostolica* e l'introduzione del ricorso contenzioso amministrativo nella Chiesa, si è di recente aggiunto il nuovo Codice di diritto canonico che disciplina l'attività dell'amministrazione ecclesiastica secondo principi giuridici unitari applicabili con generalità agli atti da essa emanati.

Allo stesso tempo, si sta consolidando nei piani di studio delle Facoltà di Diritto canonico lo spazio docente dedicato al Diritto Amministrativo della Chiesa. Il che però non è sufficiente ad assicurare l'autonomia della disciplina, che ha bisogno di un proprio corpo dottrinale — in particolare di manuali — che dia unità in modo sintetico e coerente all'approccio globale ai vari argomenti.

Non sono mancati gli sforzi dei canonisti verso questo obiettivo di unità sistematica. Oltre ai più noti lavori realizzati mentre era in vigore il Codice Pio-benedettino — Castellano, Gordon, Lefebvre, Lobina, Moneta, Pinto, Souto — in gran parte dedicati allo studio specifico del sistema dei ricorsi a tutela dei diritti soggettivi e ai problemi posti dall'istituzione della *Sectio Altera*, dopo la promulgazione del Codice del 1983 la bibliografia canonistica continua ad arricchirsi con contributi che trattano globalmente la materia amministrativa, come quelli del prof. Krukowski, dell'Università di Lublino, in parte pubblicati in italiano sulla rivista

*Apollinaris* (Józef Krukowski, *Introduzione alla disciplina del Diritto Amministrativo Ecclesiastico*, «Apollinaris», LXI (1988), pp. 155-173).

In questo impegno scientifico di cui ha tanto bisogno la scienza canonistica, al libro qui recensito spetta un posto del tutto particolare. Il professor Eduardo Labandeira, ordinario di Diritto Amministrativo canonico dell'Università di Navarra ha realizzato per la prima volta un *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, sullo stile dei moderni trattati di Diritto.

È un'opera matura, che corona un fecondo lavoro di ricerca come risulta dalle sue precedenti pubblicazioni. È un lavoro di rigorosa sistematizzazione e sintesi globale della materia — come immediatamente si evince dalla lettura del sommario — a servizio della scienza canonistica, dell'insegnamento della disciplina e dell'attività amministrativa della Chiesa. E pur essendo reale in questo caso il pericolo che l'affetto per il maestro possa influenzare il giudizio, sono certo che sarà un giudizio largamente condiviso dai canonisti.

Le quasi ottocento pagine del trattato sono suddivise in undici capitoli, che si possono ricondurre a tre grandi aree: lo studio della funzione amministrativa della Chiesa e dell'amministrazione ecclesiastica (capitoli I-VI); l'analisi dell'attività amministrativa di tipo normativo o singolare (capitoli VII-IX); l'analisi dell'attività di controllo e dei ricorsi amministrativi e contenziosi (capitoli X-XI).

Si tratta delle grandi aree che polarizzano l'attenzione della dottrina amministrativa e normalmente costituiscono la *parte generale* di ogni moderno trattato di Diritto Amministrativo. Il trattato del prof. Labandeira riguarda pertanto la *parte generale* del Diritto Amministrativo Canonico.

Il libro segue la sistematica e il metodo della migliore tradizione scientifica del Diritto Amministrativo. Da essa prende il rigore e la finezza tecnica che applica allo studio dell'ordinamento amministrativo introdotto dal legislatore canonico con la promulgazione del recente Codice. Però, oltretutto, il prof. Labandeira è un canonista, di profonda sensibilità ecclesiologica e teologica e con una buona conoscenza della tradizione giuridica della Chiesa. Perciò questo libro, essendo un trattato di Diritto Amministrativo — che non ha nulla da invidiare ai trattati classici di questo ramo del sapere giuridico —, è prima di tutto un trattato di Diritto Amministrativo canonico, in quanto gli argomenti sono svolti nell'ottica del mistero della Chiesa (PO 16).

In questo senso, il trattato di Labandeira ha il raro merito — soprattutto nell'attuale momento della scienza canonistica — di fare un'analisi prettamente canonica non avulsa dalla tradizione giuridica secolare, e di entrare nel dibattito scientifico delle istituzioni canoniche senza separare i contributi secolari o canonici, ma considerandoli in un'unica tradizione cultura-

le, pur tenendo presente, ovviamente, che non ogni soluzione tecnica è applicabile alla Chiesa. In questa sintesi di rigore tecnico e sensibilità per la specificità del diritto della Chiesa il trattato di Labandeira può essere presentato come un modello di equilibrio per uno studio moderno del diritto canonico.

I rapporti con l'attuale cultura amministrativa risultano — in particolare nei primi due capitoli del libro — dall'impostazione dell'analisi delle singole istituzioni canoniche, che non possono essere disancorate dall'ambiente culturale in cui vivono. Il primo capitolo (pp. 29-51) dedicato alla funzione amministrativa nella Chiesa — considerata la meno giuridica delle funzioni pubbliche (p. 41) — e alla natura giuridica degli atti relativi. Il secondo capitolo (pp. 53-87) è un'esposizione critica delle dottrine sulla separazione dei poteri e sul ruolo dell'amministrazione pubblica nello Stato moderno: personalità giuridica dell'amministrazione, manifestazione della volontà, principi di relazione interorganica, ecc. Questi due capitoli fissano alcuni concetti generali — in gran parte applicabili soltanto alla società civile — rispetto ai quali si sviluppa il resto della materia. Sono i capitoli dai quali maggiormente emerge l'esigenza di una elaborazione prettamente canonica dei temi più fondamentali riguardo l'amministrazione ecclesiastica.

I capitoli terzo e quarto sono dedicati alla potestà di governo ai soggetti che la esercitano.

Sono analizzate le diverse tesi sul fondamento e la trasmissione della potestà nella Chiesa, illustrando la tesi sostenuta nel trattato: con il sacramento si conferisce « un certo potere », che si può definire soltanto come « funzione », non invece come potestà completa o *expedita* (p. 115); mentre la *missio canonica* è anche « fuente autónoma de potestad de gobierno » (p. 117). Secondo l'autore, le due fonti normalmente concorrono a formare la potestà del pastore, ma possono legittimamente non concorrere, in tal caso « la potestad de gobierno de que goza el sujeto no es plena » (p. 121).

La spiegazione è coerente con la soluzione presentata dall'autore su altri temi come, ad esempio, sulla natura della potestà del parroco. Senza pretendere di fare qui una critica completa di questa impostazione, ritengo che ha l'inconveniente delle tesi che applicano al sacramento dell'ordine in generale considerazioni valide soltanto per l'episcopato — proprio per la dimensione collegiale del sacramento e per il conferimento della potestà al Collegio dei vescovi —, che riferite in generale all'ordine sacro possono trasformarsi in manifestazioni gerarcologiche, confondendo le situazioni giuridiche di potere (*potestas*) con l'ordine gerarchico delle persone, a cui dà luogo il sacramento dell'ordine.

Comunque sia, penso che in un trattato di Diritto Amministrativo di questo genere l'autore avrebbe dovuto evitare la trattazione di

questa problematica, più concernente il Diritto Costituzionale canonico o la Teoria Fondamentale del Diritto canonico, e che in ogni caso richiede di essere trattata ad un livello scientifico-canonico diverso del livello tecnico in cui si muove l'intero trattato. A mio parere sarebbe stato sufficiente in questa sede partire della potestà come puro dato di fatto, al fine di strutturare il fenomeno ed analizzare le sue caratteristiche ed ambito proprio (come in effetti fa Labandeira nelle pp. 127-130), invece di entrare nel dibattito sul suo fondamento, che soltanto è possibile sviluppare adoperando un livello scientifico fondamentale e quindi lasciando da parte il livello giuridico tecnico che è quello che corrisponde questo tipo di trattato. L'analisi tecnica che ne segue è comunque stimolante, come ad esempio la distinzione tra foro interno e foro della coscienza — parlando dell'ambito della potestà — per qualificare gli atti del foro interno come « *actos jurídicos ocultos* » (p. 129).

In un altro capitolo tratta dei soggetti della potestà di governo con un inquadramento organico che prescinde dalla problematica esclusivamente soggettiva con cui spesso è analizzato il can. 129. Studia la personificazione degli enti pubblici e le tecniche di attribuzione della potestà, che più propriamente considera tecniche di attribuzione di servizi, poiché il can. 145 del nuovo Codice — nozione di ufficio — non comprende la no-

zione di potestà (p. 155). Analizza in dettaglio il regime giuridico della potestà ordinaria e della potestà delegata e le altre tecniche di trasmissione della potestà di governo, con un'analisi ben strutturata, distinguendo caratteristiche, individuando tipologie e fasi temporali di qualificazione.

Lo studio dei soggetti della potestà che fa Labandiera — in modo magistrale e di notevole qualità — mette in evidenza la profonda difficoltà in cui si trova la canonistica per unire in modo adeguato due realtà di ordine diverso — di ordine istituzionale — comunitario, l'una, e di ordine personale, l'altra — quali sono la Chiesa considerata come corpo sociale e i Pastori considerati come soggetti detentori del potere della Chiesa. In questo contesto, analizzando l'applicabilità della teoria dell'organo agli enti ecclesiastici, Labandeira afferma che i Vescovi non governano in nome della comunità, né di una persona giuridica, ma in nome di Cristo (p. 147), affermazioni che però non ci pare siano definitive per negare un qualche valore tecnico a detta teoria in sede canonica.

Mi viene il dubbio di pensare se alle volte sia stato un po' precipitoso il rigetto della teoria dell'organo — nella misura relativa in cui ovviamente sia da ritenersi valida — come ricorso tecnico utile anche in diritto canonico; penso che detta precipitazione può essere dovuta ad una insufficiente valutazione degli elementi costitutivi della struttura della Chiesa che non tie-

ne conto dell'imprescindibile esigenza di armonizzare nella stessa argomentazione l'aspetto istituzionale e quello personale (cfr. p. 162). Il concetto di Pastore, con le sue proprie caratteristiche, deve essere considerato come *elemento costitutivo* della struttura sociale della Chiesa — di qualunque struttura in cui si presenti la Chiesa —, però anche come qualcosa di inseparabile da essa, in modo da ritenere monca un'argomentazione sulle persone che non tenga conto delle istituzioni comunitarie. Il pastore è così propriamente organo costitutivo della struttura della Chiesa in esame (diocesi, vicariato, ecc.), insieme agli altri elementi — ad esempio, la comunità —, ma distinguibile da essi, con la specifica caratteristica di essere l'elemento costituzionalmente investito della continuità della funzione pubblica ecclesiastica e detentore quindi della potestà. In questa prospettiva, si potrebbe affermare che il Pastore rappresenti l'istituzione — la struttura nel suo insieme, e non soltanto uno dei suoi elementi, come può essere la comunità —, poiché è l'unico organo che ha in modo originario il potere giuridico. Penso quindi che ci dobbiamo sforzare per saldare questa dicotomia tra le dimensioni istituzionali e personali che si trova alla base di altre rilevanti problematiche.

Labandeira analizza l'amministrazione pubblica ecclesiastica nel capitolo V (pp. 201-242). Colloca la posizione giuridica dell'amministrazione nel contesto dei problemi

dottrinali, tecnici e pratici che pone la distinzione dei poteri della Chiesa, con l'impossibilità di separare in essa l'organizzazione amministrativa da quella giudiziaria e legislativa per la concentrazione di tutta la potestà negli organi capitali (p. 202). In questi capitoli si studia il concetto, la struttura, la composizione e le relazioni intersoggettive ed interorganiche dell'organizzazione ecclesiastica. Sono queste pagine che fanno emergere a mio giudizio concrete carenze rispetto ai tradizionali tratti di Diritto Amministrativo, nella linea di una più completa trattazione dell'organizzazione ecclesiastica. Comunque, ritengo sia più giusto interpretare l'omissione come una sfida a studiare l'Amministrazione pubblica ecclesiastica nel suo aspetto organizzativo in un'ottica analoga a quella del trattato qui recensito.

L'autore struttura l'organizzazione amministrativa della Chiesa su sei principi (unità di potere, indissolubilità, comunicabilità, sostantività propria e relativa autonomia, sussidiarietà e comunione) (p. 219); principi che, in questo o in altro modo formulati, derivano tutti in fin dei conti dall'ordine giuridico del Collegio episcopale, ossia, da ciò che accade tra i membri del Collegio.

Labandeira si occupa quindi del principio di legalità nell'amministrazione ecclesiastica. Dopo una ricostruzione storico-dottrinale dell'argomento negli ordinamenti civili, tratta dei problemi di applicazione del principio (legalità e arbitra-



rietà; legalità e attribuzione di poteri generali; legalità e discrezionalità, ecc.) e dei limiti che pone all'azione amministrativa canonica. Qualifica il sistema amministrativo vigente nella Chiesa — le cui caratteristiche sarebbero: decentralizzazione, concentramento, subordinazione al diritto pubblico proprio e ad uno speciale controllo giurisdizionale —, e conclude definendo il diritto amministrativo canonico come « Derecho de la administración pública y de la función administrativa » (p. 314).

A questo punto l'autore, valutando il sistema amministrativo codiciale costata come, nonostante la distinzione di poteri fatta dal can. 135 rimangono dei problemi per distinguere tra la natura giuridica legislativa o esecutiva di alcune norme (p. 120); vi è dispersione della materia amministrativa tra i diversi libri del Codice (p. 321), che in parte si sarebbe potuta evitare seguendo i criteri contenuti nello *Schema di procedura amministrativa* e recependo più ampiamente i principi generali amministrativi auspicati dal Sinodo dei Vescovi del 1967 con l'approvazione dei *Principi* per la revisione del Codice. Critica Labandeira l'uso di due diverse figure — il decreto e il rescritto — come fonti per la regolamentazione codiciale dell'attività amministrativa canonica (p. 325), che alla fine potrebbe far confondere la *via gratiae* con la via amministrativa (p. 327); auspica un migliore sviluppo della via giurisdizionale di controllo dell'attività amministrativa e

una migliore tutela dei diritti soggettivi, con un'azione giurisdizionale e di risarcimento dei danni e con una adeguata pubblicità e motivazione delle decisioni (p. 334).

I successivi capitoli del trattato — VII, VIII e IX — sono dedicati all'analisi dell'attività giuridica, normativa o singolare dell'amministrazione ecclesiastica.

Dopo aver distinto tra norma e atto singolare, Labandeira introduce lo studio dell'attività normativa dell'amministrazione, analizzando la potestà normativa nelle Amministrazioni civili con riferimento ai tipi di norme, alla gerarchia delle norme e ai ricorsi contro le norme. Utilizza poi questo schema per analizzare dettagliatamente l'amministrazione ecclesiastica. Il capitolo è stato scritto prima della promulgazione della Cost. ap. *Pastor Bonus* e perciò senza i nuovi elementi degli artt. 16 § 2 e 158, che invece l'autore ha tenuto presente in un altro lavoro — *Clasificación de las normas escritas canónicas* — pubblicato nell'ultimo numero di *Ius Canonicum*. Questa recente normativa contribuirà senz'altro a completare l'analisi fatta nel trattato, anche se per la verità non modificherà sostanzialmente la diversità tipologica proposta e studiata da Labandeira tra decreti legislativi, norme esecutive (decreti generali esecutivi ed istruzioni) e norme indipendenti. Una diversa impostazione potrà soltanto derivare dal tipo di applicazione che si faccia dell'art. 158 come possibile effettiva via di ricorso contro i documenti normativi.



L'atto amministrativo canonico è studiato in due capitoli successivi. Il primo colloca la nozione di atto amministrativo nella tradizione canonica e nel contesto dottrinale dei paesi di regime amministrativo. Definisce ed analizza tecnicamente ciascun tipo di atto amministrativo: decreto (e precetto singolare) e rescritto, considerando in modo particolare due dei loro possibili contenuti: il privilegio e la dispensa. L'atto amministrativo è considerato come un atto giuridico unilaterale, singolo e stragiudiziale di una autorità esecutiva (p. 427), caratteristiche che poi esamina separatamente. Nello studio della tipologia si sofferma in particolare sul privilegio, distinguendolo da altre figure storiche, per mostrarne la natura amministrativa nella vigente normativa. Attribuisce il cambiamento di prospettiva con cui la dispensa è considerata nel Codice — che non la considera più come atto legislativo — all'inesistenza in epoche precedenti di una dottrina adeguata sugli atti amministrativi, il che faceva attribuire al legislatore ogni creazione di nuove situazioni in una posizione di potere (p. 478).

Dopo lo studio del concetto e l'analisi tipologica, nelle cento pagine successive Labandeira traccia la teoria generale degli atti amministrativi canonici: elementi (soggetto, contenuto, causa e forma), procedimento (di formazione, notifica, esecuzione), efficacia (oggettiva e temporale) e invalidità. Si tratta di una elaborazione di alto valore tecnico, che forse manca soltanto — e

senz'altro non per colpa dell'autore — di un'analisi più completa dei procedimenti di formazione degli atti amministrativi. Questo aspetto evidenzia la complessità — che nobilita ancor più lo sforzo fatto da Labandeira — dello studio dell'attività interna dell'amministrazione ecclesiastica, sia per mancanza di pubblicità che per l'insufficiente sottomissione al regime amministrativo. Allo stesso tempo — e questo mi sembra molto importante — questo problema ne fa emergere un'altro ancora maggiore: e cioè, la necessità di valutare adeguatamente la reale incidenza della prassi nella costruzione del Diritto amministrativo canonico.

In effetti, il trattato traccia una linea di studio dell'amministrazione ecclesiastica e della sua attività fondamentale basata sull'analisi normativa; questo sforzo, però, perché possa giungere a risultati definitivi, ha bisogno di essere completato — ben consapevole ne è l'autore, che perciò auspica la pubblicazione delle decisioni amministrative (cfr. p. 334) — con l'elaborazione scientifica della concreta esperienza giuridica, specialmente nel caso della Chiesa, nella cui azione di governo la discrezionalità della prudenza giuoca un ruolo centrale. Nello studio di una realtà così complessa e fluida, l'analisi normativa ha perciò bisogno di essere integrata e continuamente attualizzata a partire dai dati forniti dalla concreta attività amministrativa.

Gli ultimi due capitoli del trattato si occupano dell'attività di con-

trollo, sia dei ricorsi amministrativi — soprattutto del ricorso gerarchico-contenzioso amministrativo davanti ai tribunali della Chiesa. Analizza in particolare e con dettaglio il procedimento e gli altri elementi del ricorso davanti alla Seconda Sezione della Segnatura Apostolica. L'analisi di Labandeira rappresenta un'esposizione sistematica e globale degli studi in precedenza pubblicati dall'autore e tanto apprezzati dalla dottrina.

In sintesi, il *Tratado de Derecho Administrativo Canónico* del professore Labandeira è senza dubbio un'importante contributo alla scienza canonica, che merita di essere diffuso ed imitato. L'esautiva e puntuale analisi delle norme canoniche vigenti e l'accurata attenzione al dialogo dottrinale — con canonisti e civilisti — lungo tutto il libro danno solidità agli argomenti e alle tesi difese, facendo di questo trattato un contributo esemplare del tipo di studi di cui ha tanto bisogno la scienza canonistica nel momento presente.

Juan Ignacio Arrieta

Rafael RODRIGUEZ-OCAÑA, *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 288.

Questa monografia, appartenente alla collana canonica della casa editrice Eunsa, tratta delle associazioni dei chierici, presenti nella Chiesa praticamente fin dai suoi inizi.

Quest'opera è strutturata in tre capitoli dedicati alle associazioni di chierici nella Chiesa in tre periodi diversi: fino al Concilio Vaticano II, nel Concilio Vaticano II e nel vigente Codice di Diritto canonico.

Nel primo capitolo viene offerta, innanzitutto, una breve visione generale sulle associazioni di chierici nella storia, indicando le caratteristiche delle loro relazioni con l'autorità ecclesiastica. Inoltre, si studia attentamente la situazione di tali associazioni nel quadro del CIC del 1917, soffermandosi sull'incidenza che la dottrina ecclesiologica allora vigente aveva su di esse. In questo modo, l'autore riesce a dar ragione sia delle caratteristiche della normativa applicabile alle associazioni di chierici, sia dei limiti del diritto ad associarsi di tale tipo di fedeli.

Il capitolo secondo analizza la dottrina dell'ultimo Concilio Ecumenico, in particolare il numero 8 del Decreto *Presbyterorum ordinis*, in cui si trova uno specifico riferimento alle associazioni sacerdotali. In questa parte dell'opera, oltre ad offrire il processo di formazione del suddetto brano lungo i successivi *schemata* di cui fu oggetto il Decreto sulla vita e santità dei presbiteri, vengono presentate, divise in gruppi, le diverse proposte avanzate in merito nella fase antipreparatoria del Concilio e i contenuti riguardanti le associazioni dei chierici dello *Schema De Clericorum Vitae et Sanctitate* e dello *Schema Decreti De Clericis*, entrambi della fase preparatoria del Concilio. Dall'or-

dinata esposizione dell'*iter* conciliare sulle associazioni dei chierici emerge un chiaro modello associativo per i presbiteri e una panoramica delle vicende che caratterizzarono il loro cammino conciliare. Tale esposizione segue un criterio cronologico e sistematico, riportando nel testo della monografia i contenuti più significativi delle diverse fasi, e raccogliendo in nota il testo latino completo delle richieste, interventi, suggerimenti, *modi*, ecc., fatti dai Padri conciliari.

A questa parte espositiva, seguono delle considerazioni sulla configurazione teologico-canonica di queste entità alla luce della dottrina dell'ultimo Concilio. Prendendo spunto dalla discussione conciliare, si mettono in rilievo sia l'esistenza di un vero e proprio diritto di libera associazione del chierico, sia le caratteristiche delle associazioni di chierici delineate dal Decreto *Presbyterorum ordinis*. Per quanto riguarda il primo aspetto, tale diritto, fondandosi sulla stessa base di quello del laico, non è altro che il diritto di associazione del fedele. Di conseguenza, esso ha gli stessi contenuti (fondare, governare e iscriversi alle associazioni), esercitabili nell'ambito della legittima libertà del chierico. L'unica differenza di certo rilievo che si manifesta nell'esercizio di questo diritto è il modo in cui si concretizza la necessaria relazione con l'autorità ecclesiastica: gli statuti delle associazioni di chierici devono essere riconosciuti dall'autorità ecclesiastica competente.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, le associazioni di chierici previste nel Decreto *Presbyterorum ordinis*, l'autore evidenzia la loro *ratio teologica* (deducibile dal fine e dai mezzi per raggiungerlo) e come esse non si contrappongano al presbiterio: sono due realtà che si complementano, situandosi in due piani ecclesiologici diversi: le associazioni trovano la loro radice nella condizione di fedele (sono frutto dell'esercizio di un diritto del fedele), mentre il presbiterio si collega alla costituzionalità della Chiesa particolare (*ad imaginem* della Chiesa Universale).

Il terzo capitolo, dedicato alle associazioni di chierici nel vigente Codice di Diritto canonico, inizia con la presentazione ordinata dell'*iter* redazionale dei canoni che contemplano il diritto di associazione del fedele (can. 215) e del chierico (can. 278). Malgrado l'autore non possa presentare il completo *iter* redazionale di questi canoni — la base su cui poggia questa parte del suo lavoro sono, in modo quasi esclusivo, le informazioni, per ora parziali, apparse sulla rivista *Communicationes* —, l'immagine complessiva che viene presentata è fedele all'evoluzione e comprensione del diritto di associazione nel CIC del 1983.

In seguito, sulla base della suddetta esposizione si mettono in risalto le conseguenze che ne derivano, fra cui il carattere fondamentale del diritto di associazione, i suoi contenuti, la natura del governo di tali entità e l'articolazione di

questo diritto, nel caso delle associazioni pubbliche, con l'atto di erezione che spetta all'autorità ecclesiastica. Inoltre si confrontano i due canoni citati, evidenziandone le differenze esistenti.

Vengono poi analizzate contemporaneamente i riferimenti alle associazioni di chierici nelle diverse fasi dell'elaborazione del nuovo Codice e le associazioni clericali di cui al can. 302, presentandone anche l'iter redazionale di queste ultime. In questa parte del suo lavoro, l'autore presenta conclusioni originali, in armonia sia con la natura di queste entità sia con il processo di redazione della loro normativa. Fra queste conclusioni meritano di essere sottolineate quelle relative alle associazioni clericali del can. 302. Tenendo presente la loro origine (erano un tipo di associazione missionaria), ne deriva che in queste associazioni l'esercizio dell'ordine sacro svolga un ruolo centrale, a volte come finalità specifica dell'ente, altre volte come mezzo necessario per raggiungere il fine dell'associazione. Perciò tali associazioni saranno sempre entità pubbliche, possono essere composte esclusivamente da chierici o anche da chierici e laici, e in certi casi — per via di privilegio — potrebbero ricevere la facoltà di incardinare. Dall'insieme degli elementi caratteristici si conclude che la denominazione « clericale » adoperata dal can. 302 costituisca una qualifica giuridico-tecnica, non corrispondente al concetto di associazione di chierici.

Si tratta dunque di un libro caratterizzato per la chiarezza di esposi-

zione, in cui oltre ad un'ampia documentazione si può trovare un'interpretazione unitaria delle diverse vicende che segnarono la trattazione sulle associazioni dei chierici fatta dal Concilio e dal CIC del 1983. In quest'opera viene evidenziato lo stretto collegamento esistente fra la dottrina conciliare e il vigente Codice, che si manifesta fundamentalmente nel fatto che il modello di associazione di chierici delineato dal Decr. *Presbyterorum ordinis* viene riportato nel can. 278 § 2, e anche che il diritto di associazione del chierico riconosciuto nelle discussioni conciliari, è formalizzato nel can. 278 § 1. Perciò non è possibile capire adeguatamente le associazioni di chierici delimitate nel CIC del 1983, se non si conosce in profondità la rispettiva dottrina del Concilio Vaticano. Tale è l'obiettivo principale dell'autore, e perciò si capisce perché la trattazione della dottrina canonica viene presentata in un piano secondario.

A modo di conclusione, si può affermare che uno dei valori più preziosi di questa monografia sia quello di mettere in risalto il suddetto collegamento e presentare un'interpretazione della normativa delle associazioni di chierici in armonia con il Concilio, mostrando così le ragioni ecclesiologiche dei cambiamenti normativi.

Luis Navarro

Lourdes RUANO ESPINA, *La incapacidad para asumir las obligaciones*

mana, occorre però prendere atto che non vi è nessuna decisione che dichiari la nullità del matrimonio per incapacità relativa.

La monografia di Lourdes Ruano considera prevalentemente l'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio secondo il Diritto positivo. Presta meno attenzione ai problemi che potremo chiamare *fondamentali*: si può considerare l'oggetto essenziale formale del consenso con l'ampiezza con cui lo considera l'autrice? È possibile una distinzione così radicale tra gli elementi soggettivi ed oggettivi del consenso matrimoniale? Contrariamente a quel che si pensa — a volte senza una sufficiente giustificazione —, nella storia del Diritto canonico, la capacità consensuale non è stata tradizionalmente considerata in se stessa, ma sempre in relazione al negozio che si doveva compiere. La capacità in giudizio non è riferita soltanto al matrimonio *in fieri*, ma anche al matrimonio *in facto esse*. A che cosa si ridurrebbe il consenso matrimoniale se non si tien conto dell'oggetto, di ciò su cui si dà il consenso?

L'autrice studia i problemi dell'autonomia dell'incapacità di assumere gli obblighi, partendo dalla premessa che sia un capitolo autonomo. Non vi è nulla da obiettare da un punto di vista positivo, dato il paragrafo terzo del canone 1095. Il problema principale è però proprio l'identificazione e la descrizione degli elementi che — da un punto di vista sostanziale o, se si prefe-

risce, antropologico — consentono di giustificare questa autonomia.

Joan Carreras

Angelo Giuseppe URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa*, Edizioni Vivere in, Roma, 1989, p. 138.

Dedicando un intero libro del Codice alla funzione di insegnare della Chiesa, in sostituzione del titolo IV, libro III, dell'abrogato *Codex*, il legislatore ha posto in opportuno risalto la primaria importanza di questa tematica nell'ordinamento della Chiesa, facendo rientrare, in un organico corpo di norme, la fitta rete di relazioni giuridiche che fanno capo alla Parola di Dio, realtà che possiede una dimensione giuridica di vitale importanza nella costituzione e missione del Popolo di Dio.

Pur in presenza di numerosi e validi saggi su molteplici aspetti delle complesse questioni che scaturiscono dal mandato che la Chiesa ha ricevuto da Cristo di annunciare il Vangelo a tutte le genti, a tutt'oggi manca uno studio monografico completo sul libro III del Codice.

Per sopperire a tale lacuna, p. Urru ha dedicato al *munus docendi* della Chiesa il libro recensito che, nelle intenzioni dell'a. « non vuole essere un commentario esaustivo, ma un semplice aiuto al lettore, studente o semplice fedele, a comprendere la legge della Chiesa su questo problema » (p. 5).



*esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad*, Libreria Bosch, Barcelona, 1989, p. 307.

Con questa monografia sul capitolo di nullità contenuto nel § 3 del canone 1095, si aggiunge un nuovo studio alla già abbondante bibliografia sull'incapacità consensuale. L'opera di Lourdes Ruano è interessante e meritoria perché presenta in un modo organico le diverse situazioni — malattie mentali, disturbi della personalità, anomalie psico-sessuali, ecc. — che possono essere comprese nel canone 1095, 3 come cause di natura psichica che rendono incapace la persona di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio.

L'opera è divisa in quattro capitoli. Nel primo, *il matrimonio come atto consensuale*, si trovano le premesse necessarie per comprendere il nuovo capitolo di nullità. Non è sufficiente considerare il consenso come un atto soggettivo o meramente psicologico, dovendo tener presente anche l'elemento oggettivo. Analogamente, non è sufficiente la capacità di dare il consenso — come atto umano —; è necessario che nessuno dei contraenti abbia una anomalia psichica che gli impedisca di compiere — e quindi di assumere — gli obblighi essenziali del matrimonio (p. 34).

Dopo una sommaria analisi storica della capacità psichica (capitolo secondo), nel capitolo terzo sono esaminati i principali problemi della autonomia della *incapacitas assu-*

*mendi onera*: la natura giuridica (63-80), i presupposti come causa di nullità matrimoniale (80-88) e le cause di natura psichica — che costituiscono il nucleo centrale della monografia (115-252) —.

Nel capitolo quarto è esaminata la disciplina dell'incapacità psichica matrimoniale nell'ordinamento civile spagnolo, con particolare attenzione all'efficacia delle decisioni canoniche di nullità matrimoniale in quell'ordinamento.

L'opera inizia con un prologo di Luis Portero Sanchez, nel quale sono messe in evidenza le linee principali della ricerca.

Come è noto, sono molti i problemi posti dall'autonomia della *incapacitas assumendi*; a tutti l'autrice dà una risposta coerente. L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio è configurata come un difetto del consenso — non si può parlare di impedimento — che consiste nell'incapacità di realizzarne l'oggetto e deve essere: a) antecedente, b) non necessariamente perpetua, c) prodotta da cause di natura psichica; inoltre, può essere assoluta o relativa.

Per quanto riguarda la necessità che le cause di incapacità siano di natura psichica, l'autrice lo ammette con riserva: comunque, « sempre si potrà ricorrere al principio di Diritto naturale che stabilisce la nullità del negozio con il quale si assume un obbligo che è impossibile compiere » (83). Per quanto attiene alla incapacità relativa, malgrado l'autrice cerchi di trovare un avallo nella giurisprudenza della Rota Ro-



La finalità del saggio, di carattere prettamente espositivo, giustifica la scelta dell'a. di non soffermarsi sulle problematiche teologiche e giuridiche più intricate e dibattute, senza entrare, quindi, nel merito delle questioni che attendono ulteriori approfondimenti, e di volersi soltanto limitare ad un'esposizione piana e lineare. Ne risulta un volume sintetico e chiaro, il cui impianto ricalca perfettamente lo schema del libro III del Codice. I commenti, essenziali, sono opportunamente accompagnati da frequenti richiami a documenti dell'autorità ecclesiastica. Nella bibliografia sono indi-

cate sia numerose fonti normative complementari al Codice ed ai documenti del Concilio Vaticano II, sia i principali contributi sull'argomento. In appendice, viene infine riportato il nuovo testo della professione di fede e del giuramento di fedeltà.

In attesa di una monografia che esamini compiutamente le delicate questioni relative al *munus docendi*, e che forse richiederà ancora tempi non brevi di decantazione dottrinale, abbiamo tra le mani un primo utile sussidio per lo studio della normativa del libro III del Codice.

*Davide Cito*

Pagina bianca

*Documenti*



## ATTI DI GIOVANNI PAOLO II

**Lettera apostolica in forma di motu proprio con la quale viene istituito l'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica, « Nel primo anniversario », 1° gennaio 1989 (AAS 81 (1989), p. 145-148) (*).**

Nel primo anniversario della promulgazione dell'enciclica *Laborem Exercens*, nella quale sono ricordate le principali verità del « vangelo del lavoro » contenute nel patrimonio della dottrina sociale della Chiesa, e lo stesso lavoro è additato come « la chiave essenziale di tutta la questione sociale considerata dal punto di vista del vero bene dell'uomo » (Enc. *Laborem Exercens* n. 3), esposti al Cardinale Segretario di Stato, con Lettera del 20 novembre 1982, i peculiari caratteri di quella particolare Comunità costituita da quanti — uomini e donne, sacerdoti, religiosi e laici — prestano la loro opera nei Dicasteri ed Organismi della Sede Apostolica, al servizio della Chiesa universale. In tale prospettiva devono armonizzarsi tanto la chiara consapevolezza di ciò che significa la partecipazione alla « sollecitudine per tutte le Chiese » (2 Cor 11, 29), che caratterizza il servizio prestato presso la Cattedra di Pietro, quanto le esigenze di giustizia e di equità dettate dall'autentico rispetto della dignità della persona di ciascun collaboratore. Si tratta di esigenze poste in evidenza tanto dai miei Predecessori, a partire dall'Enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII, quanto dal Concilio Ecumenico Vaticano II e da me stesso nelle Encicliche *Laborem Exercens* e *Sollicitudo Rei Socialis*.

Ora, anche in applicazione della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, che ha recepito nel testo normativo (artt. 33-36) e nell'« Annesso » II i principi della menzionata Lettera, ritengo giunto il momento, dopo approfonditi studi e consultazioni, di dare avvio, con convenienti norme e strutture, all'attuazione dei medesimi principi.

Pertanto istituisco l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica (ULSA) secondo lo Statuto da me approvato ad experimentum per un quinquennio ed unito al presente *Motu Proprio*.

La competenza di questo Ufficio si riferisce al lavoro, in tutte le sue forme di applicazioni, prestato alle dipendenze della Curia Romana, dello Stato della Città del Vaticano, della Radio Vaticana e degli Organismi o Enti, esistenti e futuri, anche non aventi sede nello Stato della Città del

---

(*) Vedi statuto dell'ULSA e *nota*, riportati a p. 333. Le norme di attuazione degli articoli 10 e 11 dello statuto sono riportate a p. 351.

Vaticano, e gestiti amministrativamente in modo diretto dalla Sede Apostolica.

Nel creare l'ULSA desidero dar vita, in primo luogo, ad un Organismo destinato alla realizzazione e al consolidamento di una vera e propria *comunità di lavoro*, i cui pilastri portanti sono quelle caratteristiche del lavoro umano quali si possono dedurre dalle Encicliche sopra citate: il lavoro come *prerogativa della persona* come *dovere*, come diritto ed infine come *servizio*.

Attendendo alle funzioni ad esso affidate, l'ULSA contribuirà a far sì che nella particolare comunità di lavoro, operante alle dipendenze del Papa,

- sia fattivamente onorata la *dignità* di ciascun collaboratore;
- siano riconosciuti, tutelati, armonizzati e promossi i *diritti* economici e sociali di ogni membro;
- siano sempre più fedelmente adempiuti i rispettivi *doveri*;
- sia stimolato un vivo *sensu di responsabilità*;
- sia reso sempre migliore il *servizio*.

Adempiendo le proprie funzioni l'ULSA favorirà sempre più la trasformazione della comunità di lavoro in una *comunità di persone* ove, insieme alla necessaria unità di direzione, sia promossa l'attiva partecipazione di ogni membro di ciascun Organismo, sollecitando ad una adeguata preparazione culturale e professionale, e stimolando la coscienza della propria funzione e responsabilità, secondo le capacità ed attitudini di ciascuno, affinché tutti si sentano parte attiva tanto in senso al rispettivo settore, quanto nella prospettiva della missione dell'intera Chiesa (cfr. Cost. *Gaudium et Spes*, n. 68). Infatti: « L'attività di tutti coloro che lavorano nella Curia Romana e negli altri Organismi della Santa Sede è un vero servizio ecclesiale, contrassegnato da carattere pastorale, in quanto è partecipazione alla missione universale del Romano Pontefice, e tutti devono compierlo con la massima responsabilità e con la disposizione a servire » (Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, art. 33).

All'ULSA è assegnata infine la composizione delle eventuali questioni di carattere amministrativo o economico-sociale, emergenti nei vari Organismi della Sede Apostolica.

In questa concezione tipicamente comunitaria dei rapporti di lavoro e considerata la natura specifica del servizio reso alla Santa Sede, non è concepibile il ricorso a metodi rivendicativi di forza; occorrerà pertanto promuovere le vie del *dialogo* sincero per la ricerca comunque di soluzioni, ricorrendo in primo luogo alle previste procedure di *conciliazione*.

È mio auspicio che, grazie all'Ufficio del Lavoro, la Santa Sede appaia sempre meglio anche come esempio dell'impegno della Chiesa in favore della *giustizia*, la cui anima è la virtù cristiana della solidarietà (cfr. Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 39).

In tal modo, tutti insieme avremo anche recato un efficace contributo alla costruzione di quella *pace* che è frutto della giustizia e della sincera col-



laborazione nelle relazioni interpersonali, sociali e tra i popoli, per la quale instancabilmente opera la Sede Apostolica mediante i suoi Organismi.

Tutto quanto è stato stabilito con la presente Lettera, in forma di *Motu Proprio*, ordine che abbia pieno e stabile valore a partire dal 1° marzo 1989, nonostante qualsiasi disposizione contraria, pur meritevole di speciale menzione.

Dato a Roma, dal Palazzo Apostolico Vaticano, il 1° gennaio dell'anno 1989, undecimo di Pontificato.

Joannes Paulus P.P. II

**Discorso all'Unione giuristi cattolici italiani**, 16 dicembre 1989 (*L'Osservatore Romano*, 17 dicembre 1989, p. 5).

Illustri Signori,

1. Sono lieto di accogliervi e di salutarvi in occasione del Convegno Nazionale di studio che l'Unione Giuristi Cattolici Italiani ha promosso su di un tema così importante e vitale qual è *la famiglia in una società complessa*. Sono certo che voi affronterete la delicata materia con il coraggio e la profondità di chi, per professione, si sente impegnato a cercare quanto negli istituti giuridici è atto a favorire il bene delle persone e, quindi, della stessa società.

Voi non mancherete, inoltre, di farvi guidare, nelle vostre analisi, dalla luce che viene dalla fede, grazie alla quale è possibile percepire in tutta la sua ricchezza il progetto divino sull'unione dell'uomo e della donna in vista della generazione di nuove vite umane.

2. Voi, illustri Signori, siete davanti a un tema — la famiglia — che costituisce *un bene essenziale della persona e della stessa società*. Su di esso la Chiesa ha senz'altro una parola evangelica da dire che illumina, protegge e rinforza questa istituzione così necessaria per il bene degli uomini; ma la famiglia è, innanzitutto, una realtà terrena, un bene proprio della città degli uomini, *un bene iscritto nella stessa creazione dell'uomo*. Perciò la prima parola che la Chiesa ha da dire su di essa è che *Iddio l'ha fondata creando l'uomo persona*, essere sociale. « Dio non creò l'uomo lasciandolo solo — dice il Concilio Vaticano II —; fin dal principio « uomo e donna li creò » (Gn 1,27) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone. L'uomo, infatti, per la sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti » (*Gaudium et spes*, 12).

Quando si oscura la dimensione profonda della persona umana e il suo senso trascendente, quando la persona non può ritrovare pienamente se stessa perché non sa fare dono sincero di sé (cf. Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem*, n. 7; GS, n. 24), non fa meraviglia che appaiono forme succedanee di *famiglia*, le quali cercano di riempire il posto naturale che c'è nel

cuore umano per quella che è costituita sulla base del dono sincero e vicendevole di sé.

3. Come cultori del diritto e come cattolici voi, illustri Signori, *vi trovate oggi davanti a una sfida*. Non potete restare in passiva contemplazione dei cambiamenti della società, limitandovi a prender atto degli adeguamenti delle leggi civili ai mutamenti del costume. Ciò significherebbe essere insensibili a quel bene delle persone che dà valore ad ogni rapporto di giustizia tra gli uomini. Occorre, invece, impegnarsi perché la società dei nostri giorni sappia darsi delle leggi che, pur tenendo conto delle diverse situazioni reali, garantiscano il bene delle persone singole e delle comunità umane, promuovendo e tutelando l'istituto naturale della famiglia fondata sul matrimonio.

Il bene « della comunità umana è strettamente legato alla sanità dell'istituzione familiare. Quando, nella sua legislazione, il potere civile riconosce il valore specifico che la famiglia retamente costituita porta al bene della società; quando esso si comporta come spettatore indifferente di fronte ai valori etici della vita sessuale e di quella matrimoniale, allora, lungi dal promuovere il bene e la permanenza dei valori umani, favorisce con tale comportamento la dissoluzione dei costumi » (Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, Vol. IX/1, 1986, p. 1140).

Non si contribuirebbe, perciò, al bene personale e sociale ipotizzando leggi, che pretendessero di riconoscere come legittime, equiparandole alla famiglia naturale fondata sul matrimonio, *unioni di fatto*, che non comportano alcuna *assunzione di responsabilità* ed alcuna *garanzia di stabilità*, elementi essenziali dell'unione tra l'uomo e la donna, come fu intesa da Dio creatore e confermata da Cristo redentore. Una cosa è garantire i diritti delle persone ed un'altra indurre nell'equivoco di presentare il disordine come situazione in sé buona e retta.

4. L'ordinamento giuridico non può non riconoscere e sostenere la famiglia come *luogo privilegiato per lo sviluppo personale dei suoi membri*, specialmente dei più deboli. Oltrepassando impostazioni superate di questi ultimi decenni, occorre privilegiare e promuovere giuridicamente la famiglia come « il luogo nativo e lo strumento più efficace di umanizzazione e di personalizzazione della società » (*Familiaris consortio*, 43). Senza dare per scontato che ogni famiglia realizzi perfettamente questo bene sociale, occorre tuttavia non partire dalla diffidenza nei suoi confronti, ma piuttosto *aiutarla con quei mezzi opportuni e quei sussidi*, che integrano il suo compito formativo e assistenziale a servizio dei più deboli. Significativamente, alcune piaghe che hanno colpito specialmente i Paesi occidentali, come la disoccupazione, la droga, e persino l'AIDS, hanno portato a riscoprire la famiglia come la prima e principale alleata per diminuire l'incidenza negativa di quei fattori sulla società. Essa infatti, « possiede e sprigiona ancora oggi energie formidabili capaci di strappare l'uomo dall'anonimato, di mantenerlo cosciente della sua dignità personale, di arricchirlo di profonda umanità e di inserirlo attivamente con la sua unicità e irripetibilità nel tessuto della società » (*Ibid.*).

Si rivela, perciò, compito della massima importanza quello di trasmettere alle generazioni future i valori della dignità della persona e della stabilità del matrimonio e della famiglia *mediante un corpo di leggi che li protegga e li promuova*. Dare carta di cittadinanza legale a forme di convivenza diverse dalla famiglia legittima fondata sul matrimonio, oltre alla confusione sul piano dei principi, comporterebbe *pedagogicamente e culturalmente* un diretto contributo alla formazione di una mentalità e di un costume privi di riferimento ai valori basilari e fondanti della famiglia.

5. Come giuristi italiani, del resto, non potete dimenticare il contributo offerto da questo Paese *alla riscoperta delle comuni radici culturali dell'Europa*. Una di queste, e tra le più profonde, è sicuramente la concezione della famiglia come « società naturale fondata sul matrimonio », secondo la formulazione solenne della Carta costituzionale italiana (art. 29, comma 1°).

Impegnarsi perché tale concezione sia rettammente capita ed opportunamente recepita negli ordinamenti giuridici di questa e delle altre Nazioni europee, significa lavorare al consolidamento di quella piattaforma di valori su cui soltanto può poggiare l'edificio di una Europa autenticamente civile. Trattandosi, peraltro, di concezione radicata nella legge di natura e quindi non specificamente cristiana, non dovrebbe essere difficile trovare sostanzialmente consenzienti su di essa anche persone di diversa ispirazione ideale.

Questo non toglie, ovviamente, che la riflessione cristiana sul tema della famiglia abbia apportato approfondimenti significativi in materia. Ad essi converrà che la vostra riflessione guardi con rinnovata attenzione, affinché non accada che dall'averli trascurati derivi un impoverimento di quelle fonti alle quali hanno attinto fruttuosamente anche popoli di altri Continenti.

Nel porgervi il mio augurio cordiale di un proficuo lavoro, invoco su di voi i favori della divina assistenza, in pegno dei quali vi imparto con affetto la mia Benedizione.

**Allocuzione alla Rota Romana, 18 gennaio 1990** (*L'Osservatore Romano*, 19 gennaio 1990, p. 5).

1. La solenne inaugurazione dell'anno giudiziario della Rota Romana mi offre la ricorrente e gradita opportunità di esprimere il mio più cordiale apprezzamento ed incoraggiamento per l'attività che svolgete, cari Fratelli, quali giudici o in altre funzioni connesse con l'operato di giustizia di questo Tribunale Apostolico. Nel salutarvi con affetto, desidero farvi partecipi della mia sollecitudine di Pastore della Chiesa universale verso l'attività giurisdizionale dei tribunali ecclesiastici, giacché ho ben presenti le fatiche di quanti si dedicano « ex professo » a questo servizio al Popolo di Dio.

Muovendo dalle chiare parole di Monsignor Decano sulla funzione del giudice nella Chiesa, mi sembra opportuno approfondire *un tema* che, dopo il Concilio Vaticano II, è stato al centro dell'opera legislativa, della giurisprudenza e della dottrina canonistica. Si tratta della *dimensione pastorale del diritto canonico* o, in altri termini, dei *rapporti fra pastorale e diritto nella Chiesa*.

2. Lo spirito pastorale, su cui il Concilio Vaticano II ha fortemente insistito nel contesto dell'ecclesiologia di comunione esposta soprattutto nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, caratterizza ogni aspetto dell'essere e dell'agire della Chiesa. Lo stesso Concilio, nel Decreto sulla formazione sacerdotale, ha espressamente disposto che, nell'esposizione del diritto canonico, si rivolga l'attenzione al Mistero della Chiesa, secondo la Costituzione dogmatica « De Ecclesia » (cfr. Decr. *Optatam totius*, n. 16); ciò vale *a fortiori* per la sua formulazione, come anche per la sua interpretazione ed applicazione. *La pastoraltà di questo diritto*, ossia la sua funzionalità rispetto alla missione salvifica dei sacri Pastori e dell'intero Popolo di Dio, *trova così la sua solida fondazione nell'ecclesiologia conciliare*, secondo la quale gli aspetti visibili della Chiesa sono inseparabilmente uniti a quelli spirituali, formando una sola complessa realtà, paragonabile al mistero del Verbo incarnato (cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 8). D'altra parte, il Concilio non ha mancato di trarre molte *conseguenze operative* da questo carattere pastorale del diritto canonico, stabilendo misure concrete tendenti a far sì che le leggi e le istituzioni canoniche fossero sempre più adeguate, al bene delle anime (cfr. ad es. Decr. *Christus Dominus*, *passim*).

3. In questa prospettiva è opportuno soffermarsi a riflettere su di un *equivoco*, forse comprensibile ma non per questo meno dannoso, che purtroppo condiziona non di rado la visione della pastoraltà del diritto ecclesiale. Tale distorsione consiste nell'attribuire portata ed intenti pastorali unicamente a quegli aspetti di moderazione e di umanità che sono immediatamente collegabili con l'*aequitas canonica*; ritenere cioè che solo le eccezioni alle leggi, l'eventuale non ricorso ai processi ed alle sanzioni canoniche, lo snellimento delle formalità giuridiche abbiano vera rilevanza pastorale. Si dimentica così che *anche la giustizia e lo stretto diritto* — e di conseguenza le norme generali, i processi, le sanzioni e le altre manifestazioni tipiche della giuridicità, qualora si rendano necessarie — sono richiesti nella Chiesa per il bene delle anime e *sono pertanto realtà intrinsecamente pastorali*.

Non a caso in quella sorta di decalogo di principi, approvati dalla Prima Assemblea del Sinodo dei Vescovi nel 1967 e successivamente fatti propri dal Legislatore, perché guidassero i lavori di redazione del nuovo Codice (cfr. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, 1 [1969], pp. 79-80), il terzo principio iniziava con queste suggestive affermazioni: « La natura sacra e organicamente strutturata della comunità ecclesiale rende evidente che l'indole giuridica della Chiesa e tutte le sue istituzioni sono ordinate a promuovere la vita soprannatura-

le. Perciò l'ordinamento giuridico della Chiesa, le leggi e i precetti, i diritti e i doveri che ne conseguono, devono concorrere al fine soprannaturale » (cfr. *ibid.*, pp. 79-80). Riprendendo tale principio, il mio venerato predecessore Paolo VI, nel corso del suo ampio e profondo magistero sul significato e valore del diritto nella Chiesa, espresse così il nesso fra vita e diritto nel Corpo mistico di Cristo: « La vita ecclesiale non può esistere senza l'ordine giuridico, poiché, come ben sapete, la Chiesa — società istituita da Cristo, spirituale ma visibile, che si edifica per mezzo della parola e dei sacramenti e si propone di portare la salvezza agli uomini — abbisogna di questo diritto sacro, conformemente alle parole dell'Apostolo: "Ma tutto avvenga decorosamente e con ordine" (1 Cor 14, 40) » (cfr. *Allocutio membrorum Pontificiae Commissionis Iuris Canonici recognoscendo, plenarium coetum habentibus*, 27 maggio 1977, in *Communicationes*, 9 [1977], pp. 81-82).

4. La dimensione *giuridica* e quella *pastorale* sono inseparabilmente unite nella Chiesa pellegrina su questa terra. Anzitutto, vi è una loro *armonia* derivante dalla *comune finalità: la salvezza delle anime*. Ma vi è di più. In effetti, l'attività giuridico-canonica è *per sua natura* pastorale. Essa costituisce una peculiare partecipazione alla missione di Cristo Pastore e, consiste nell'attualizzare l'ordine di giustizia intraecclesiale voluto dallo stesso Cristo. A sua volta, l'attività pastorale, pur superando di gran lunga i soli aspetti giuridici, comporta sempre una dimensione di giustizia. Non sarebbe, infatti, possibile condurre le anime verso il Regno dei Cieli, se si prescindesse da quel minimo di carità e di prudenza che consiste nell'impegno di far osservare fedelmente la legge e i diritti di tutti nella Chiesa.

Ne consegue che *ogni contrapposizione tra pastorale e giuridicità è fuorviante*. Non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico. Vanno, sì, tenute presenti ed applicate le tante manifestazioni di quella flessibilità che, proprio per ragioni pastorali, ha sempre contraddistinto il diritto canonico. Ma vanno altresì rispettate le esigenze della giustizia, che da quella flessibilità possono venir superate, ma mai negate. La vera giustizia nella Chiesa, animata dalla carità e temperata dall'equità, merita sempre l'attributo qualificativo di pastorale. Non può esserci un esercizio di autentica carità pastorale che non tenga conto anzitutto della giustizia pastorale.

5. Occorre, pertanto, cercare di comprendere meglio *l'armonia fra giustizia e misericordia*, tema tanto caro alla tradizione sia teologica che canonica. « Iuste iudicans misericordiam cum iustitia servat », recitava una rubrica del Decreto del Maestro Graziano (D. 45, c. 10). E San Tommaso d'Aquino, dopo aver spiegato che la misericordia divina, nel perdonare le offese degli uomini, non agisce contro la giustizia bensì al di sopra di essa, concludeva: « Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo » (*Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3, ad. 2).

Convinta di ciò, l'Autorità ecclesiastica si studia di conformare la propria azione, anche nella trattazione delle cause sulla validità del vincolo



matrimoniale, ai principi della giustizia e della misericordia. Essa perciò prende atto, da una parte, delle grandi difficoltà in cui si muovono persone e famiglie coinvolte in situazioni di infelice convivenza coniugale, e riconosce il loro diritto ad essere oggetto di una particolare sollecitudine pastorale. Non dimentica però, dall'altra, il diritto, che pure esse hanno, di non essere ingannate con una sentenza di nullità che sia in contrasto con l'esistenza di un vero matrimonio. Tale ingiusta dichiarazione di nullità matrimoniale non troverebbe alcun legittimo avallo nel ricorso alla carità o alla misericordia. Queste, infatti, non possono prescindere dalle esigenze della verità. Un matrimonio valido, anche se segnato da gravi difficoltà, non potrebbe essere considerato invalido, se non facendo violenza alla verità e minando, in tal modo, l'unico fondamento saldo su cui può reggersi la vita personale, coniugale e sociale. Il giudice pertanto deve sempre guardarsi dal rischio di una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale. Le vie che si discostano dalla giustizia e dalla verità finiscono col contribuire ad allontanare le persone da Dio, ottenendo il risultato opposto a quello che in buona fede si cercava.

6. L'opera invece di difesa di un valido connubio rappresenta *la tutela di un dono irrevocabile di Dio* ai coniugi, ai loro figli, alla Chiesa e alla società civile. Soltanto nel rispetto di questo dono è possibile trovare la felicità eterna e quella sua anticipazione nel tempo, concessa a coloro che, con la grazia di Dio, s'identificano con la sua Volontà, sempre benigna, malgrado possa apparire talvolta esigente. Va allora tenuto presente che il Signore Gesù non ha esitato a parlare di un « giogo », invitandoci a prenderlo e confortandoci con questa misericordiosa assicurazione: « Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero » (Mt 11, 30).

Per di più, quale relevantissima manifestazione della cura pastorale rivolta ai coniugi in difficoltà, va fedelmente applicato il canone 1676, che non è disposizione di valore puramente formale: « Il giudice, prima di accettare la causa ed ogniquale volta intraveda una speranza di buon esito, faccia ricorso ai mezzi pastorali, per indurre i coniugi, se è possibile, a convalidare eventualmente il matrimonio e a ristabilire la convivenza coniugale ».

7. Del carattere pastorale del diritto della Chiesa partecipa anche *il diritto processuale canonico*. Al riguardo, restano quanto mai attuali ed efficaci le parole che vi rivolse Paolo VI nel suo ultimo discorso alla Rota Romana: « Sapete bene che il diritto canonico "qua tale", e per conseguenza il diritto processuale, che ne è parte, nei suoi motivi ispiratori rientra nel piano dell'economia della salvezza, essendo la "salus animarum" la legge suprema della Chiesa » (*Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, ineunte anno iudiciali*, 28 gennaio 1978, in A.A.S., 70 [1978], p. 182).

L'istituzionalizzazione di quello strumento di giustizia che è il processo rappresenta *una progressiva conquista di civiltà e di rispetto della dignità dell'uomo*, cui ha contribuito in modo non irrilevante la stessa Chiesa con



il processo canonico. Ciò facendo, la Chiesa non ha rinnegato la sua missione di carità e di pace, ma ha soltanto disposto un mezzo adeguato per quell'accertamento della verità che è condizione indispensabile della giustizia animata dalla carità, e perciò anche della vera pace. È vero che, se possibile, vanno evitati i processi. Tuttavia, in determinati casi essi sono richiesti dalla legge come la via più idonea per risolvere questioni di grande rilevanza ecclesiale, quali sono, ad esempio, quelle sull'esistenza del matrimonio.

*Il giusto processo* è oggetto di un diritto dei fedeli (cfr. can. 221) e costituisce al contempo *un'esigenza del bene pubblico della Chiesa*. Le norme canoniche processuali, pertanto, vanno osservate da tutti i protagonisti del processo come altrettante manifestazioni di quella giustizia *strumentale* che conduce alla giustizia *sostanziale*.

L'anno scorso ebbi modo di parlarvi del diritto alla difesa nel giudizio canonico e sottolineai il suo immediato rapporto con le esigenze essenziali del contraddittorio processuale (cfr. *Discorso alla Rota Romana*, 26 gennaio 1989, in *L'Osservatore Romano*, 27 gennaio 1989, p. 4). Anche le altre norme specifiche riguardanti le cause matrimoniali possiedono una loro rilevanza giuridico-pastorale. In particolare, vorrei richiamare l'attenzione su quelle concernenti *la competenza dei tribunali ecclesiastici*. Il nuovo Codice, nel canone 1673, ha regolato questa materia, tenendo conto delle luci e delle ombre dell'esperienza più recente, e contemperando una legittima facilitazione dei fori competenti con alcune precise garanzie — che devono essere sempre accuratamente rispettate — per tutelare il contraddittorio a beneficio delle parti e del bene pubblico. L'osservanza di tali garanzie diventa quindi dovere di giustizia e anche di ben inteso senso pastorale.

8. Concludo queste riflessioni su alcuni aspetti del vasto tema dei rapporti tra pastorale e diritto canonico, con l'auspicio — che rivolgo non soltanto a voi, ma a tutti i sacri Pastori — di una sempre più chiara comprensione e più operativa attuazione del valore pastorale del diritto nella Chiesa, per il migliore servizio delle anime. Affidando quest'intenzione all'intercessione della Madonna, *Speculum iustitiae*, vi imparto una speciale Benedizione Apostolica, pegno della costante assistenza divina nel vostro impegnativo lavoro ecclesiale.

**Pagina bianca**

## ATTI DELLA SANTA SEDE

SEGRETERIA DI STATO. **Statuto dell'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica (ULSA)**, 1° gennaio 1989 (AAS 81 (1989), p. 148-155) (*) (**).

ART. 1. (*Istituzione*). — In attuazione della Lettera del Sommo Pontefice al Cardinale Segretario di Stato del 20 novembre 1982, circa il significato del lavoro prestato alla Sede Apostolica, che ne costituisce regola fondamentale insieme al Codice di Diritto Canonico, alle Leggi dello Stato della Città del Vaticano, agli altri Documenti Pontifici, anche futuri, al Regolamento Generale del Personale e ai Regolamenti propri dei singoli organismi, alle disposizioni emanate ed emanande dalle Autorità competenti, è istituito l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica (ULSA).

ART. 2. (*Competenza*). — L'attività dell'Ufficio si riferisce al lavoro, in tutte le sue forme ed applicazioni, prestato alle dipendenze della Curia Romana, dello Stato della Città del Vaticano, della Radio Vaticana e degli Organismi o Enti, esistenti e futuri, anche non aventi sede nello Stato della Città del Vaticano, gestiti amministrativamente, in modo diretto, dalla Sede Apostolica.

---

(*) Vedi su questa *Rivista* il m.p. d'istituzione (p. 323-325) e le Norme di attuazione (p. 351-355).

(**) Come fonte fondamentale d'interpretazione le stesse norme rinviano (cf. Statuto, art. 1) ad una lettera di Giovanni Paolo II al Card. Segretario di Stato datata 20 novembre 1982. Questa lettera esprime la direttrice del Sommo Pontefice per impostare il lavoro svolto presso la Sede Apostolica (specie nella Curia, della cui norma principale — la Costituzione *Pastor Bonus* — forma parte). La lettera costituisce così la norma fondamentale a cui riferirsi per verificare il corretto adeguamento delle norme inferiori alla *mens* del legislatore.

In essa spiccano in modo precipuo tre principi basilari. Il primo, che è a sua volta il fondamento di tutta l'impostazione: è la considerazione del lavoro, che si svolge presso la Santa Sede, come servizio. « Tutte le persone chiamate a svolgerli, partecipano realmente all'unica ed incessante attività della Sede Apostolica, e cioè a quella "sollecitudine per tutte le Chiese" (cf. 2 Cor 11,28) che già dai primi tempi animava il servizio degli Apostoli e che in misura precipua è oggi prerogativa dei successori di San Pietro nella sede romana » (Lettera di Giovanni Paolo II al Card. A. Casaroli, 20 novembre 1982, n. 1).

ART. 3. (*Funzioni*). — L'Ufficio promuove la realizzazione ed il consolidamento della comunità di lavoro indicata nella suddetta Lettera, e a tal fine in particolare, attraverso i suoi organi, anche con interventi diretti presso le singole Amministrazioni, Organismi, Enti:

a) elabora e propone modifiche, integrazioni, interpretazioni autentiche degli atti normativi ed esprime parere su ogni modifica, integrazione, abrogazione, proposta dalle singole Amministrazioni, Organismi, Enti, ai rispettivi Regolamenti particolari in materia di lavoro e di personale;

b) vigila sull'applicazione uniforme del Regolamento generale del personale e dei Regolamenti particolari del personale delle singole Amministrazioni;

c) coordina la gestione del personale svolta dalle singole Amministrazioni, Organismi, Enti, per assicurarne l'unità di indirizzo e favorire la mobilità del personale tra Amministrazioni o ruoli diversi;

d) promuove l'uniformità e il miglioramento, nel quadro delle compatibilità, delle condizioni economiche, assistenziali, e previdenziali del personale;

e) raccoglie, elabora e diffonde, anche attraverso contatti con le Amministrazioni, Organismi, Enti, e con il personale, le informazioni necessarie e utili al perseguimento dei suoi fini istituzionali;

f) predispone ed attua programmi di studio e di ricerca sul lavoro, in collaborazione con le Amministrazioni; promuove, anche attraverso la partecipazione a qualificate iniziative, l'elevazione culturale in materia e l'aggiornamento di metodi, strumenti, professionalità, nonché l'attuazione di piani di formazione e corsi, tenuto conto della natura specifica della Sede Apostolica;

---

Quest'idea ha significative ripercussioni, come la stessa lettera non manca di sottolineare, sulla *natura specifica* dello Stato della Città del Vaticano, che « esiste a conveniente garanzia dell'esercizio della spirituale libertà della Sede Apostolica, e cioè come mezzo per assicurare l'indipendenza reale e visibile della medesima nella sua attività di governo a favore della Chiesa universale, come pure della sua opera pastorale rivolta a tutto il genere umano » (n. 2).

La peculiarità delle risorse della Sede Apostolica offre lo spunto per esaminare il secondo principio, giacché per la maggior parte, dipendono dalle offerte spontanee e sono quindi un segno di solidarietà che impegna allo spirito di parsimonia, a tener conto e a rispettare i fini dei donatori, e, infine, a un atteggiamento di fiducia nella Provvidenza.

In terzo luogo si trova l'adempimento degli indirizzi di giustizia sociale che il Magistero della Chiesa ha difeso sin dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII, in modo particolare in materia di remunerazione del lavoro, tenendo conto delle situazioni delle persone (celibi, sposate, ecc.).

g) promuove la conciliazione, e in mancanza procede alla decisione delle controversie individuali, plurime o collettive, in materia di lavoro; tra le Amministrazioni, Organismi, Enti, ed i loro dipendenti o exdipendenti.

ART. 4. (*Struttura*). — L'Ufficio si articola in:

Presidenza;

Consiglio;

Direzione generale e rispettivi servizi;

Collegio di conciliazione ed arbitrato.

ART. 5. (*Presidenza*). — 1. La Presidenza è composta dal Presidente, nominato dal Santo Padre, e da due Assessori, nominati dal Cardinale Segretario di Stato, di cui uno esperto in diritto del lavoro e l'altro esperto nei problemi del lavoro e del personale, non appartenenti ad Amministrazioni, Organismi o Enti della Sede Apostolica.

2. La Presidenza è organo di governo, in materia di lavoro, con poteri di proposta legislativa e regolamentare e di indirizzo e coordinamento dell'attività sia dell'Ufficio sia delle Amministrazioni, Organismi, Enti.

3. Nelle materie di cui al comma precedente il Presidente agisce sentito il parere degli Assessori.

ART. 6. (*Presidente*). — Il Presidente:

a) rappresenta l'Ufficio in ogni sede;

b) convoca e presiede le riunioni della Presidenza e del Consiglio;

c) indirizza, attraverso il Direttore generale, l'attività dei servizi;

d) vigila, con l'ausilio del Direttore generale, sull'osservanza delle normative;

---

Come punto saliente di questo Magistero si trova l'Enciclica *Laborem Exercens*, più volte citata nelle stesse norme, ed anche nella lettera del 20 novembre 1982 (questa lettera è stata scritta proprio nell'anniversario dell'enciclica). Come punto centrale di queste indicazioni si trovano « le esigenze di giustizia e di equità dettate dall'autentico rispetto della dignità della persona di ciascun collaboratore » (*motu proprio* che istituisce l'ULSA, 1 gennaio 1989). Conseguenza evidente è la necessità di una giusta remunerazione, tenendo conto delle diverse situazioni in cui versano le persone.

L'idea riassuntiva di questi principi consisterebbe nella trasformazione della comunità di lavoro di tutti quelli che svolgono un servizio presso la Sede Apostolica, in una comunità di persone. Questa è quella « particolare comunità », che la stessa lettera indica nel suo primo numero. L'insieme delle idee che abbiamo enucleato, ci portano a considerare che non si possono giudicare le norme sul lavoro della Sede Apostolica con le sole categorie del diritto civile del lavoro, ma che si è an-

e) coordina, con il Direttore generale, l'attività di gestione del personale delle singole Amministrazioni;

f) presenta alle Autorità competenti le proposte dell'Ufficio in materia di normativa del lavoro;

g) rende pubbliche le deliberazioni degli organismi collegiali e trasmette i provvedimenti delle superiori Autorità in materia di lavoro.

ART. 7. (*Consiglio*). — 1. Il Consiglio, presieduto dal Presidente, è composto dai due Assessori, da un altro esperto nominato dal Cardinale Segretario di Stato, da un rappresentante dell'APSA, uno del Governatorato dello S.C.V., uno della Radio Vaticana, e da quattro membri del personale di cui un ecclesiastico, un religioso o una religiosa e due laici, nominati dal Cardinale Segretario di Stato, previa consultazione del personale.

2. In caso di cessazione o decadenza, anche per assenza ingiustificata a tre sedute consecutive o per perdita della qualità che ha determinato la nomina, si procede negli stessi modi alla sostituzione dei componenti il Consiglio, per il periodo di tempo rimanente del mandato.

3. Il Consiglio dura in carica cinque anni. Le procedure di designazione devono essere avviate tre mesi prima della scadenza.

4. Il Consiglio deve essere convocato almeno quattro volte l'anno ed ogni volta che la Presidenza lo giudica necessario o che sei componenti del Consiglio lo richiedano.

5. La convocazione è fatta mediante lettera raccomandata, contenente l'ordine del giorno, almeno dieci giorni prima della adunanza.

6. L'ordine del giorno è stabilito dal Presidente che vi include anche gli argomenti eventualmente proposti da almeno sei componenti.

---

dato volutamente più in là, con l'intenzione di istituire una normativa che, tenendo conto della dignità delle persone, tenga anche conto delle peculiarità del lavoro svolto; due esigenze che secondo le norme non soltanto si possono armonizzare, ma che si aiutano a vicenda.

Dal punto di vista giuridico la qualificazione delle tre norme ora pubblicate, offre una gerarchia molto chiara. Quella che occupa la posizione superiore è la Lettera apostolica, che in forma di *motu proprio* istituisce l'Ufficio, norma che va firmata dallo stesso Romano Pontefice. Questa è l'unica norma non *ad experimentum*. In questo modo le altre norme devono adeguarsi alle sue disposizioni. Subito dopo si trova lo Statuto dell'Ufficio; norma approvata dal Sommo Pontefice *ad experimentum* per un quinquennio, nello stesso *motu proprio*. Queste due norme sono state pubblicate insieme (L'Osservatore Romano, 26 gennaio 1989) e sono datate 1 gennaio 1989. Infine, al terzo posto, si trovano le norme d'attuazione degli articoli 10 e 11 dello Statuto, promulgate in data 8 dicembre 1989.



7. Il Consiglio delibera con la presenza della maggioranza dei suoi componenti e a maggioranza assoluta dei presenti. A parità di voti spetta al Presidente la decisione finale.

8. I verbali di tutte le sedute devono essere trasmessi al Cardinale Segretario di Stato.

9. Il Consiglio è organo di consulenza e di elaborazione della normativa in materia di lavoro e può essere investito delle funzioni di conciliazione delle controversie collettive o plurime.

10. La Presidenza tiene informato il Consiglio, e ne promuove il parere, sullo stato dei problemi e delle iniziative nelle materie di cui all'art. 3, con particolare riferimento:

a) all'organizzazione razionale del lavoro e all'integrazione del personale;

b) alla crescita professionale e al migliore impiego del personale, anche tramite corsi formativi e mobilità interna ed esterna;

c) all'evoluzione delle discipline regolamentari, e in genere della normativa sul lavoro, tenuto conto delle aspettative del personale, degli obiettivi da realizzare, delle compatibilità generali.

ART. 8. (*Commissioni ad hoc*). — 1. Il Consiglio può affidare la disamina di determinati problemi a Commissioni referenti ad hoc, delle quali possono essere chiamati a far parte rappresentanti delle Amministrazioni, Organismi o Enti e del personale, nonché esperti esterni.

2. Le Commissioni devono riferire nel termine fissato dal Consiglio, formulando, ove ne siano in grado, proposte su cui il Consiglio delibera.

3. I componenti delle Commissioni sono nominati dal Presidente che ne stabilisce le modalità di lavoro.

Alla Lettera del 20 novembre 1982 si possono aggiungere, per tracciare il quadro dove s'inseriscono le norme sull'Ufficio del Lavoro, il CIC, le Leggi dello Stato della Città del Vaticano, gli altri Documenti Pontifici, anche futuri, il Regolamento generale del Personale e i Regolamenti propri dei singoli organismi e, infine, le disposizioni emanate e da emanare dalle Autorità competenti (tutte queste norme vengono elencate negli Statuti, art. 1). Questo sarebbe dunque il quadro dove si sviluppa l'insieme della legislazione del lavoro della Santa Sede.

Secondo le norme apparse — includendo la Costituzione *Pastor Bonus* —, si può dire che l'ULSA è un organismo la cui competenza è determinata soltanto dalla materia (l'attività dell'ufficio si riferisce al lavoro in tutte le sue forme ed applicazioni, art. 2 dello Statuto), e soggetto alle norme sopra elencate. È dunque un organismo autonomo, nel senso che non si è stabilita dipendenza organica con altri organismi. Questo aspetto sottolinea, a nostro parere, l'indipendenza auspicata dal suo ruolo di mediazione nel lavoro in generale e di composizione di possibili liti sorte in questo ambito.

ART. 9. (*Direzione Generale e rispettivi servizi*). — 1. Il Direttore Generale è nominato dal Cardinale Segretario di Stato, dura in carica cinque anni e può essere rinnovato.

2. L'incarico di Direttore Generale non può essere ricoperto da persona che rivesta o abbia rivestito compiti dirigenziali in una Amministrazione, Organismo, Ente della Sede Apostolica.

3. Il Direttore Generale:

a) è il capo dei Servizi, dei quali propone alla Presidenza la composizione;

b) partecipa con voto consultivo e funzioni di Segretario alle adunanze del Consiglio e della Presidenza;

c) collabora strettamente con il Presidente nella programmazione delle adunanze del Consiglio e della Presidenza e nella preparazione dei provvedimenti di cui cura l'esecuzione;

d) assicura il costante collegamento tra l'Ufficio e le Amministrazioni;

e) tiene i rapporti con le rappresentanze del personale;

f) cura lo studio e l'istruttoria delle proposte di evoluzione della normativa;

g) predispone i programmi di formazione del personale ed attua politiche di formazione e mobilità secondo le direttive del Consiglio e della Presidenza.

ART. 10. (*Controversie*). — 1. Le controversie di lavoro, sia individuali che plurime o collettive, troveranno soluzione attraverso le for-

---

È importante sottolineare l'inserimento dell'USLA nella costituzione *Pastor Bonus*, dove appare fra le norme generali (art. 36, dopo tre articoli che caratterizzano l'attività della curia, ispirati pure alla Lettera del 20 novembre 1982). Questo inserimento ci porta a dire che l'USLA è un organismo autonomo della curia cui vengono pure attribuite competenze nel governatorato della Città del Vaticano. L'articolo 36 della *Pastor Bonus*, si riferisce soltanto alla competenza dell'Ufficio sul lavoro fatto in curia; ma l'organismo ha pure competenze in altre istituzioni: Stato della Città del Vaticano, Radio Vaticana, e negli Organismi o Enti, esistenti o futuri, anche non aventi sede nello Stato della Città del Vaticano, gestiti amministrativamente, in modo diretto dalla Sede Apostolica (cf. art. 2 dello Statuto); in questo modo l'organismo possiede ampie competenze, fino a diventare piuttosto vaghe.

Tenendo conto delle norme apparse, specie quella ispiratrice, la funzione principale dell'USLA è « la realizzazione ed il consolidamento della comunità del lavoro » della Sede Apostolica (Statuto, art. 3). Dall'esame delle sue funzioni spicca l'idea che non si è voluto creare un semplice tribunale del lavoro, ma un organismo attivo in ambito lavora-

me di conciliazione di cui appresso e, in caso di fallita conciliazione, attraverso l'esame e la decisione del Collegio di conciliazione e arbitrato.

2. Chiunque ritenga che un suo diritto o interesse in materia di lavoro sia leso da un provvedimento amministrativo, salvo che si tratti di un provvedimento del Santo Padre o da Lui specificamente approvato, può, entro dieci giorni dalla notifica o comunicazione, ovvero, in sua mancanza, dall'effettiva conoscenza del provvedimento o dalla scadenza del termine di cui al comma successivo, proporre ricorso per violazione di legge o di regolamento.

3. Si considera provvedimento amministrativo anche il silenzio-rigetto dell'Amministrazione; quando la stessa non adotti alcuna decisione entro 90 giorni dal ricevimento della domanda dell'interessato.

4. Il ricorso deve contenere, a pena di inammissibilità, l'indicazione delle parti e del provvedimento impugnato, l'esposizione dei fatti e la specificazione dei motivi di impugnativa, la determinazione dell'oggetto della domanda, l'indicazione delle prove su cui questa si fonda.

5. Il ricorso è presentato al Direttore Generale, il quale convoca le parti dinanzi a sé per il tentativo di conciliazione.

6. In caso di controversia collettiva o plurima il Direttore Generale può, con l'autorizzazione del Presidente, rimettere il tentativo di conciliazione al Consiglio.

7. Il ricorrente deve comparire di persona e può farsi assistere da persona scelta nell'ambito degli Organismi Vaticani.

8. Il provvedimento di conciliazione deve, in ogni caso, essere definito entro 100 giorni dalla data di presentazione del ricorso.

9. Se il tentativo di conciliazione riesce, se ne redige verbale che costituisce titolo esecutivo. In difetto, gli atti e i documenti depositati

---

tivo, con funzioni non soltanto di prevenzione — il che sarebbe già andare più in là di un tribunale — ma anche positive, dirette a mettere in atto le idee sviluppate dal Pontefice nella Lettera del 20 novembre 1982. Alcune di queste funzioni sono: normativa del lavoro e applicazione uniforme dei regolamenti, la politica del personale: formazione, promozione, trasferimenti, come pure le situazioni sociali: condizioni economiche, assistenziali, ecc.; esistono anche funzioni che riguardano il lavoro in se stesso: aggiornamento dei metodi, professionalità, ecc. Vedendo queste funzioni non si può neanche affermare che l'ULSA sia un ufficio del personale, perché non rientra nelle sue funzioni l'assunzione del personale.

In settimo posto fra le funzioni (cf. art. 3 dello Statuto) appare la promozione della conciliazione delle controversie sorte in ambito lavorativo e, in mancanza della conciliazione, la sua decisione (cf. art. 3, g) dello Statuto). In primo luogo, dunque, data la natura della Sede Apostolica, le norme auspicano la conciliazione; ciò significa che in questa

dalle parti unitamente al verbale, vengono trasmessi al Collegio di conciliazione e arbitrato.

10. Ogni diritto derivante dal rapporto di lavoro si prescrive nel termine di cinque anni, con decorrenza dal giorno in cui può essere fatto valere.

11. Sono escluse dal ricorso le materie di competenza dell'Autorità giudiziaria e della Commissione Disciplinare della Corte Romana.

ART. 11. (*Collegio di conciliazione e arbitrato*). — 1. Il Collegio di conciliazione e arbitrato è composto da tre Membri nominati dal Cardinale Segretario di Stato, il quale sceglie tra questi il Presidente.

2. I Membri del Collegio devono eccellere per preparazione giuridica, prudenza, ed equanimità.

Essi durano in carica cinque anni e possono essere rinnovati.

3. Qualora ne ravvisi l'opportunità, il Cardinale Segretario di Stato può istituire, ad actum o a tempo determinato, altre Sezioni del Collegio, ricorrendo a persone anch'esse provviste delle qualità di cui al n. 2, ed eventualmente di competenza specializzata, sotto la presidenza del Presidente o di uno dei Membri del Collegio.

4. Il Collegio è investito della controversia a seguito di nuova istanza del ricorrente, da presentarsi al Direttore Generale entro 20 giorni dalla comunicazione al ricorrente del verbale di non riuscita del tentativo di conciliazione o dalla scadenza del termine di cui all'art. 10, comma 8.

5. Nella trattazione dei ricorsi ad esso sottoposti, il Collegio procede secondo le norme seguenti:

a) il Presidente del Collegio fissa l'udienza per la comparizione delle parti e dispone la trasmissione del ricorso originario e dell'istanza di cui al comma precedente, almeno 30 giorni prima, all'Amministrazione, la quale può presentare le sue deduzioni ed eventuali prove fino a 10 giorni prima della stessa udienza;

b) sono applicabili al Collegio le disposizioni del Codice di Procedura Civile Vaticano relative alla incompatibilità ed alla ricsuzione del giudice, alle ferie giudiziarie, alla forma della sentenza, alla rappresentanza e difesa delle parti, alla revocazione ed alla querela di nullità;

c) all'udienza il ricorrente deve comparire di persona e l'Amministrazione deve essere rappresentata da persona a conoscenza dei fatti e autorizzata a conciliare; in caso di controversie collettive o plurime i ricorrenti

---

materia la principale funzione dell'Ufficio è quella dell'arbitrato. Comunque sono disponibili i mezzi (il Collegio di conciliazione e arbitrato) per risolvere i conflitti in cui non sia stato possibile arrivare ad una intesa.

In ogni caso la funzione dell'Ufficio ha compiti ben più vasti e non si limita affatto alle possibili controversie del lavoro.

*Antonio Esquivias*

devono comparire attraverso una rappresentanza composta da non più di tre di loro;

d) in udienza il Collegio tenta nuovamente la conciliazione, per la quale si osserva l'art. 10, comma 9, e in caso di esito negativo procede all'interrogatorio libero delle parti;

e) nella stessa o, se necessario, in successiva udienza, il Collegio procede all'assunzione di eventuali mezzi di prova, anche disposti d'ufficio, e, una volta matura la causa, invia, le parti alla discussione finale riservandosi la decisione, che, salvo giusti motivi di proroga, deve pronunciare entro 120 giorni dalla istanza;

f) il Collegio, con ordinanza motivata, risolve tutte le questioni pregiudiziali o incidentali necessarie per decidere sulle domande avanzate nel ricorso;

g) quando vi sia pericolo di gravi ed irreparabili danni, il Collegio, su istanza di parte, può, con ordinanza non impugnabile, sospendere in tutto o in parte l'esecuzione del provvedimento impugnato, ovvero assumere i provvedimenti necessari ad assicurare gli effetti della decisione;

h) in caso di accoglimento del ricorso il Collegio annulla, in tutto o in parte, il provvedimento impugnato e decide sui diritti soggettivi dedotti in giudizio;

i) le decisioni del Collegio, adeguatamente motivate in fatto e in diritto, sono comunicate alle parti interessate e non sono appellabili.

ART. 12. (*Decorrenza ed efficacia della normativa*). — 1. Il presente Statuto, approvato ad experimentum per un periodo di cinque anni, andrà in vigore a decorrere dal 1° marzo 1989.

2. Con l'entrata in vigore della presente normativa sono abrogate tutte le precedenti disposizioni, contrarie o incompatibili in materia di lavoro.

**SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA. Declaratio de foro plerarumque probationum**, 27 aprile 1989 (AAS 81 (1989), p. 892-894).

Rev.mus N., Vicarius iudicialis Fori N., huc transmisit exemplar litterarum quas die 30 Decembris 1988 ad Rev.dum N., Vicarium iudicalem adiunctum Fori regionalis N., circa interpretationem can. 1673, 4°, dedit.

**SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL**

Vi can. 1445, § 3, 1°;

Considerato voto Rev.mi Promotoris Iustitiae Substituti, atque auditis duobus Rev.mis Votantibus;

Re sedulo perpensa in Congressu, die 27 Aprilis 1989, coram infra-scripto Cardinali Praefecto habito, ad rem *declarat*:

1. In primis animadvertendum est tribunal loci in quo de facto colligendae sunt pleraeque probationes, non esse forum iure competens, nisi reapse verificentur conditiones de quibus in can. 1673, 4°, seu nisi « accedat consensus Vicarii iudicialis domicilii partis conventae, qui prius ipsam interroget, num quid excipiendum habeat ».

Hisce conditionibus nondum impletis, Tribunal, licet revera plerarumque probationum, legitime procedere non potest (cf. can. 127, § 2), v.g. ad alias partes in iudicium vocandas, ad dubia concordanda, etc.

Positive constare debet de concessione consensus Vicarii iudicialis partis conventae, quae concessio praesumi nequit v.g. ob defectum responsionis ex parte eiusdem Vicarii iudicialis intra terminos, ab illo qui consensum petiit, statutos.

2. Forum plerarumque probationum per se considerari nequit forum ubi tantum testes a sola parte actrice inducti habentur; ad rem considerandae sunt probationes, quae tum a parte conventa afferri possunt, tum denique ex officio colligendae sunt.

Neque huiusmodi forum habendum est illud in cuius iurisdictionis ambitu colligi possunt *aliquae* probationes, nam agi debet de tribunali illius loci in quo de facto colligendae sunt *pleraeque* probationes.

Hoc in ordine considerari debet non tantum *numerus*, sed etiam *pondus* probationum. Cum in causis nullitatis matrimonii investigatio veritatis requiratur peculiariter diligens (cf. IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Rotam Romanam*, diei 26 Ianuarii 1989, n. 8), tribunal hisce in causis numquam praescindere potest a probationibus maioris momenti, quae directe tempus immediate ante et post matrimonium initum respiciunt. Quam ob rem, si partes in aliqua dioecesi sese cognoverunt, matrimonium contraxerunt et deinde per annos convixerunt, difficulter tribunal alius dioecesis haberi potest forum « loci in quo de facto colligendae sunt pleraeque probationes » (can. 1673, 4°).

Aliquod tribunal, tandem, haberi nequit forum de quo in can. 1673, 4°, eo quod maior pars probationum in eius Natione invenitur, sed agi debet de foro « loci, in quo de facto colligendae sunt pleraeque probationes ».

3. In determinando quinam sit Vicarius iudicialis domicilii partis conventae, prae oculis habenda est responsio Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando, diei 28 Februarii 1986 ad can. 1673, 3° (AAS 78 [1986] 1323), nam eadem locutio, de qua in responsione, habetur etiam in can. 1673, 4°.

4. Omnes « quorum consensus requiritur, obligatione tenentur sententiam suam sincere profitendi » (can. 127, § 3). Vicarius proinde iudicialis domicilii partis conventae attente perpendere debet circumstantias casus, antequam secundum propriam conscientiam consensum, de quo in can. 1673, 4°, praestet vel minus. Quam ob rem etiam iure gaudet primum accipiendi vel colligendi omnes necessarias ad rem notitias, ut cum debita cognitione rei sententiam sibi efformare valeat. Quae cognitio rei



insuper requiritur ut partem conventam rite interrogare possit. Eiusdem igitur Vicarii iudicialis instantia, qua tales notitiae exquiruntur, considerari nequit tamquam signum diffidentiae in illum qui petiit consensum, de quo in can. 1673, 4°, sed e contra omnino legitima habenda est.

Vicarius iudicialis domicilii partis conventae, in ordine ad consensum praestandum vel minus, praesertim perpendere debet difficultates partis conventae sese defendendi coram illo tribunali, v.g. ob diversitatem linguae, magnam distantiam, etc. Ius defensionis non tantum requirit ut audiatur pars, verum etiam ut ipsa, si velit, de facto petitiones, probationes et deductiones sive ab altera parte sive ex officio allatas cognoscere et iisdem apte contradicere possit (cf. IOANNES PAULUS II, *Alloc. cit.*, n. 3).

Quapropter Vicarius iudicialis domicilii partis conventae numquam omittere potest debitam considerationem rationum ob quas pars conventa sese opponit.

Quibus expositis patet cur pars conventa prius interroganda sit « num quid excipiendum habeat » a Vicario iudiciali sui domicilii, non autem a Vicario iudiciali illius Tribunalis, quod asseritur esse forum plerarumque probationum.

Per se ad tribunal quod aditur tamquam forum plerarumque probationum pertinet videre utrum reapse sit huiusmodi forum, necne. Attamen, Vicario iudiciali partis conventae consensum, de quo in can. 1673, 4°, dare non licet, si eidem apparet in casu non agi de foro loci in quo de facto colligendae sunt pleraeque probationes.

5. Obligatio demum Vicarii iudicialis partis conventae eandem prius interrogandi « num quid excipiendum habeat », natura sua secumfert ius partis conventae petendi et obtinendi debitas ad rem notitias, v.g. circa caput nullitatis adductum, probationes propositas, etc.

*Achilles Card. Silvestrini, Praefectus  
Zenon Grocholewski, a Secretis*

**SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA. Declaratio de foro competentis in causa nullitatis matrimonii, post sententiam negativam in prima instantia latam, 3 giugno 1989 (AAS 81 (1989), p. 988-990).**

1. Rev.mus Vicarius iudicialis N., attento quod, post sententiam negativam in causa nullitatis matrimonii a suo Foro latam, alia tribuna-  
lia non semel parata inveniuntur ad eandem causam denuo in prima instantia pertractandam, Pontificiae Commissioni Codici Iuris Canonici authentice interpretando die 7 Novembris 1988, de consensu proprii Episcopi dioecesiani, ad rem hoc proposuit quaesitum:

« Sententia negativa circa nullitatem matrimonii ab uno tribunali in primo iurisdictionis gradu lata, potestne aliud tribunal, quod vi can.

1673 sese aequae competens censet ad causam pertractandam, eandem novo examini in prima instantia subicere? ».

Praefata Pontificia Commissio, animadverso quod quaestio « coinvolge un problema generale di disciplina dei tribunali ecclesiastici, più che di interpretazione di una norma del Codice di Diritto Canonico », rem die 29 Novembris 1988 pro competentia huic Signaturae Apostolicae transmisit.

#### SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL

##### 2. Praemisso quod:

— eadem causa habetur, si agitur de eodem petito inter easdem partes et ex eadem causa petendi (cf. can. 1641, 1°);

— in casu proposito non amplius dantur alia tribunalia vi can. 1673 fortasse in primo gradu aequae competentia, eo quod prima instantia per pronuntiationem sententiae definitivae finem habuit;

3. Considerato quod, stante sententia definitiva in prima instantia lata (id est, nisi ipsa in causa nullitatis matrimonii nulla declarata sit):

— partes nequeunt eandem litem iterum coram eodem vel coram alio tribunali primi iurisdictionis gradus introducere, etenim: « ne bis in idem »;

— ulterius examen de merito eiusdem causae consequenter pertinet ad tribunal appellationis illius fori, quod rem in primo gradu definit (cf. cann. 1438-1439; 1444, § 1, 1°; 1632);

4. Perspecto quod tribunal appellationis eandem causam non solum pertractari debet post sententiam affirmativam in primo gradu latam (cf. can. 1682), verum etiam post sententiam negativam in eodem gradu latam sive in casu appellationis (cf. cann. 1628-1640) sive quando, appellatione omissa, deserta, perempta vel eidem renuntiato, ab eo cuius interest novum eiusdem causae examen petitur (cf. can. 1643),

et attento quod in hoc ultimo casu nova et gravia argumenta non requiruntur, nam can. 1644 haec tantum exigit si duplex sententia conformis in causa de statu personarum lata sit, quod in casu non verificatur;

5. Cum ad normam can. 1440 incompetencia iudicis sit absoluta, si competentia ratione gradus non servetur,

et perspectis ad rem praesertim cann. 1461 atque 1620, 1°;

visis etiam cann. 1459, § 1; 1626 et 1654, § 2;

6. Re mature perpensa;

Attento quod hoc Supremum Forum etiam de aliis huiusmodi casibus certius factum est;

Audito Rev.mo Promotore Iustitiae;

Vi can. 1445, § 3, 1°;

7. In Congressu die 3 Iunii 1989, coram infrascripto Cardinali Praefecto habito, ad rem *declarat*:

a) Eadem causa nullitatis matrimonii, postquam lata fuit sententia definitiva — etiamsi negativa —, iterum in eadem instantia pertractari nequit, nisi forte agatur de querela nullitatis;

b) Si idem vel aliud tribunal id nihilominus attentat, eius incompetencia absoluta vel ab iis quorum interest excipienda est vel ex officio a iudice declaranda, et nova sententia forte lata insanabiliter nulla habenda est, neque umquam executioni mandari potest;

c) Videre de merito huiusmodi causae nullitatis matrimonii, sive in casu appellationis sive in casu novae eiusdem propositionis, ad solum tribunal appellationis pertinet illius fori quod eam in primo gradu definivit.

*Achilles, Card. Silvestrini, Praefectus  
Zenon Grocholewski, a Secretis*

TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA. **Indirizzo di omaggio rivolto al Santo Padre dal Decano**, 18 gennaio 1990 (*L'Osservatore Romano*, 19 gennaio 1990, p. 5).

Beatissimo Padre,

Un'affrettata lettura di un testo legislativo del vigente Codice di Diritto Canonico, potrebbe indurre a ritenere che nell'amministrazione della giustizia ecclesiastica possano aversi giudicati più o meno benevoli, più o meno acquiescenti comunque alle attese delle parti.

Non sono poi mancate nel passato e si diffondono talora anche al presente voci o affermazioni, avvallate e giustificate da una non bene intesa esigenza pastorale, secondo le quali si potrebbe ipotizzare che i Tribunali della Chiesa abbiano potestà di giudicare con una facile discrezionalità, che consentirebbe di avere sentenze o decisioni più accettabili dalla mentalità lassista della società contemporanea.

L'incontro di oggi con la Santità Vostra, che onora e solennizza la inaugurazione del nuovo anno giudiziario della Rota Romana mi offre l'opportunità di soffermarmi brevemente su tale argomento che tocca alla radice il nostro stesso ufficio di giudici confidatoci da Voi e in Vostro nome esercitato: ma il pensiero non può al contempo non essere rivolto a quanti in tutti i Tribunali della Chiesa sono chiamati al delicatissimo compito di giudicare, specificatamente nelle cause di nullità di matrimonio.

Pur costituendo, per esplicita norma del Legislatore canonico (cfr. can. 19), la giurisprudenza della Rota Romana una delle fonti suppletorie ove si manifestino lacune della legge e pur avendo in passato non raramente assolto questo fondamentale compito nell'ordinamento ecclesiale, tuttavia è indubitato che il giudice ecclesiastico, a qualunque grado di giurisdizione egli appartenga, non è chiamato, non è autorizzato a fungere da legislatore, essendo egli unicamente interprete autentico della legge, ma solo per il singolo caso e cioè per persone o cose toccate dalla sentenza giudiziaria rispettiva (cfr. can. 16 § 3).

Memori quindi siamo delle sapientissime parole pronunciate e a noi rivolte dal Vostro Predecessore, Papa Paolo VI: « giudici ... voi siete — Egli così ci ricordava —, dell'operare altrui, ma non giudici della legge, che a voi solo è consegnata per la sua razionale e normale applicazione » (allocuzione del 31 gennaio 1974).

A ciò, del resto, fondamentalmente induce, se lo consideriamo con vigile attenzione, lo stesso oggetto della funzione del canonista in genere e del giudice in specie — *ius* dicere o *iurisdictio* —, che altra finalità non può avere se non quella di determinare il diritto nel Popolo di Dio. Ma ciò presuppone che innanzi tutto sia ben chiaro il concetto di diritto, perché altrimenti tale funzione risulterebbe soltanto gravemente confusa e distorta essenzialmente nei suoi termini costitutivi, nei suoi limiti, nel suo contenuto.

Lo *ius* di fatto serve per designare l'oggetto della funzione del giurista nell'ambito comunitario in cui egli opera; ma affermare o determinare il diritto significa determinare ciò che è giusto; per il canonista, dire o determinare lo *iustum* nel contesto del Popolo di Dio. Nel determinare lo *iustum* il giudice non solo tende alla giustizia, ma nell'alterità, parità e reciprocità delle persone, la realizza, esercitando la specifica virtù del giurista la *iurisprudentia*, cioè secondo la definizione di Ulpiano « *divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia* » (D. I, 1, 10), vale a dire un sapere pratico.

Giustizia è dare a ciascuno il suo: già la sapienza romana definiva la giustizia come « *ius suum cuique tribuere* » o semplicemente « *suum cuique tribuere* »; espressioni queste non di diverso contenuto ma di sinonimo significato, poiché il diritto di ciascuno è la cosa che a ciascuno appartiene, il *suum*.

Donde l'essere dovuta una cosa è la caratteristica primaria dello *ius*: e quindi la giustizia non consiste nel dare ad uno una cosa perché questa sia e divenga sua, non consiste nel far sì che una cosa sia propria di qualcuno. Ma consiste nel dare a ciascuno il suo: ed in tal modo il diritto preesiste alla giustizia. E il giudice nell'amministrare la giustizia mette in atto la « *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* » (D. I, 1, 10): volontà *constans* perché abituale inclinazione dell'animo, *perpetua* perché sempre ed in ogni caso intende riconoscere il diritto proprio di ciascuno.

Ho voluto richiamare questi principi basilari a noi Giudici del Tribunale Apostolico della Rota Romana e a tutti coloro che amministrano la giustizia nei Tribunali della Chiesa, perché mi pare che da essi discendono sulla nostra specifica attività conseguenze molto significative sia sul piano strettamente processuale che su quello sostantivo.

Sul primo è proprio il dettato canonico a darci una norma ben precisa, laddove riconosce a chiunque, battezzato e non battezzato, il diritto ad agire nel foro ecclesiastico (cfr. can. 1476); e specificatamente a tutti i coniugi l'abilità ad accusare la nullità del proprio ma-

trimonio (can. 1674), in ciò innovando la legge del Codice abrogato (cfr. can. 1971 § 1, 1 CIC/1917). Il quale diritto implica evidentemente e conseguentemente sia, lo svolgimento regolare e sollecito del processo sia infine la pronuncia della sentenza definitiva.

Il che porta necessariamente a riflettere sull'altra conseguenza, quella strettamente sostantiva e cioè di merito.

Dare a ciascuno il suo altro non può concretamente ed operativamente significare che pronunciare unicamente secondo verità (come essa è acquisita attraverso gli atti di causa) e giustizia (in conformità della legge canonica). Parlare conseguentemente di giudicati benevoli o umanitari, ovvero per conto di giudicati severi o moralistici, altro non significherebbe che ledere la giustizia e la verità, e quindi si finirebbe per negare alle persone, alle parti quello che loro spetta come proprio diritto, come *suum*.

Per restare tuttavia nel campo specifico delle cause di nullità di matrimonio, affermare o negare la validità di un vincolo contratto può unicamente dipendere dall'avere o meno i coniugi un tale diritto, e non invece dalla pretesa di attribuire o sottrarre arbitrariamente alle parti un qualcosa che loro appartiene, il loro *suum*.

Tutto ciò naturalmente presuppone aver prima operato con saggezza, con prudenza, con coscienza sui due fronti sui quali si muove il quotidiano impegno di ogni giudice, che tale ufficio riveste nei tribunali ecclesiastici.

Non si può infatti non esigere dapprima che egli abbia acquisito una approfondita conoscenza della legge canonica, così come questa è interpretata e applicata dalla comune dottrina e comprovata da una consolidata giurisprudenza: ingiustizia è non soltanto negare a qualcuno ciò che gli è dovuto, ma anche l'attribuirgli ciò che la legge non gli riconosce.

Ma è certamente sull'altro fronte, quello della sempre più appropriata conoscenza dell'uomo, dove il giudice ecclesiastico deve muovere i suoi passi con chiara visione di ciò che una sana antropologia rischiarata cioè anche dalla luce della rivelazione cristiana, dice con sicurezza sull'uomo, sulla sua misteriosa complessa composizione, sul suo mondo interiore, sulla sua più profonda natura. Soltanto così si potrà giudicare con prudenza dei suoi atti e delle sue responsabilità.

Nel generale contesto di quanto ho già esposto abbiamo pensato di servirci anche dei mezzi tecnici moderni. Pertanto oltre la computerizzazione già in atto, è in via di realizzazione un disco ottico che conterrà tutta la giurisprudenza rotale di merito e di rito, certamente utile nell'attività giudiziale universale.

Arduo è dunque il compito affidato alle nostre deboli forze: perciò, Padre Santo, dopo aver invocato, nell'inaugurare l'anno giudiziario, l'assistenza dello Spirito di Verità sul nostro quotidiano lavoro, attendiamo ora la Vostra parola di luce e di conforto, insieme con la Vostra paterna Benedizione che filialmente su tutti noi imploriamo.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, **Risposte del 24 gennaio 1989** (AAS 81 (1989), p. 991).

Patres Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando propositis in plenario coetu diei 24 ianuarii 1989 dubiis, quae sequuntur, respondendum esse censuerunt ut infra:

I (*)

D. Utrum praesidis electio imponatur in canonicorum capitulis vi can. 509, § 1.

R. *Negative.*

(*) Questa risposta del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi (CPI) arriva proprio nel momento in cui i capitoli dei canonici stanno rielaborando i loro statuti, secondo quanto stabilito dal can. 505 ⁽¹⁾ per adeguarli alla nuova disciplina codiciale. Questa, com'è noto, ha profondamente mutato il ruolo dei capitoli, mettendo in atto le richieste fatte dal Concilio Vaticano II ⁽²⁾.

Le caratteristiche più importanti di questa riforma sono, da un lato la riduzione delle funzioni dei capitoli delle cattedrali riguardanti il governo della diocesi, a vantaggio degli altri collegi diocesani: consiglio presbiterale e collegio dei consultori, creati appunto per aiutare il Vescovo nello svolgimento del suo ministero, dall'altro la notevole semplificazione della disciplina universale sui capitoli, ridotta oggi a 8 canoni mentre il CIC 1917 ne comprendeva ben 32, rinviando agli statuti di ogni capitolo la definizione di molti aspetti che prima erano regolamentati dal diritto universale.

Nel can. 397 del CIC 1917, la nomina del presidente veniva fatta secondo quanto stabilito negli statuti capitolari e, se in questi non si fosse provveduto, doveva presiedere il capitolo il membro più degno secondo le regole della precedenza, definite nel can. 408 ⁽³⁾.

Il Codice vigente si riferisce al presidente del capitolo in due occasioni. La prima nel can. 507 § 1, ove si chiede che « vi sia fra i canonici chi presieda il capitolo »; la seconda nel can. 509 § 1, secondo cui spetta al Vescovo diocesano conferire i singoli canonicati nonché « confer-

⁽¹⁾ Vid. I VESCOVI DELLE MARCHE, *Schema per la revisione degli statuti dei Capitoli cattedrali*, in *L'Amico del clero*, 66 (1984), p. 517 s.

⁽²⁾ Cfr. CD, 27; SC, 95; PO, 7; M.P., *Eccelsiae Sanctae*, 17. Si veda anche P. WESEMANN, *Domkapitel nach dem II. Vatikanum Abschaffung oder Reform*, in *Investigationes Theologico-canonicae (in onore de W. Bertrams)*, Roma, 1978, p. 501-531.

⁽³⁾ Sui capitoli nella normativa del CIC 1917, vid. S. ALONSO MORÁN, *Comentarios ai can. 391-422*, in *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, I, Madrid, 1963, p. 687-717; I. CHELODI, *Ius canonicum de personis*, 4^a ed. a cura di P. CIROTTI, Vicenza, 1957; T. MUNIZ, *Derecho capitular*, Sevilla, 1925.



## II (**)

D. Utrum sub verbis can. 1263 « personis iuridicis publicis suo regimini subiectis » comprehendantur quoque scholae externae insitutorum religiosorum iuris pontificii.

mare colui che è stato eletto dal capitolo stesso per presiederlo ». Tuttavia non si fa mai diretta menzione del modo in cui vada designato il presidente.

La dottrina ha articolato queste due norme in modo non unanime, mettendo così in evidenza il problema interpretativo sottostante. Certi autori, muovendo dal brano citato del can. 509, hanno concluso che il Codice stabilisce l'elezione come sistema di provvisione della presidenza del capitolo, insieme alla conferma del Vescovo ⁽⁴⁾. Altri autori invece, considerando che nel can. 507 § 1 si stabilisce che oltre al presidente « vengono pure costituiti altri uffici, a norma degli statuti, tenendo anche conto degli usi vigenti nella regione », deducono che gli statuti capitolari possono continuare a stabilire il modo in cui deve essere nominato il presidente, il quale, *nel caso venga eletto*, deve essere confermato dal Vescovo, a norma del can. 509, § 1 ⁽⁵⁾.

Benché le due opinioni possano essere logicamente fondate, la seconda sembra tenere più conto sia della tradizione canonica, che non impone l'elezione come unico sistema, che la mente della normativa oggi in vigore, tendente a potenziare il ruolo del Vescovo nei confronti del capitolo. Infatti, sembra logico interpretare la frase oggetto della risposta del CPI: « spetta anche al Vescovo confermare colui che è eletto dal capitolo stesso per presiederlo », nel contesto dell'intero can. 509 teso a far intervenire il Vescovo nella nomina del presidente, anche quando questi, secondo gli statuti, viene eletto dal capitolo.

(**) L'imposizione di tributi come sistema di precisare l'obbligo generale dei fedeli di contribuire alle necessità della Chiesa (can. 222), è stata oggetto di una profonda riforma, perlomeno in linea di principio,

⁽⁴⁾ Cfr. in questo senso: J. ALESSANDRO, *Commenti ai can. 507 e 509*, in *The Code of Canon Law. A Text and commentary*, London, 1985, p. 408-409; J.I. ARRIETA, *Commenti ai can. 503-507*, in *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 353; J.L. GUTIÉRREZ, *Organización jerárquica de la Iglesia*, in AA.VV., *Manual de derecho Canónico*, Pamplona, 1988, p. 342; M. MORGANTE, *La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico*, Milano, 1987, p. 276 e 281; Id., *Il capitolo dei canonici nel Codice di Diritto canonico*, in *L'Amico del clero*, 68 (1986), p. 512-513 e 516; Id., *I capitoli dei canonici, compiti, servizio, remunerazione e revisione degli statuti*, ivi, 70 (1988), p. 423.

⁽⁵⁾ Tra questi, L. FINI, *Il capitolo dei canonici nel c.i.c.*, in *L'Amico del clero*, 69 (1987), p. 139; J. SÁNCHEZ, *Commenti al can. 507*, in *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, BAC, Madrid, 1985, p. 274.

R. *Negative.*

Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 20 maii 1989 infrascripto impertita, de supradictis decisionibus certior factus, eas publicari iussit.

Rosalius I. Card. Castillo Lara, Praeses Iulianus Herranz Casado, a Secretis.

nella nuova codificazione canonica. Infatti, motivo ispiratore di questa riforma è stato il desiderio di ricorrere preferibilmente alle offerte volontarie dei fedeli, più che alle esazioni obbligatorie. Principio che si è espressamente riflettuto nell'ordine sistematico dei cann. 1262 e 1263 ⁽¹⁾. Di conseguenza i tributi appaiono nel CIC come una fonte di risorse economiche di carattere secondario e suppletivo, alla quale ricorrere soprattutto quando non siano sufficienti le varie modalità di offerte volontarie dei fedeli.

La risposta del CPI oggetto di questo breve commento si inserisce nel contesto del diritto tributario ecclesiastico, e specificamente nella determinazione dei soggetti passivi del tributo ordinario diocesano: tuttavia la concreta frase del can. 1263 che viene interpretata, cioè « personis iuridicis publicis suo regimini subiectis », si trova praticamente con le stesse parole in altri canoni riguardanti la competenza del Vescovo. La risposta quindi, anche se intesa a chiarire che « le scuole esterne degli istituti religiosi di diritto pontificio » non sono tenute al pagamento del tributo ordinario diocesano, per la stessa redazione del *dubium*, ciò che stabilisce in realtà come questione previa, è che le suddette scuole non sono sottomesse alla giurisdizione del Vescovo, cosicché indirettamente si sciolgono i dubbi che potessero sorgere sull'interpretazione di altri canoni in cui viene usata la stessa o simile espressione ⁽²⁾.

Dal punto di vista invece dei soggetti che si dichiarano esclusi dalla potestà di governo del Vescovo, la risposta del CPI ha una portata molto ristretta: « le scuole esterne degli istituti religiosi di diritto pontificio ». Il che gli fa acquisire un certo carattere giurisprudenziale, nel sen-

(1) Negli schemi del 1977 e 1980 i relativi canoni erano ordinati in modo inverso (vid. *Schema canonum Libri V de iure patrimoniali Ecclesiae* (1977), can. 5 §§ 1 e 3; e *Schema Codicis Iuris Canonici* (1980) can. 1213 e 1214) fino a quando la Pontificia Commissione per la revisione del CIC decise di ordinarli come oggi li troviamo nel Codice, e questo proprio perché « systema *ordinarium* acquisitionis bonorum invenitur in can. 1214, scil. fit per "*subventiones rogatas*", dum e contra "*tributum*" *impositum* est tantum medium extraordinarium. Hoc sensibiliter hodiernae, praxi et realitati magis respondet... Ordo cann. 1213 et 1214 invertitur ut pateat quod primo agitur de *modo ordinario* et postea de *modo extraordinario* acquisitionis bonorum » (*Relatio complectens...* (1981), p. 282).

(2) Ad esempio, nell'ambito del diritto patrimoniale vid. can. 1281 § 2, 1287 § 1, 1292 § 1, 1303 § 2.

so che riguarda « tantum personas... pro quibus data est » (can. 16 § 3), e lascia irrisolto il dubbio che potrebbe sorgere nei confronti di altre persone giuridiche pubbliche, nel senso che né si possono automaticamente dichiarare soggette al Vescovo, in quanto la risposta non lo indica, né si possono ritenere anch'esse escluse dal suo governo perché simili alle predette scuole (3).

Rimane inoltre, nello stesso can. 1263, il dubbio sui soggetti passivi del tributo straordinario diocesano, per il quale non si richiede espressamente che questi siano sotto la giurisdizione del Vescovo (4).

José T. Martín de Agar

(3) Tale sarebbe ad es. il caso delle scuole degli istituti secolari di diritto pontificio, o delle associazioni nazionali e internazionali di fedeli, ecc. Anche se, a mio avviso, pure in questi casi l'eventuale risposta dovrebbe essere negativa.

(4) M. LÓPEZ ALARCÓN considera implicito questo requisito nell'inciso *sub iisdem conditionibus* del can. 1263 (*Comentario al can. 1263*, in *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 751); dello stesso parere è F.R. AZNAR GIL, *La nueva organización económica de las diócesis españolas*, in AA.VV., *El Derecho patrimonial canónico en España*, Salamanca, 1985, p. 199. Vid. et J.T. MARTÍN DE AGAR, *Bienes temporales y misión de la Iglesia*, in AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona, 1988, p. 662.

V. DE PAOLIS invece attribuisce una portata onnicomprensiva all'inciso *ceteris personis* dello stesso canone, considerando in esso comprese « personas sive physicas sive iuridicas, publicas et privadas » (*Quaestiones miscellaneae. III Ius tributum imponendi...*, in *Periodica*, 73 (1984), p. 462). Parimenti V. ROVERA, *I beni temporali della Chiesa*, in AA.VV., *La normativa del nuovo Codice*, Brescia, 1985, p. 280. Vid. et L. RISTITS, *Offerte, questue, tributi e spese alla luce del nuovo C.I.C.*, in *L'Amico del clero*, 67 (1985), p. 70-84.

UFFICIO DEL LAVORO DELLA SEDE APOSTOLICA, *Norme di attuazione degli articoli 10 e 11 dello statuto dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, 8 dicembre 1989. (Città del Vaticano, 1989) (*).

Art. 1. — L'impugnativa prevista dall'art. 10 *sub* 2 si propone con ricorso il quale deve contenere:

a) il nome, il cognome, nonché il domicilio eletto dal ricorrente nella Città del Vaticano ai fini delle notifiche degli atti a lui diretti. Qualora il ricorrente non abbia nella Città del Vaticano abitazione od ufficio, deve nominare un mandatario ivi abitante o avente ufficio per ricevere le notificazioni;

(*) Vedi statuto dell'ULSA a p. 333.

b) la determinazione dell'oggetto della domanda e la precisa indicazione del provvedimento impugnato;

c) l'esposizione dei fatti e degli elementi di diritto sui quali si fonda l'impugnativa con le relative conclusioni, l'indicazione dell'Amministrazione convenuta, nonché dello specifico ufficio a cui il ricorrente è addetto;

d) l'indicazione specifica dei mezzi di prova di cui il ricorrente intende avvalersi ed in particolare dei documenti che si offrono in comunicazione. Di questi ultimi va redatto un indice firmato in chiusura dalla parte.

*Art. 2.* — Se il ricorso è proposto contro il silenzio-rigetto della domanda proposta all'Amministrazione, il ricorrente deve dare la prova della data di ricevimento della sua domanda da parte della predetta Amministrazione.

*Art. 3.* — Il ricorso, di cui copia deve essere notificata dal ricorrente alla Amministrazione convenuta, o è presentato direttamente nella Segreteria dell'ULSA o viene inviato a mezzo posta. Se presentato direttamente, il ricorso, a cura di detta Segreteria, va annotato nell'apposito Registro Generale. Ai fini della verifica della tempestività del ricorso, inviato per posta, va tenuta presente la data risultante dal timbro dell'ufficio postale di partenza.

Successivamente all'iscrizione del ricorso nel registro predetto il Direttore Generale convocherà le parti dinanzi a sé per il prescritto tentativo di conciliazione.

*Art. 4.* — Nel caso che il ricorrente, che deve in ogni caso comparire personalmente, voglia farsi assistere da altra persona, questa deve essere scelta nell'ambito degli organismi vaticani indicati all'articolo 2 dello Statuto dell'ULSA. A sua volta l'Amministrazione convenuta, ricevuta la copia del ricorso, dovrà comunicare al Direttore Generale, almeno 5 giorni prima della data da costui fissata per il predetto tentativo, il nome del suo delegato dichiarando espressamente che lo stesso è munito dei poteri per conciliare la vertenza.

I poteri per la conciliazione devono essere conferiti dal soggetto o dai soggetti competenti; in caso di competenza concorrente la procura deve essere conferita congiuntamente dai soggetti stessi.

*Art. 5.* — Nel caso di controversia collettiva o plurima il Direttore Generale deve sempre informarne il Presidente dell'ULSA e, con la sua autorizzazione, può rimettere il tentativo di conciliazione al Consiglio.

Sono controversie collettive quelle riferibili ad un interesse di una intera categoria di dipendenti.

Sono controversie plurime quelle relative alla medesima questione giuridica o alle medesime richieste prospettate da più dipendenti in un unico ricorso o in singoli ricorsi preliminarmente riuniti.

*Art. 6.* — Il termine di 180 giorni, decorrenti dalla data di presentazione del ricorso, è perentorio. Detto termine decorre dalla data di ricevimento del ricorso stesso da parte del Direttore Generale.

*Art. 7.* — Se la conciliazione riesce, si forma processo verbale che deve essere sottoscritto dalle parti e dal Direttore Generale il quale certifica l'autografia della sottoscrizione delle parti o la loro impossibilità di sottoscrivere.

Il processo verbale, che costituisce titolo esecutivo, resta depositato nella Segreteria dell'ULSA e le parti possono estrarne copia autentica.

*Art. 8.* — Se la conciliazione non riesce, si forma processo verbale in cui si dà atto della mancata conciliazione e si indicano i motivi di dissenso delle parti, osservando la normativa di cui al precedente articolo 7.

*Art. 9.* — Trascorsi 20 giorni dalla data di formazione del verbale negativo senza che la parte abbia proposto al Direttore Generale istanza di trasmissione degli atti al Collegio di conciliazione e arbitrato, lo stesso Direttore Generale con suo provvedimento dà atto di ciò e dichiara chiusa la controversia per inattività della parte.

Se invece la parte ha presentato nel termine dei predetti 20 giorni l'istanza per adire il Collegio di conciliazione e arbitrato, il verbale di mancata conciliazione, unitamente agli atti e documenti esibiti, viene trasmesso dal Direttore Generale al predetto Collegio.

*Art. 10.* — L'istanza introduttiva della controversia dinanzi al Collegio di conciliazione e arbitrato da presentarsi al Direttore Generale nei termini fissati dall'art. 11 *sub* 4 dello Statuto dell'ULSA, ha lo scopo di sollecitare l'esame della (o delle) questioni negli stessi termini già prospettati al Direttore Generale ai fini del tentativo di conciliazione. Alla istanza predetta va allegata copia del ricorso originario. Nella stessa istanza deve essere indicato il domicilio eletto dal ricorrente nella Città del Vaticano, osservando la normativa di cui all'articolo 1, ai fini delle notifiche degli atti che lo riguardano. Detta istanza o è presentata direttamente nella Segreteria dell'ULSA, o viene inviata a mezzo posta. In tale ultima ipotesi, ai fini della verifica della tempestività della sua presentazione, va tenuta presente la data risultante dal timbro dell'ufficio postale di partenza.

*Art. 11.* — A cura della Segreteria dell'ULSA l'istanza va annotata nell'apposito Registro Generale.

*Art. 12.* — Eseguita la formalità di cui innanzi, l'istanza viene subito inoltrata al Presidente del Collegio che, previa annotazione nel Registro Generale del Collegio stesso, fisserà l'udienza e disporrà la trasmissione di detta istanza e del ricorso all'Amministrazione. Tra la

data fissata per l'udienza e quella di trasmissione dell'istanza e del ricorso devono intercorrere almeno 30 giorni.

*Art. 13.* — L'amministrazione può presentare le sue deduzioni e le eventuali prove fino a 10 giorni prima dell'udienza. Le predette deduzioni con l'elenco dei documenti esibiti vanno depositate in cinque copie di cui una per i membri del Collegio, una per gli atti della controversia e una per la controparte.

*Art. 14.* — Quest'ultima ha facoltà di rispondere per iscritto, depositando cinque copie delle sue controdeduzioni, non oltre cinque giorni prima dell'udienza.

*Art. 15.* — Nell'udienza fissata il Collegio tenta nuovamente la conciliazione.

*Art. 16.* — Nel caso di esito positivo del tentativo di conciliazione previsto dall'art. 11 comma 5 *sub d)* il Collegio redige processo verbale osservando la normativa dell'art. 10 comma 9 e dell'art. 7 delle presenti norme di attuazione. Il verbale ha efficacia di titolo esecutivo.

*Art. 17.* — Se con l'istanza vengono dedotti motivi di inammissibilità o improcedibilità del ricorso presentato a suo tempo al Direttore Generale, il Collegio riserva immediatamente la controversia in decisione al fine di deliberare le contestazioni relative alla predetta eccezione preliminare.

*Art. 18.* — Se il tentativo di conciliazione abbia avuto esito negativo, il Collegio procede all'interrogatorio libero delle parti le cui risposte sono idonee a far sorgere presunzioni semplici. Il rifiuto a rendere detto interrogatorio costituisce comportamento valutabile dal Collegio ai fini della decisione.

*Art. 19.* — Il Collegio può delegare uno dei suoi membri per l'assunzione dei mezzi di prova.

*Art. 20.* — Nell'udienza di discussione le controversie vengono chiamate secondo l'ordine risultante dall'apposito ruolo su cui va presa anche breve nota delle conclusioni delle parti. Le parti possono presentare non oltre 7 giorni prima dell'udienza brevi memorie illustrative.

Nella discussione orale le parti non possono riferire quanto già esposto per iscritto ma debbono limitarsi ad illustrare in tempi ragionevolmente brevi (e comunque non oltre i dieci minuti) le questioni più importanti della causa se non hanno presentato memoria scritta e, in quest'ultimo caso, ad esporre le osservazioni in ordine a quanto affermato dalla controparte nella memoria scritta.

*Art. 21.* — Se l'entità del numero dei ricorsi pendenti non consenta di rispettare il termine di 120 giorni dalla data della istanza di cui all'art. 4, il Collegio dispone una congrua proroga rendendone edotte le parti.



Analogamente sarà disposto nel caso di questioni comportanti particolare approfondimento, o di quello di giustificato impedimento di uno dei giudici, o ancora di necessità di reperire documenti o informazioni necessari alla decisione.

*Art. 22.* — Le decisioni del Collegio devono portare l'intestazione « Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica - Collegio di conciliazione e arbitrato » seguita dalla composizione del Collegio stesso (Presidente e membri a latere), o svolgimento del fatto, la motivazione in diritto, il dispositivo, la data della decisione stessa, le firme dei componenti il Collegio ed, infine, il bollo tondo così formato: al centro lo stemma apostolico; circonda lo stesso la dicitura « Collegio di conciliazione e arbitrato » a sua volta racchiusa dalle seguenti parole « Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica ».

*Art. 23.* — Le decisioni del Collegio sono comunicate alle parti mediante raccomandata con A.R. spedita attraverso le Poste Vaticane.

*Jan P. Schotte*, Presidente  
*Giò Maria Poles*, Direttore Generale

Pagina bianca

## LEGISLAZIONE PARTICOLARE

### BELGIO

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE BELGIQUE. **Dispositions à l'occasion de la création d'un diocèse aux Forces armées belges.** (*Pastoralia, Bulletin Officiel de l'Archidiocèse de Malines-Bruxelles*, février 1987/2, p. 21) (*).

1. Le diocèse aux Forces armées belges a été érigé par le Saint-Siège à la date du 21 juillet 1986. Il est confié à l'Archevêque de Malines-Bruxelles. L'aumônier en Chef aux Forces armées est son vicaire général. La curie est établie au Quartier Reine Elisabeth à Evere. SDAC, rue d'Evere, 1140 Bruxelles, Téléphone: 02/243.42.33.

L'église principale est celle de Saint Jacques sur Coudenberg, Place Royale, Bruxelles.

2. De nouvelles normes règlent les rapports entre le nouveau diocèse et les diocèses territoriaux.

---

(*) Conformément à la constitution apostolique *Spirituali militum curae* (26.IV.1986), les Évêques de Belgique ont publié une série de dispositions (cfr. notamment *Pastoralia, Bulletin Officiel de l'Archidiocèse de Malines-Bruxelles*, février 1987/2, p. 21). Bien que celles-ci, comme c'est le cas dans d'autres pays, s'intitulent « dispositions à l'occasion de la création d'un diocèse aux Forces armées belges », il y a lieu de rappeler que ces normes sont élaborées dans le cadre de la constitution apostolique, laquelle ne parle à aucun moment de diocèse mais bien d'*ordinariat* militaire.

Nous nous trouvons en présence d'un cumul de fonctions (l'Archevêque est à la fois Ordinaire du lieu et Ordinaire militaire) et d'une coexistence de juridictions cumulatives (celle du Prélat aux armées se cumule avec celles de différents Évêques diocésains belges). Sa juridiction est ordinaire et propre. Le cumul de fonctions ne s'inscrit pas d'emblée dans la ligne nettement pastorale de la constitution apostolique, dont le premier principe est le suivant: l'Ordinaire militaire doit être « libre de toutes autres fonctions qui comportent le soin des âmes ». La présente solution trouve sa justification dans l'exception énoncée au II § 3: « à moins que les exigences particulières d'une nation ne conseillent autre chose ». L'ancien aumônier en chef a été nommé vicaire général. Il est assisté d'un conseil de direction composé des aumôniers principaux ainsi que d'un conseil presbytéral et d'un conseil pastoral. Notons l'utilisation de l'expression « église principale », qui a été préférée au terme « cathédrale ».

3. Relèvent de la juridiction de l'Évêque auprès des Forces armées: les prêtres, diacres et laïcs mis au service de l'Aumônerie; les militaires, tant les miliciens que les appointés; les gendarmes; les civils dépendant du Ministère de la Défense nationale ou qui accompagnent les troupes (par exemple: le personnel scolaire et le personnel des organisations sociales); les membres de la famille et le personnel cohabitant avec les précités⁽¹⁾; ceux qui résident ou travaillent dans les maisons de repos pour anciens militaires ou gendarmes.

4. La juridiction de l'Évêque aux Forces armées et des aumôniers est cumulative avec celle des évêques territoriaux et des curés.

Toutefois, dans les camps et quartiers soit de l'armée, soit de la gendarmerie, la juridiction de l'Évêque aux Forces armées et des aumôniers est prioritaire par rapport à celle de l'Évêque territorial et des curés: ces derniers ne peuvent intervenir qu'à titre subsidiaire.

Les sujets du diocèse aux Forces armées peuvent en tous les cas s'adresser librement soit aux uns, soit aux autres.

5. Les aumôniers aux Forces armées peuvent baptiser, organiser des confirmations, célébrer des mariages et des funérailles dans les églises et oratoires qui leur sont propres, dès lors que la demande concerne quelqu'un relevant de leur juridiction.

Si la demande émane de personnes qui ne relèvent pas de leur juridiction, l'autorisation de leur propre curé est requise. En cas de maria-

---

D'un point de vue historique, l'existence en Belgique d'un Vicariat militaire remonte à la première guerre mondiale (cfr. AAS 7 (1915) p. 436-464 et 8 (1916) p. 17). Pendant la guerre 40-45 des facultés spéciales furent accordées aux aumôniers militaires. Un rescrit de la Secrétairerie d'État en date du 20 septembre 1946 fait pour la première fois de l'aumônier en chef de l'armée belge un « prélat » doté d'une juridiction ordinaire au for interne et au for externe. Jusqu'alors les aumôniers, qui exerçaient leur ministère en Belgique, recevaient les facultés de leur Evêque diocésain. Désormais c'est de l'aumônier en chef qu'ils obtiennent les facultés d'exercer leur ministère en Allemagne (cfr. S. KEMPENEERS, *Pouvoirs canoniques des aumôniers de l'armée belge*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 69 (1947) p. 185-190; E. BERGH, *Facultés des aumôniers militaires et des prêtres mobilisés*, *ibid.* 67 (1940) p. 297-317). Plus tard cette matière fit l'objet d'un indult de la S. Congrégation pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires: *Indultum Particularis: Facultates concessae cappellanis exercitus Belgici in Germania versantis post Bellum*, 20.IX.1964 (cfr. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Roma, t. 2, col. 2362).

---

(1) Ces directives s'appliqueront uniquement aux membres de la famille et du personnel cohabitant de militaires et de gendarmes qui sont chef de famille.

## OLANDA

BISSCHOPPENCONFERENTIE VAN NEDERLAND, **Toepassingsbesluiten bij de Codex Iuris Canonici** (Decreet, 31 januari 1989) (*Regelingen R.K. Kerkgenootschap in Nederland*, n. 5, 1988) (*) (**).

1. *Decreet over de aanstelling tot lector en acoliet.*

*Canon 230, p 1 bepaalt:*

Mannelijke leken die over de door een decreet van de bisschoppenconferentie bepaalde leeftijd en gaven beschikken, kunnen door de voorgeschreven liturgische ritus vast aangesteld worden tot de bediening van lector en acoliet; deze verlening van bedieningen evenwel brengt voor hen niet het recht met zich mee op een door de Kerk te verschaffen onderhoud of vergoeding.

Wij bepalen dat een blijvende aanstelling tot lector of acoliet niet verleend wordt voordat de leeftijd van 20 jaar bereikt is. Bij voorkeur zal deze aanstelling gegeven worden aan degenen, die als leiders van zowel lectoren- als acolietencolleges worden/zijn aangesteld.

2. *Decreet over de vorming van permanente diakens.*

*Canon 236 bepaalt:*

De aspiranten voor het permanent diaconaat dienen overeen-

1. *Decree on the installation in the ministries of lector and acolyte.*

*Canon 230, § 1 rules:*

Lay men who possess the age and qualifications determined by the decree of the bishops' conference can be installed in a stable basis in the ministries of lector and acolyte in accord with the prescribed liturgical rite. The installation in these ministries, however, does not imply that they deserve a remuneration or recompense from the Church.

We rule that a permanent installation will not be given unless the candidate has reached the age of 20 years. By preference those who have been or are being appointed leaders of colleges of both lectors and acolytes will be installed.

2. *Decree on the formation of permanent deacons.*

*Canon 236 rules:*

According to the prescriptions of the conference of bishops, aspi-

(*) La traduzione inglese dei decreti della Conferenza episcopale olandese è stata elaborata a partire da una bozza ufficiale.

(**) **I decreti d'applicazione del CIC della Conferenza Episcopale olandese.**

I decreti d'applicazione relativi al Codice di diritto canonico del 1983 sono stati pubblicati in Olanda nel febbraio 1989. La Conferenza

ge, elles ont en outre besoin d'une délégation du curé de la paroisse sur laquelle se trouve l'église ou l'oratoire.

Les aumôniers n'accepteront pas de funérailles dans leurs églises et oratoires propres, hormis dans l'église principale à Bruxelles et dans les oratoires d'hôpitaux militaires.

Les inscriptions prescrites par le droit seront effectuées dans les registres prévus à cet effet. Une copie de l'acte sera transmise à la curie du diocèse aux Forces armées qui est seule qualifiée pour délivrer des extraits d'actes.

6. Les aumôniers aux Forces armées peuvent aussi célébrer les sacrements et les funérailles dans les églises paroissiales, si tel est le choix de celui ou de celle qui relève de leur juridiction. En pareil cas, les curés de paroisse accueilleront la demande qui leur est faite et l'acte sera consigné dans le registre de la paroisse territoriale.

De même, rien n'empêche que le sujet du diocèse aux Forces armées choisisse le curé du lieu pour la célébration du sacrement dans une église ou un oratoire du diocèse aux Forces armées. Si le choix se porte sur un autre prêtre, une délégation de l'aumônier est requise pour la validité du mariage.

7. Les aumôniers n'accepteront au sacrement de confirmation que les adultes relevant de leur juridiction et les enfants qui appartiennent à un régime linguistique différent de celui du lieu de leur résidence ou domicile pour autant que ceux-là aussi relèvent de leur juridiction.

8. Les aumôniers se conformeront aux normes en vigueur dans l'église territoriale de leur ressort pour ce qui concerne la préparation aux sacrements.

9. Aucune rétribution ne peut être réclamée par les aumôniers pour la célébration de sacrements ou de funérailles dans les églises ou oratoires des Forces armées: seuls les frais réellement engagés seront pris en compte. Ils respecteront les tarifs locaux s'ils président une célébration dans une église paroissiale. Seule l'intention de messe revient à l'aumônier.

10. Le tribunal de Malines-Bruxelles est le tribunal de première instance pour le diocèse aux Forces armées. L'appel se fera à Tournai pour les causes francophones, à Gand pour les causes néerlandophones et à Liège pour les causes germanophones.

11. Les nouvelles normes entrent en vigueur à la date du premier janvier 1987.

---

Puis le décret du 7 septembre 1957 (cfr. S.C. Consistorialis, Décret *Lectissimi militum turnis. De erectione Vicariatus Castrensis Belgii* AAS 49 (1957) P. 940-943) érigea le *Vicariatus Castrensis Belgii* selon les normes de l'Instruction *Solemne semper* du 23.IV.1951 (cfr. AAS 43 (1951) p. 562-565). Le Cardinal Van Roey, Archevêque de Malines, devenait ainsi, en outre, titulaire d'une juridiction militaire « personnelle, ordinaire au for interne et au for externe, spéciale et cumulative avec la juridiction des Ordinaires du lieu ».

Jean-Pierre Schouppe



komstig de voorschriften van de bisschoppenconferentie gevormd te worden in het voeren van hun geestelijk leven alsook opgeleid te worden om de taken welke aan deze wijding eigen zijn, op de juiste wijze te vervullen:

1. jonge mannen tijdens een verblijf van ten minste drie jaar in een daartoe bestemd huis, tenzij de diocesane Bisschop om ernstige redenen anders bepaald heeft;

2. mannen van rijpere leeftijd, hetzij ongehuwd hetzij gehuwd, gedurende drie jaar op een wijze welke door dezelfde bisschoppenconferentie bepaald is.

Wij bepalen dat kandidaten, die zich met behoud van hun civiele

rants to the permanent diaconate are to be formed to nourish a spiritual life and instructed in the correct fulfilment of the duties proper to this order in the following manner:

1. young men are to live for at least three years in some special house unless the diocesan bishop decides otherwise for serious reasons;

2. men of a more mature age, whether celibate or married, are to spend three years in a program determined by the conference of bishops.

We rule that candidates who, while keeping their civilian pro-

Episcopale compie così il mandato ricevuto nel 1983 con l'apparizione del Codice: concretare o precisare ulteriormente una serie di punti del Codice. I decreti sono entrati in vigore ai primi di marzo dell'anno 1989.

Il Codice lascia alla Conferenza Episcopale la possibilità di emettere norme in 43 casi. In 21 di questi si chiede espressamente un decreto d'applicazione; negli altri la Conferenza Episcopale è libera di prendere una risoluzione al riguardo. Al di fuori di questi casi la Conferenza Episcopale non ha facoltà legislative, a meno che non le sia stata conferita esplicitamente dalla Santa Sede (can. 455 § 1). Nelle 43 ipotesi previste dal Codice la decisione della Conferenza Episcopale, per avere forza di legge, deve essere ratificata dalla Congregazione dei Vescovi. Si tratta di una indicazione del Concilio Vaticano II (*Christus Dominus*, 38,4) accolta poi nel Codice. Sarebbe stato, quindi, logico trovare riportati nell'opuscolo mediante cui la Conferenza episcopale olandese ha pubblicato i decreti, la data e il numero di protocollo dell'approvazione di Roma, come avviene di regola per i libri liturgici. Comunque, la data della *recognitio* della Congregazione per i Vescovi è il 28 marzo 1987.

I vescovi olandesi, a parte le decisioni obbligatorie, legiferano in 9 dei 22 casi in cui la decisione è soltanto facoltativa.

*Punti significativi sui quali non si è pronunciata la conferenza episcopale.*

Risalta la non specificazione di norme riguardo l'ecumenismo, la predicazione dei laici, la formazione religiosa cattolica nelle scuole, la determinazione della « grave necessità » nella quale è lecito amministrare sacra-

beroeop als diaken in de dienst van de Kerk willen stellen, gedurende vier jaren worden gevormd volgens een door ons vastgesteld program in een huis dat daartoe door ons is aangewezen of erkend.

fession, wish to place themselves at the service of the church as deacons will be formed during four years in accordance with a program fixed by us in a house designated or recognised by us for that purpose.

Vervolgens dat kandidaten, die zich als diaken volledig in dienst van de Kerk willen stellen, een volledige theologische studie moeten volgen met de daaraan verbonden pastorale stages.

Further those candidates who wish to place themselves completely at the service of the church as deacons, are to follow a complete course in theology with pastoral stages attached to it.

3. *Decreet over de verplichting tot de liturgische getijden voor diakens.*

3. *Decree on the obligation for deacons to fulfill the liturgy of the hours.*

*Canon 276, p 2, 3 bepaalt:*

*Canon 276, § 2. 3° rules:*

De priesters en de diakens die aspirant zijn voor het priester-

Priests as well as deacons aspiring to the priesthood are obliged

menti a cristiani non-cattolici (c. 844 § 4) le dispense dalla forma canonica per la celebrazione di matrimoni misti; temi che, essendo materia di decisione della Conferenza Episcopale, hanno inoltre una spiccata attualità nell'Olanda. Sorprende anche che non si sia stabilito che i canonisti laici possano essere ammessi nell'ufficio di giudice nei tribunali ecclesiastici. Tanto più se si tiene conto che molte Conferenze Episcopali hanno accolto questo punto. Secondo la normativa olandese i giudici devono, quindi, essere sacerdoti o diaconi, a meno che la Segnatura Apostolica non conceda uno speciale permesso.

Non si sono fissate le feste liturgiche che devono essere celebrate come domenica, e quali inoltre devono essere spostate ad una domenica. Molte feste, qualificate di precetto dal Codice, non sono celebrate in Olanda, oppure sono trasferite alla domenica più vicina: ad es. l'Epifania, l'Assunzione di Maria, il *Corpus Domini* ed altre (cfr. can. 1246 § 2). Riguardo ad alcune di queste feste la Conferenza Episcopale si era già pronunciata, ad esempio nel 1967 sull'Assunzione e la festa di tutti i Santi. Si sarebbe quindi potuto aspettare che la Conferenza Episcopale prendesse una decisione in materia. Nell'attuale silenzio si è nell'attesa della pubblicazione (già annunciata) di un'ulteriore decreto d'applicazione; assai auspicato dato che attualmente la situazione in merito in Olanda non è molto chiara.

schap zijn aan de verplichting gehouden dagelijks de liturgie der getijden te voltrekken volgens de eigen en goedgekeurde liturgische boeken; de permanente diakens evenwel dienen deze te voltrekken voor het gedeelte dat door de bischoppenconferentie bepaald is.

Wij bepalen dat de permanente diakens dagelijks gehouden zijn tot het bidden van de Laudens en de Vespers.

to fulfill the liturgy of the hours daily in accordance with the proper and approved liturgical books; permanent deacons, however are to do the same to the extent it is determined by the conference of bishops.

We determine and prescribe that the daily recitation of Lauds and Vespers are held for the permanent deacons.

#### 4. Decreet over de kleding van clerici.

*Canon 284 bepaalt:*

Clerici dienen een passende kerkelijke kleding te dragen volgens de

#### 4. Decree on clerical attire.

*Canon 284 decrees:*

Clerics are to wear suitable ecclesiastical attire, in accordance

#### *L'Ufficio o consiglio di conciliazione* (n. 27).

Il codice stabilisce la possibilità che in ogni diocesi si costituisca un'ufficio o consiglio di conciliazione. Questa commissione ha il compito di proporre soluzioni eque per chi si reputi leso da un decreto amministrativo dell'autorità competente.

La Conferenza Episcopale ha lasciato ad ogni vescovo la decisione d'istituire o meno l'ufficio di conciliazione. Quest'ufficio può dare suggerimenti per trovare una soluzione equa nei casi di conflitto, e le sue risoluzioni hanno mera efficacia consultiva; sicché il vescovo non è obbligato a seguirne la proposta. Nell'opuscolo pubblicato viene riportato anche un modello di statuto di dette commissioni; i vescovi non sono obbligati a seguire il modello. Ci sembra comunque opportuno rivedere alcuni dei suoi articoli. Ad esempio lì dove si prevede che l'autorità ecclesiastica (p. es. il vescovo) si riunisca attorno ad un tavolo con i membri del consiglio e la parte che si ritiene lesa (p. es. la direzione di un'associazione o di un movimento) per discutere assieme la soluzione proposta dalla commissione (cfr. num. 5.3 del modello di statuto). Inoltre non sono previste norme che garantiscono la competenza dei membri della commissione e l'oggettività dei criteri di valutazione.

#### *I decreti obbligatori.*

I vescovi olandesi hanno inoltre emanato i decreti cui erano tenuti obbligatoriamente dalle disposizioni del Codice. Non tutti hanno la stessa rilevanza. Ci occuperemo soltanto di quelli più importanti.

normen door de bisschoppenconferentie uitgevaardigd en volgens de wettige plaatselijke gewoonten.

Wij bepalen dat:

1. tijdens de viering van de liturgie dragen clerici de dienovereenkomstige, door de liturgische boeken voorgeschreven kleding.

2. in de biechtstoel dragen priesters de toog, de pij of het habijt en stola.

3. de kerkelijke kleding is in Nederland een donker costuum met de zgn. romeinse collar.

4. deze normen gelden voor alle clerici die in Nederland werkzaam zijn, hetzij diocesane clerici hetzij leden van een instituut van gewijd

with the norms established by the Episcopal Conference and legitimate local custom.

We decree:

1. During the celebration of the liturgy clerics are to wear the appropriate liturgical vestments prescribed by the liturgical books.

2. In the confessional priests are to wear the cassock, or the religious habit and stole.

3. The ecclesiastical attire in the Netherlands is a dark-coloured suit with the so-called roman collar;

4. These norms are valid for all priests and deacons who are working in the Netherlands, whether diocesan clergy or members of an

#### *L'abito sacerdotale (n. 4).*

Questo decreto è stato il più commentato. Il Codice stabilisce che « gli ecclesiastici devono portare un decoroso abito sacerdotale » (can. 284). Questa disposizione non si applica ai diaconi permanenti (can. 288). I vescovi hanno stabilito che l'abito ecclesiastico, in Olanda, deve consistere in un abito scuro con il colletto romano. In più nel confessionale si deve portare la tonaca, o abito equivalente, e la stola. Queste disposizioni valgono anche per i religiosi, a meno che essi non indossino l'abito del loro ordine o congregazione.

Le disposizioni olandesi sono molto rigide in confronto di quelle di altri paesi (Belgio, Francia, Canada, ecc.) dove è permesso ufficialmente ai sacerdoti di portare soltanto una piccola croce come distintivo. Si deve tener presente che da oltre venti anni in Olanda non si veste più l'abito ecclesiastico, e nella maggior parte delle diocesi non si è mai detto nulla al riguardo. Gli stessi vicari episcopali non portano il colletto ecclesiastico da molto tempo. È lecito domandarsi se un tale provvedimento non appaia un poco affrettato, tenendo conto delle ampie possibilità date in altri paesi.

#### *Consigli presbiterali (n. 5).*

I vescovi hanno anche dettato le norme che devono guidare la redazione degli statuti dei consigli presbiterali. Queste norme riportano essenzialmente quelle del Codice e le specificano; ad es. il Codice prescrive che circa la metà del consiglio deve essere eletta dai sacerdoti (cfr. can.

leven of van een sociëteit van apostolisch leven.

institute of consecrated life or of a society of apostolic life.

5. *Decreet over de priesterraden.*

5. *Decree on the presbyteral councils.*

*Canon 496 bepaalt:*

*Canon 496 rules:*

De priesterraad dient eigen door de diocesane Bisschop goedgekeurde statuten te hebben, rekening houdend met de door de bisschoppenconferentie uitgevaardigde normen.

The presbyteral council is to have its own statutes approved by the diocesan bishop, in light of the norms issued by the conference of bishops.

Wij bepalen dat de priesterraad overeenkomstig canons 495-502 aan de volgende normen zal beantwoorden:

The norms of the conference of bishops regarding the presbyteral councils are:

497 § 1), e i decreti di applicazione specificano che *per lo meno* la metà deve essere eletta da sacerdoti.

*Nuovo formulario per i matrimoni misti (n. 19).*

Dal 1966 nei matrimoni misti si richiede soltanto alla parte cattolica una promessa di « fare il possibile affinché tutta la prole sia battezzata ed educata nella Chiesa Cattolica » e di dichiarare che eviterà « il pericolo di abbandonare la fede » (can. 1125). Dall'altro canto, la parte non cattolica deve essere messa a conoscenza di queste promesse. La Conferenza Episcopale deve stabilire in che modo queste promesse devono essere fatte e documentate. L'opuscolo riportante i decreti non cita il can. 1125, e perciò l'enunciato della disposizione non è facilmente accessibile al comune lettore. I vescovi editeranno comunque un nuovo formulario per i matrimoni misti, con il testo delle promesse. Nell'opuscolo delle decisioni dei vescovi si legge che il formulario servirà soltanto da modello: questo significa, forse, che il suo uso sarà facoltativo; in ogni caso nel Codice si parla di obbligo delle promesse (c. 1126). Il formulario non è ancora pubblicato.

*Altre decisioni.*

Si sono prese diverse altre decisioni, ad esempio che in ogni chiesa vi sia un confessionale oppure una cameretta per confessioni (contrariamente alla norma posta dal can. 944 § 2, non è previsto come obbligatorio il confessionale provvisto di grata fissa); che i matrimoni hanno bisogno soltanto di essere annunciati una volta, di preferenza durante la preghiera dei

I. *Wezen en doelstelling.*

1. De priesterraad is een in ieder bisdom bindend voorgeschreven groep priesters, die heel het « presbyterium », woonachtig of werkzaam in het betreffende bisdom, vertegenwoordigt (canon 495, p 1).

2. De priesterraad heeft ten doel de diocesane Bisschop met raad en daad te ondersteunen in het bestuur van het bisdom om zó het pastorale welzijn van de particuliere Kerk, hem in samenwerking met het « presbyterium » toevertrouwd, zo goed mogelijk te behartigen (canon 495, p 1).

II. *Statuten.*

3. Iedere priesterraad heeft zijn eigen statuten, welke de goedkeuring nodig hebben van de eigen diocesane Bisschop (canon 496).

4. De eigen statuten bepalen de wijze, waarop de leden van de priesterraad gekozen worden, maar zó dat, waar mogelijk, het « presbyterium » vertegenwoordigd wordt en vooral rekening is gehouden met de verschillende bedieningen en de onderscheiden

I. *Essence and aim.*

1. The presbyteral council, to be established in each diocese, is a body of priests who are to be like a senate of the bishop, representing all the priests dwelling or working in the diocese concerned.

2. The aim of the presbyteral council is to aid the bishop in the governance of the diocese, in order that the pastoral welfare of the portion of the people of God entrusted to him in cooperation with the presbyterate, may be promoted as effectively as possible (Canon 495, § 1).

II. *Statutes.*

3. Every presbyteral council is to have its own statutes which are to be approved by its own diocesan bishop (Canon 496).

4. The manner of electing members of the presbyteral council is to be determined in the statutes in such a way that, insofar as it is possible, the priests of the presbyterate are represented, taking into account especially the diversity of min-

fedeli; e che la cresima può essere amministrata alla fine della scuola elementare o al principio della scuola media. Nella formulazione che regola la possibile presenza in programmi radiofonici o televisivi dei chierici (decreti 10 e 11), non risulta chiaro che vi sia bisogno di mandato o permesso speciale; sembra sufficiente che si abbia un incarico in una diocesi; inoltre non si richiedono altre condizioni. Si sono prese anche decisioni in materia finanziaria, con espressioni molto ponderate; si tratta comunque di decisioni che erano già in vigore.

Per finire, si potrebbe fare una piccola osservazione: molte volte le norme che si riferiscono al vescovo adoperano il termine diocesi; il che è poco preciso, anche dal punto di vista teologico. Una diocesi è una porzione del popolo di Dio, dice il Concilio, e non è solo il vescovo o qualsiasi altro ufficio diocesano.

*Jan Hendriks*



gebieden van het bisdom (canon 499).

5. De eigen statuten bepalen voorts:

a. hoe groot het aantal door de priesters zelf gekozen leden is (canon 497, n. 1);

b. welke priesters krachtens het hun toevertrouwde ambt deel uit moeten maken van de raad (canon 497, n. 2);

c. of het recht van keuze nog aan andere priesters, die in het bisdom woonachtig zijn, wordt toegekend dan aan de in canon 498, p 1 genoemde (canon 498, p 2);

d. de lidmaatschapsduur van de leden (canon 501, p 1);

6. De diocesane statuten houden rekening met de door de bisschoppen-conferentie uitgevaardigde algemene normen (canon 496).

7. Met inachtneming van het in artikel 6 gestelde komt wijziging van de diocesane statuten alleen toe aan de diocesane Bisschop.

### III. *Samenstelling.*

8. Voor aanwijzing tot lid van de priesteraad komen in aanmerking:

a. priesters, die vrij gekozen worden door de priesters zelf en die samen ten minste de helft van het totaal aantal leden van de raad vormen;

b. enkele priesters, die krachtens het hun toevertrouwde ambt deel uit moeten maken van de raad;

c. enkele andere, vrij door de diocesane Bisschop te benoemen priesters (canon 497, p 3).

istries and various regions of the diocese (Canon 499).

5. The presbyteral council's own statutes further define:

a. how many members are to be freely elected by the priests themselves (Canon 497, n. 1);

b. which priests ought to be ex-officio members (Canon 497, n. 2);

c. whether the right to active and passive vote is still to be given to other priests living in the diocese, over and above those mentioned in Canon 498, § 1 (Canon 498, § 2);

d. the term of membership (Canon 501, § 1).

6. The diocesan statutes realize the general norms issued by the conference of bishops (Canon 496).

7. Under the condition mentioned in article 6, changing the statutes is the exclusive right of the diocesan bishop.

### III. *Composition.*

8. Eligible for designation as members of the presbyteral council are:

a. priests who are freely elected by the priests themselves and who make up at least half of the total membership;

b. some priests who ought to be ex-officio members;

c. some others to be freely named by the diocesan bishop (Canon 497, p. 3).

9. Bij de keuze of aanwijzing van de leden van de priesterraad moet zoveel mogelijk rekening worden gehouden met de verschillende bedieningen, de onderscheiden gebieden van het bisdom en de pastorale werkvelden in het bisdom, zodat het «presbyterium» in al zijn verscheidenheid vertegenwoordigd is (canon 499, coll.c.canon 495, p 1).

10. De diocesane Bisschop bepaalt vóór de oprichting uit hoeveel leden zijn priesterraad zal bestaan, welke de leden zijn, die krachtens het hun toevertrouwde ambt deel uitmaken van de priesterraad, in aantal niet meer dan één vierde van het totaal aantal leden, hoeveel leden ex articulo 8.a en 8.c er zijn en of er ex canone 498, p 2 kiesrecht zal worden toegekend aan andere dan in canon 498, p 1 genoemde priesters.

11. De door de diocesane Bisschop vrij aan te wijzen leden worden benoemd, rekening houdend met het in artikel 4 en 9 geformuleerde criterium van vertegenwoordiging van het «presbyterium».

#### IV. Verkiezingen.

12. Het actieve en passieve kiesrecht voor de priesterraad komt toe:

a. aan alle in het bisdom geïncardineerde seculiere priesters, dus ook aan de buiten het bisdom verblijvende, maar in het bisdom geïncardineerde seculiere priesters;

b. aan niet in het bisdom geïncardineerde seculiere priesters, alsook priesters die lid zijn van

9. In the election or naming of members of the presbyteral council it is necessary that, as much as possible, the diverse ministries, regions or pastoral fields in the diocese are to be taken into account, so that the presbyterate is represented in all its diversity (Canon 499, coll. c. Canon 495, § 1).

10. Before establishing the presbyteral council, the diocesan bishop is to decide how many members it will have, who are to be members ex officio (no more than 25% of the total membership), how many members there will be ex articulo 8.a and 8.c, and whether ex Canone 498, § 2, active and passive vote is to be granted to other priests besides those mentioned in Canon 498, § 1.

11. The members to be freely named by the diocesan bishop are to be appointed, taking into account the criterion of representation of the presbyterium as formulated in articles 4 and 9.

#### IV. Elections.

12. The following have the right to both active and passive vote in constituting the presbyteral council:

a. all secular priests incardinated in the diocese; and also those incardinated secular priests living outside the diocese;

b. those secular priests not incardinated in the diocese and priests who are members of a

een religieus instituut of een sociëteit van apostolisch leven die, verblijvend in het bisdom, enig ambt ten dienste van het bisdom uitoefenen;

c. aan nog andere priesters, aan wie de statuten het kiesrecht toekenen, wanneer zij in het bisdom domicilie of quasidomicilie hebben (canon 498).

13. In de door de statuten te bepalen vorm van verkiezing (canon 499) zal steeds de vrijheid van keuze gewaarborgd moeten zijn (canon 497, n. 1) rekening houdend met onder meer deze canonieke bepaling, dat een keuze, waarvan de vrijheid op welke wijze ook in feite belemmerd werd, van rechtswege ongeldig is (canon 170).

14. De diocesane Bisschop draagt er zorg voor, dat de priesters van zijn bisdom volledig inzicht krijgen in de procedure en in de uitkomst van de verkiezingen.

#### *V. Taken en rechten van de priester-raad.*

15. De algemene taak van de priester-raad is de diocesane Bisschop raadgevend bij te staan in het bestuur van het bisdom (canon 495, p 1), zodat het pastorale welzijn van het bisdom zo goed mogelijk bevorderd wordt.

16. De diocesane Bisschop dient de raad te horen in aangelegenheden van groter belang, maar zijn toestemming heeft hij slechts nodig in de door het recht uitdrukkelijk vastgestelde gevallen (canon 500, p 2).

religious institute or a society of apostolic life who live in the diocese and exercise some functions in the service of the diocese;

c. other priests who have a domicile or quasi-domicile in the diocese, in so far as the statutes grant them the vote (Canon 498).

13. In the manner of election determined by the statutes (Canon 499) the freedom of choice will always have to be guaranteed (Canon 497, n. 1), taking into account — among others — this canonical rule that an election whose freedom was in fact impaired in any way whatsoever is invalid by the law itself (Canon 170).

14. The diocesan bishop will see to it that the priests of his diocese will be completely informed about the procedure and results of the election.

#### *V. Tasks and duties of the presbyteral council.*

15. The general task of the presbyteral council is to aid the bishop by advise in the governance of the diocese (Canon 495, § 1), in order that the pastoral welfare of the diocese may be promoted as effectively as possible.

16. The diocesan bishop is to listen to the council in all matters of great importance, and needs its consent in those cases expressly defined by law (Canon 500, § 2).

17. Meer in het bijzonder kent de canonieke wetgeving aan de priester raad de volgende rechten toe:

a. het recht van vertegenwoordiging op het provinciaal concilie van twee, door de raad collegiaal aan te wijzen, leden van de raad, die slechts raadgevende stem hebben (canon 443, p 5);

b. het recht om gehoord te worden vóór het houden van een diocesane synode (canon 461, p 1);

c. recht op aanwezigheid van alle leden van de priester raad op een diocesane synode (canon 463, p 1, n. 4);

d. het recht om gehoord te worden door de diocesane Bisschop bij oprichting, opheffing of aanmerkelijke verandering van parochies (canon 515, p 2);

e. het recht om gehoord te worden bij voorschriften van de diocesane Bisschop inzake de bestemming van vrijwillige gaven aan een parochie (canon 531);

f. het recht om gehoord te worden, alvorens de diocesane Bisschop besluit tot oprichting van pastorale raden in parochies (canon 536, p 1);

g. het recht op advies aan de diocesane Bisschop bij de bouw van een nieuwe kerk (canon 1215, p 2);

h. het recht op advies aan de diocesane Bisschop bij verandering van bestemming van een kerkgebouw anders dan voor de goddelijke eredienst (canon 1222, p 2);

i. het recht op advies aan de diocesane Bisschop bij het opleggen van een (bescheiden) belasting

17. In particular canon law grants the following rights to the presbyteral council:

a. the right to be represented at the provincial council by two of its members, selected in a collegial manner by the presbyteral council, and who possess only a consultative vote (Canon 443, § 5).

b. the right to be consulted before the celebration of a diocesan synod (Canon 461, § 1).

c. the right for all its members to participate in a diocesan synod (Canon 463, § 1, n. 4).

d. the right to be heard by the diocesan bishop in the erection, suppression or notable altering of parishes (Canon 515, § 2).

e. the right to be heard before the diocesan bishop issues regulations which provide for the allocation of voluntary offering to a parish (Canon 531);

f. the right to be heard before the diocesan bishop decides to establish pastoral councils in parishes (Canon 536, § 1);

g. the right to advise the diocesan bishop on the building of a new church (Canon 1215, § 2);

h. the right to advise the diocesan bishop before he relegates a church building to profane use (Canon 1222, § 2);

i. the right to advise the diocesan bishop before he imposes a (moderate) tax on public or

aan publieke rechtspersonen en fysieke personen en andere rechtspersonen (canon 1263);

j. het recht op keuze van twee pastoors op voorstel van de diocesane Bisschop, uit de priesterraad, met wie de Bisschop de verwijdering van een pastoor bespreekt (canon 1742, p 1).

#### VI. *Werkwijze van de priesterraad.*

18. De werkwijze van de priesterraad moet worden vastgelegd in een reglement, dat door de diocesane Bisschop wordt vastgesteld.

19. De diocesane Bisschop roept de priesterraad bijeen en zit hem voor (canon 500, p 1).

20. Over personen wordt schriftelijk gestemd; over zaken alléén als een lid van de raad daarom vraagt; voor het overige mondeling.

21. Het vragen van toestemming van de raad c.q. het horen van de raad wordt in zijn juridische consequenties geregeld door de canonieke wetgeving (canon 127).

22. De priesterraad kan nooit handelend optreden zonder de diocesane Bisschop, aan wie alleen het ook toekomt te zorgen dat hetgeen bepaald is, bekend gemaakt wordt (canon 500, p 3).

#### VII. *Zittingsduur van de priesterraad.*

23. De priesterraad wordt telkens samengesteld voor de duur van vijf jaar (vgl. canon 501, p 1).

24. Tussentijdse aanvulling van de priesterraad is mogelijk en

natural and other juridical persons (Canon 1263);

j. the right to select from their own group, on the proposal of the diocesan bishop, pastors with whom the bishop discuss the removal of a pastor (Canon 1742, § 1).

#### VI. *Procedure of the presbyteral council.*

18. The procedure of the presbyteral council is to be laid down in a Regulation that must be established by the diocesan bishop.

19. The diocesan bishop convokes the presbyteral council and presides over it (Canon 500, § 1).

20. Voting will be by secret ballot in questions about persons; in questions about things only when one member of the council requests it; in all other cases the vote will be oral.

21. Asking the consent or advice of the presbyteral council is regulated in its juridical consequences by canon law (Canon 127).

22. The presbyteral council is never able to act without the diocesan bishop who alone can divulge what was determined (Canon 500, § 3).

#### VII. *Term of office of the presbyteral council.*

23. The presbyteral council is to be composed for a five year term (cf. Canon 501, § 1).

24. In-term completion of the membership of the presbyteral

dient te geschieden in die categorie van leden, waaruit door overlijden of om welke andere reden ook een lid is gaan ontbreken.

25. Wanneer de zetel vacant wordt, houdt de priesteraad op te bestaan. Binnen een jaar na zijn ambtsaanvaarding moet de nieuwe diocesane Bisschop opnieuw een priesteraad instellen of besluiten de vóór diens ambtsaanvaarding bestaande raad te handhaven (canon 501, p 2).

26. Voor het geval, dat een priesteraad zijn taak niet vervult of er ernstig misbruik van maakt, kan de diocesane Bisschop deze ontbinden, na overleg met de Metropoliët of, indien het over de metropolitane zetel zelf gaat, met de suffragane Bisschop die de oudste in aanstelling is. Wordt de raad feitelijk ontbonden, dan moet de diocesane Bisschop binnen een jaar opnieuw een priesteraad instellen (canon 501, p 3).

#### VIII. *Priesteraad en college van consultoren.*

27. Uit de leden van de priesteraad worden door de diocesane Bisschop vrij enige priesters benoemd, niet minder in getal dan zes en niet meer dan twaalf, die voor vijf jaar het consultorencollege vormen (canon 502, p 1).

#### 6. *Decreet over de taak van het Consultorencollege.*

*Canon 502, p 3 bepaalt:*

De bisschoppenconferentie kan bepalen dat de taken van het con-

council is possible and must be done in that category of members in which through death or any other cause membership has become incomplete.

25. When the see is vacant, the presbyteral council ceases. Within a year of taking possession of his diocese the new bishop must establish a new council or decide to maintain the council which existed before accepting his office (Canon 501, § 2).

26. In the case that the presbyteral council is no longer fulfilling its function or is gravely abusing it, the diocesan bishop can dissolve it after consulting with the metropolitan or, if it is a question of the metropolitan see itself, with the suffragan senior by promotion. When the council has been dissolved, the bishop must establish it anew within a year (Canon 501, § 3).

#### VIII. *Presbyteral council and college of consultors.*

27. The diocesan bishop can freely select from among the members of the presbyteral council not less than six nor more than twelve priests who for a five year term will form the college of consultors (Canon 502, § 1).

#### 6. *Decree on the task of the college of consultors.*

*Canon 502, § 3 decrees:*

The Episcopal Conference can determine that the functions of



sultorencollege aan het kathedrale kapittel toevertrouwd worden.

Wij bepalen dat de taken van het consultorencollege aan het kathedrale kapittel dat in elk bisdom bestaat worden toevertrouwd. De verhouding tussen het kathedrale kapittel en de priester-raad, en de manier waarop de leden van het kapittel benoemd worden, moeten in de afzonderlijke bisdommen geregeld worden in overeenstemming met de normen die de bisschoppen-conferentie voor de priester-raad heeft vastgelegd en met de statuten die de diocesane Bisschop voor de priester-raad van zijn bisdom heeft gemaakt.

7. *Decreet over de pastoorsbenoeming voor een bepaalde tijd.*

*Canon 522 bepaalt:*

Een pastoor behoort stabiliteit te bezitten en dient derhalve voor onbepaalde tijd benoemd te worden; voor een bepaalde tijd kan hij door de diocesane Bisschop slechts benoemd worden indien dit door de bisschoppenconferentie bij decreet toegestaan is.

Wij bepalen dat de diocesane Bisschoppen na raadpleging van hun consultorencollege of kapittel, waar dit om bijzondere persoonlijke of plaatselijke redenen nodig of nuttig blijkt te zijn, een pastoor voor een bepaalde, in jaren beperkte tijd mogen benoemen; met dien verstande dat aan deze pastoor geruime tijd gegeven wordt om zijn ambtsuitoefening tot ontplooiing te brengen. Het minimum van de vastgestelde tijd dient daarom zes jaar te zijn.

the college of consultors be entrusted to the cathedral chapter.

We determine that the functions of the college of consultors be entrusted to the cathedral chapter existing in each diocese. The relations between the cathedral chapter and the council of priests, and the manner of appointing the members of the chapter is to be regulated in the separate dioceses in a way which agrees with the norms which the Episcopal Conference has determined for the council of priests and with the statutes which the local bishop has fixed for his diocese for the council of priests.

7. *Decree on naming a pastor for a certain period of time.*

*Canon 522 decrees:*

It is necessary that a parish priest have the benefit of stability, and therefore he is to be appointed for an indeterminate period of time. The diocesan Bishop may appoint him for a specified period of time only if the Episcopal Conference has by decree allowed this.

We decree: The diocesan bishops may in consultation with their collegium consultorum or chapter appoint a pastor for a definite time restricted in years, when this appears to be necessary or useful for special personal or local reasons; with this understanding that this pastor be given ample time to deploy his exercise of office. The minimum fixed time therefore be six years.

8. *Decreet over de parochieregisters.*

*Canon 535, p 1 bepaalt:*

In elke parochie dienen er parochieboeken te zijn, namelijk een doopregister, een huwelijksregister, een register van de overledenen, en andere volgens de voorschriften van de bisschoppenconferentie of de diocesane Bisschop; de pastoor dient er voor te zorgen dat die boeken nauwkeurig bijgehouden en zorgvuldig bewaard worden.

Wij bepalen dat de pastoors ervoor zorgen dat dit gebeurt. Wij herinneren in deze eveneens aan artikel 34, van het « Algemeen Reglement voor het bestuur van een Parochie van de R.K. Kerk in Nederland » van 14 juni 1988*, opdat ook alle roerende en onroerende goederen, die eigendom van de parochie zijn, niet onopgemerkt van eigenaar veranderen (zie verder ook toepassingsbesluit bij canon 895).

9. *Normen betreffende de woongelegenheden en het levensonderhoud van de gepensioneerde priester.*

*Canon 538, p 3 bepaalt:*

Een pastoor wordt bij de voltooiing van zijn vijfenzeventigste levensjaar verzocht het ontslag uit zijn ambt aan de diocesane Bisschop aan te bieden, die, na alle persoonlijke en plaatselijke omstandigheden bezien te hebben, dient te beslissen of dit aanvaard wordt of uitgesteld; in een passend

8. *Decree on parish registers.*

*Canon 535, § 1 decrees:*

Each parish is to possess a set of parish books including baptismal, marriage and death registers as well as other registers prescribed by the conference of bishops or the diocesan bishop; the pastor is to see to it that these registers are accurately inscribed and carefully preserved.

We decree: pastors make sure that this is done. We also remind them of art. 34, of the « Algemeen Reglement voor het bestuur van een parochie van de R.K. Kerk in Nederland » (General rules for the administration of a parish of the R.C. Church in the Netherlands), issued on the 14th of June 1988,* so that also movables and immovables which belong to the parish may not imperceptibly change ownership (see further the decree to apply canon 895).

9. *Norms for housing and support of the pensioned priest.*

*Canon 538, § 3 decrees:*

When a pastor has completed his seventy-fifth years of age he is asked to submit his resignation from office to the diocesan bishop, who, after considering all circumstances of person and place, is to decide whether to accept or defer the resignation; the diocesan bishop, taking into account the norms

---

* Regelingen R.K. Kerkgenootschap in Nederland nr. 3. Uitgave van het secretariaat R.K. Kerkgenootschap.

levensonderhoud en woongelegenheid voor degene die ontslag neemt, moet door de diocesane Bisschop voorzien worden, rekening houdend met de normen die door de bisschoppenconferentie vastgesteld zijn.

Wij stellen vast, dat door volksverzekeringen en de privaatrechtelijke voorzieningen inzake de pensioenen door de diocesane Bisschop zorg is gedragen dat een emeritus kan beschikken over een passend levensonderhoud en woongelegenheid.

10. *Normen over het spreken over de christelijke leer via radio en televisie.*

*Canon 772, p 2 bepaalt:*

Betreffende het spreken over de christelijke leer via radio en televisie moeten de voorschriften onderhouden worden die door de bisschoppenconferentie bepaald zijn.

Op grond van deze canon bepalen wij dat zij, die voor radio of televisie de christelijke leer verkondigen, dienen te beschikken over voldoende bekwaamheid en een zending van de Bisschop.

11. *Decreet over het optreden voor radio en televisie door priesters en religieuzen inzake katholieke leer of zeden.*

*Canon 831, p 2 bepaalt:*

Het komt de bisschoppenconferentie toe de regels vast te stellen volgens welke clerici en leden van religieuze instituten deel mogen nemen aan het via radio of televisie behandelen van onderwerpen inzake de katholieke leer of zeden.

determined by the conference of bishops, is to provide for the suitable support and housing of the resigned pastor.

We state that, through the system of national insurance and through private right provisions for pension, the diocesan bishop has ensured that a retired pastor can have suitable support and housing.

10. *Norms on speaking about christian doctrine on radio and TV.*

*Canon 772, § 2 decrees:*

The prescriptions of the conference of bishops are to be observed in giving radio or television talks on christian doctrine.

On the ground of this canon we decree that those who proclaim christian doctrine on radio or television should be sufficiently qualified and have a mission from the bishop.

11. *Decree on the appearance on radio and TV by priests and religious in matters of Catholic faith and morals.*

*Canon 831, § 2 rules:*

It is the responsibility of the conference of bishops to establish norms concerning the requirements for clerics and members of religious institutes to take part in radio or television programs which deal with questions concerning Catholic teaching or morals.

Ervan uitgaande, dat deze canon zich uitsluitend richt tot clerici en religieuzen bepalen wij dat clerici, die beschikken over voldoende bekwaamheid en een zending of verlof van een Bisschop, en religieuzen die voldoende bekwaamheid hebben en verlof van hun religieuze overste, bevoegd zijn om mee te werken aan uitzendingen voor radio en televisie, die betrekking hebben op de katholieke geloofs- en zedenleer.

Assuming that this canon exclusively addresses clerics and religious, we decree: clerics who are sufficiently qualified and have a mission or permission from a bishop, and religious who are sufficiently qualified and have permission from their religious superior, are authorized to cooperate in radio or TV broadcasts which deal with catholic teaching on faith or morals.

12. *Decreet over het noteren van adoptiekinderen.*

*Canon 877, p 3 bepaalt:*

Als het gaat over een adoptief kind, dienen de namen van de adopterenden ingeschreven te worden alsook, althans indien dit zo geschiedt in de burgerlijke stand van het gebied, die van de natuurlijke ouders volgens p 1 en 2, rekening houdend met de voorschriften van de bisschoppenconferentie.

Wij bepalen dat in het doopboek voor de namen van de natuurlijke ouders naar het geheim archief wordt verwezen en alleen de namen van de adoptieouders in het doopboek worden ingeschreven.

12. *Decree on the recording of adopted children.*

*Canon 877, § 3 rules:*

If it is a question of an adopted child, the names of the adopting parents are to be recorded, and also, at least if this is to be done in the civil records of the region, the names of the natural parents, in accord with § 1 and § 2, with the regard for the prescriptions of the conference of bishops.

We decide and rule that in the baptism book instead of the names of the natural parents, there will be a reference to the secret archives and that only the names of the adopting parents will be recorded.

13. *Decreet over de leeftijd voor de toediening van het H. Vormsel.*

*Canon 891 bepaalt:*

Het sacrament van het vormsel dient aan de gelovigen toegediend te worden rond het bereiken van de jaren van het verstand, tenzij de

13. *Decree on the age required for Confirmation.*

*Canon 891 decrees:*

The sacrament of confirmation is to be conferred to the faithful at about the age of distinction unless the conference of bishops deter-

bisschoppenconferentie een andere leeftijd vastgesteld heeft, of tenzij stervensgevaar aanwezig is of, volgens het oordeel van de bedienaar, een ernstige reden anders wenselijk maakt.

Wij bepalen dat in de zin van het schrijven van 8 oktober 1968 de geschikte tijd om het Sacrament van het Vormsel toe te dienen als algemene norm arond het 12e levensjaar ligt, waarmee ruimte gelaten wordt om het Vormsel aan het einde van het basis-onderwijs dan wel aan het begin van het voortgezette onderwijs toe te dienen.

14. *Decreet over het noteren van toegediende vormsels.*

*Canon 895 bepaalt:*

De namen van de gevormden, met vermelding van de bedienaar, de ouders en de peetouders en de plaats en de dag van het toedienen van het vormsel, dienen geregistreerd te worden in het vormboek van de diocesane Curie of, waar de bisschoppenconferentie of de diocesane Bisschop dit voorgeschreven heeft, in een boek dat in het parochie-archief bewaard moet worden; de pastoor moet de pastoor van de plaats van het doopsel op de hoogte brengen van het toedienen van het vormsel, opdat de registratie gebeurt in het doopboek volgens canon 535, p 2.

Wij bepalen dat in iedere parochie een vormregister bijgehouden moet worden van allen, die binnen de parochie worden gevormd.

mines another age or there is a danger of death or in the judgement of the minister a grave cause urges otherwise.

We prescribe and decree that in the sense of the Letter of October 8, 1968, the suitable age to confer the Sacrament of Confirmation is as a general norm around the age of twelve, whilst room is left to confer Confirmation at the end of Primary School or at the beginning of Secondary School.

14. *Decree on recording conferred confirmations.*

*Canon 895 decrees:*

The names of the confirmed with mention of the minister, the parents and the sponsors, the place and the date of the conferral of confirmation are to be noted in the confirmation register in the diocesan curia, or, where the conference of bishops or the diocesan bishop has prescribed it, in a book kept in the parish archive; the pastor must advise the pastor of the place of baptism about the conferral of confirmation so that notation can be made in the baptismal register, in accord with the norm of Canon 535, § 2.

We decree and prescribe that in every parish there will be kept a Confirmation register of all those who have been confirmed in the parish.

15. *Decreet betreffende de biechtstoelen.*

*Canon 964, p 2 bepaalt:*

De normen betreffende de biechtstoel moeten door de bisschoppenconferentie vastgesteld worden; daarbij moet echter verzekerd zijn dat op een open en toegankelijke plaats steeds biechtstoelen voorhanden zijn, voorzien van een vast vlechtwerk tussen de boeteling en de biechtvader, zodat de gelovigen die dit wensen, hiervan vrij gebruik kunnen maken.

Wij bepalen dat elke kerk dient te beschikken over een bruikbare biechtstoel/biechtkamer.

16. *Decreten over een eventuele hogere leeftijd voor het priester-schap of het permanente diaconaat.*

*Canon 1031, p 2 bepaalt:*

Een kandidaat voor het permanent diaconaat die niet gehuwd is, mag niet toegelaten worden tot dit diaconaat, tenzij nadat hij tenminste zijn vijftiende levensjaar voltooid heeft; hij die door een huwelijk gebonden is, niet tenzij na het voltooien van ten minste zijn vijfendertigste levensjaar en met toestemming van zijn echtgenote.

*Canon 1031, p 3 bepaalt:*

De bisschoppenconferenties mogen een norm vaststellen waardoor een hogere leeftijd voor het presbyteraat en het permanent diaconaat vereist wordt.

Wij bepalen dat voor de toelating tot het permanent diaconaat de door deze canon vastgestelde leeftijd door ons zal worden overgenomen.

15. *Decree on Confessionals.*

*Canon 964, § 2 decrees:*

The conference of bishops is to issue norms concerning the confessional, seeing to it that confessionals with a fixed grille between penitent and confessor are always located in an open area so that the faithful who wish to make use of them may do so freely.

Every church should have a suitable confessional or confession-room.

16. *Decree on a possible higher age for the priesthood or the permanent diaconate.*

*Canon 1031, § 2 decrees:*

A candidate for the permanent diaconate who is not married is not to be admitted to the diaconate unless he has completed at least twenty-five years of age; if the candidate is married, he is not to be admitted to the permanent diaconate unless he has completed at least thirty-five years of age and has the consent of his wife.

*Canon 1031, § 3:*

The conference of bishops may determine a norm by which an older age is required for the presbyterate and the permanent diaconate.

We prescribe and decree that for the admission to the permanent diaconate the age fixed by this canon will be taken over by us.



17. *Decreet over de huwelijksbelofte.*

*Canon 1062, p 1 bepaalt:*

Een belofte om te huwen, hetzij een eenzijdige hetzij een wederkerige, die men verloving noemt, valt onder het particulier recht dat door de bisschoppenconferentie vastgesteld is, rekening houdend met eventuele gewoonten en burgerlijke wetten.

Wij stellen vast dat in deze kerkrechtelijk niets geregeld hoeft te worden in ons land.

18. *Decreet over het canoniek onderzoek en de huwelijksafkondigingen.*

*Canon 1067 bepaalt:*

De bisschoppenconferentie dient de normen vast te stellen voor het onderzoek aangaande de verloofden, alsook voor de huwelijksafkondigingen of voor andere geschikte middelen om de onderzoeken te verrichten die vóór het huwelijk noodzakelijk zijn; als deze normen zorgvuldig onderhouden zijn, kan de pastoor overgaan tot het assisteren bij het huwelijk.

Wij bepalen:

1. dat de huwelijken die in de canonieke vorm gesloten worden, minstens één keer vóór de huwelijksluiting afgekondigd worden. Het gebruik om dit in de vorm van voorbeden te doen, beantwoordt op een zeer geschikte wijze aan de bedoeling. Dispensatie in deze kan om een goede reden gegeven worden door de pastoor, die de afkondiging dient te verrichten;

2. dat voor het canoniek onderzoek het door de bisschoppenconferentie goedgekeurde formulier moet worden gebruikt.

17. *Decree on a promise of marriage.*

*Canon 1062, § 1 decrees:*

A promise of marriage, be it unilateral or bilateral, called an engagement, is regulated by particular law which has been established by the conference of bishops after it has taken into consideration any existing custom and civil law.

We state that in this matter nothing needs to be regulated in our country.

18. *Decree on the canonical examination and the marriage bans.*

*Canon 1067 decrees:*

The conference of bishops is to issue norms concerning the examination of the parties, and the marriage bans or other appropriate means for carrying out the necessary inquiries which are to precede marriage. The pastor can proceed to assist at a marriage after such norms have been diligently observed.

We decree:

1. that for marriages in the canonical form bans must be published at least once before the church wedding; the custom of doing this in the form of the liturgical bidding prayers very appropriately meets the intention; dispensation from the publication of the bans can be given for a good reason by the pastor who is to publish them;

2. that for the canonical examination the formula approved by the Episcopal conference has to be used;

3. dat, wat de leer van de Kerk betreft de tekst van canon 1055, p 1 en van canon 1056 opgenomen dient te worden.

3. that — as regards the doctrine of the Church — the texts of Canons 1055, § 1 and 1056 should be embodied in the text.

19. *Decreet over het verlof tot gemengd huwelijk.*

*Canon 1126 bepaalt:*

Het komt de bisschoppenconferentie toe de wijze vast te stellen waarop deze verklaringen en beloften, die altijd vereist zijn, gedaan moeten worden, en eveneens de wijze te bepalen waarop deze in het uitwendig rechtsbereik dienen vast te staan en hoe de niet-katholieke partij op de hoogte gebracht dient te worden.

Wij bepalen, dat overeenkomstig het Motu Proprio « Matrimonia Mixta » van Paulus VI van 31 maart 1970 een pastoraal gesprek gevoerd wordt, waarvan de priester verslag doet aan de Bisschop, die op grond hiervan oordeelt of verlof gegeven kan worden. Voor dit pastoraal gesprek wordt aan de priester een model verstrekt dat een formulering bevat waarin de katholieke partner zijn of haar belofte en de niet-katholieke partner kennisname hiervan schriftelijk verklaart.

19. *Decree about permission for a mixed marriage.*

*Canon 1126 decrees:*

It is for the Episcopal Conference to prescribe the manner in which these declarations and promises, which are always required, are to be made, and to determine how they are to be established in the external forum, and how the non-Catholic party is to be informed of them.

We decree that in accordance with the Motu Proprio « Matrimonia mixta » by Paul VI on 31st of march 1970 a pastoral conversation should be held. The priest will make a report about this conversation to the Bishop, who on this basis will decide whether permission or dispensation can be given. A model of such a pastoral conversation will be supplied to the priest, that contains a formulation whereby the catholic party makes, his or her promise in writing and whereby the non-catholic partner declares that he agrees to the matter.

20. *Decreet over de materie, waarvan het tafelblad van een vast altaar vervaardigd moet worden.*

*Canon 1236 p 1 bepaalt:*

Volgens het overgeleverd gebruik van de Kerk dient de tafel van een vast altaar van steen te zijn, en uit één enkel stuk natuursteen te bestaan; nochtans kan, vol-

20. *Decree on the material required for the table of a fixed altar.*

*Canon 1236, § 1 decrees:*

According to church custom the table of a fixed altar is to be of stone, in fact of a single natural stone; nevertheless, even another material, worthy and solid, in the

gens het oordeel van de bisschoppenconferentie, ook een ander waardig en stevig materiaal gebruikt worden. De onderbouw of basis echter kan uit elk materiaal vervaardigd te worden.

Wij bepalen dat ook andere materialen dan steen, mits stevig en waardig, mogen gebruikt worden voor het vervaardigen van de tafel van vaste altaren.

21. *Decree over vasten en onthouding.*

*Canon 1251 bepaalt:*

Onthouding van het vlees of van een ander voedsel volgens de voorschriften van de bisschoppenconferentie, dient onderhouden te worden op elke vrijdag van het jaar, tenzij deze met een dag vermeld onder de feestdagen samenvalt; onthouding echter samen met vasten op Aswoensdag en op de Vrijdag van het Lijden en de Dood van Onze Heer Jezus Christus.

*Canon 1253 bepaalt:*

De bisschoppenconferentie kan het onderhouden van vasten en onthouding nader bepalen en ook andere vormen van boete, vooral liefdewerken en oefeningen van vroomheid, geheel of gedeeltelijk in de plaats van vasten en onthouding stellen.

Wij bepalen dat Aswoensdag en Goede Vrijdag dagen van verplichte vasten en onthouding in spijs en drank zijn en dat verder het bepalen van de wijze van de beoefening van boete en onthouding aan het eigen geweten en initiatief van de gelovigen wordt overgelaten. Aan de plicht tot vasten in de Veertigdagentijd en tot onthouding

judgment of the conference of bishops can also be used. The supports or the foundation can be made of any material.

We decree that also materials other than stone, provided they are solid and appropriate, may be used for the construction of the table of fixed altars.

21. *Decree on Fasting and Abstinence.*

*Canon 1251 decrees:*

Abstinence from meat, or from some other food as determined by the Episcopal Conference, is to be observed on all Fridays, unless a solemnity should fall on a Friday. Abstinence and fasting are to be observed on Ash Wednesday and Good Friday.

*Canon 1253 decrees:*

The Episcopal Conference can determine more particular ways in which fasting and abstinence are to be observed. In place of abstinence or fasting it can substitute, in whole or in part, other forms of penance, especially works of charity and exercises of piety.

We decree that Ash Wednesday and Good Friday are days of obligatory fasting and abstinence of food and drink and that further the decision on the manner of the exercise of penance and abstinence is to be left to the faithful's own conscience and initiative. The obligation of fasting during the time of Lent, and of abstinence on Fridays,

op de vrijdagen kan worden voldaan, door zich in eten en drinken, in roken of in andere genoegens duidelijk te beperken. Het geld, dat hiermee wordt uitgespaard, kan bestemd worden voor de naasten die honger lijden of anderszins gebrek lijden. Het is voorts passend, dat men zich in de Veertigdagentijd meer dan anders wijdt aan werken van christelijke naastenliefde en met meer toeleg het Woord van God leest.

can be satisfied by clearly restricting oneself in eating and drinking, in smoking or other pleasures. The money saved by this may be destined to our fellowman who is suffering from hunger or other needs. Further it is appropriate that during the Forty Days of Lent people should themselves devote more than usually to works of christian charity devote themselves and apply to reading the Word of God.

22. *Decreet over financiële bijdrage van de gelovigen.*

*Canon 1262 bepaalt:*

De gelovigen dienen de Kerk te steunen door middel van bijdragen die gevraagd worden en volgens de door de bisschoppenconferentie uitgevaardigde normen.

Wij stellen vast dat er geen verdere behoefte lijkt te bestaan aan verdere regelingen in deze. Wij herinneren eraan dat — alleen als aanbeveling — 1% van het brutototinkomen als leidraad voor de bepaling van de gezinsbijdrage is gegeven.

22. *Decree on financial contributions of the faithful.*

*Canon 1262 decrees:*

The faithful are to contribute to the support of the Church by collections and according to the norms laid down by the conference of bishops.

There does not seem to be any need for further regulations in this matter. We remind the faithful that — as a recommendation only — 1% of one's gross income has been given as a guideline for deciding the amount of a family contribution.

23. *Decreet inzake het beheer van beneficies.*

*Canon 1272 bepaalt:*

In gebieden waar beneficies in eigenlijke zin nog bestaan, komt het de bisschoppenconferentie toe om door geschikte normen, met de Apostolische Stoel overeengekomen en door deze goedgekeurd, het beheer van deze beneficies zó te regelen dat de opbrengst, zelfs voor zover mogelijk het vermogen zelf

23. *Decree on the management of benefices.*

*Canon 1272 decrees:*

In regions where benefices in the strict sense still exist, it is the responsibility of the conference of bishops to supervise the management of such benefices through appropriate norms which are agreeable to and approved by the Apostolic See; this is to be accomplished in such a way that the income

van de beneficies, geleidelijk overgebracht wordt naar het instituut waarover in canon 1274, p 1.

Wij stellen vast dat er in Nederland geen beneficies in eigenlijke zin bestaan en een reglement in deze dus overbodig is.

24. *Decreet over hetgeen als buitengewoon beheer beschouwd dient te worden.*

*Canon 1277 bepaalt:*

De diocesane Bisschop moet wat betreft het stellen van daden van beheer die, gelet op de economische toestand van het bisdom, van groter belang zijn, de raad voor economische toestand van het bisdom, van groter belang zijn, de raad voor economische zaken en het college van consultoren horen; toestemming echter van deze raad en ook van het college van consultoren heeft hij nodig, buiten de gevallen die in het universeel recht of in de stichtingsoorkonden speciaal vermeld zijn, voor het stellen van daden van buitengewoon beheer. Het komt echter de bisschoppenconferentie toe te bepalen welke daden beschouwd moeten worden als van buitengewoon beheer.

1. Wij stellen vast dat de onder a en b vermelde daden beschouwd moeten worden als daden, die het gewoon beheer te buiten gaan. Onder deze daden moet een onderscheid gemaakt worden tussen:

a. Daden van *buitengewoon beheer* (canon 1277):

1) vaststelling, wijziging en overschrijding van de begroting;

from, and to the extent that it is possible, even the original endowment of these benefices are gradually bestowed upon the institute mentioned in Canon 1274, § 1.

We state that in the Netherlands there are no benefices in the strict sense, and so a regulation in this matter is therefore superfluous.

24. *Decree on what is to be considered as extraordinary administration.*

*Canon 1277 decrees:*

In carrying out acts of administration which, in the light of the financial situation of the diocese, are of major importance, the diocesan bishop must consult the finance committee and the college of consultors. For acts of extraordinary administration, except in cases expressly provided for in the universal law or stated in the documents of foundations, the diocesan bishop needs the consent of the committee and of the college of consultors. It is for the Episcopal Conference to determine what are to be regarded as acts of extraordinary administration.

1. We determine that the following acts under a. and b. are to be regarded as acts which exceed ordinary administration. Among those acts we should distinguish between:

a. acts of extraordinary administration (canon 1277):

1) determining, changing and exceeding budget estimates;

2) wijziging in de bestemming van het vermogen.

b. Andere daden, die het *gewoon beheer te buiten gaan* (canon 1281, p 1, 1291, 1295), met name:

1) het aannemen of verwerpen van erfstellingen, legaten, schenkingen of fundaties, alsmede het doen van schenkingen;

2) het verkrijgen, vervreemden, hypothecair belasten, in pacht of huur geven, in gebruik of bruikleen geven van onroerende zaken of vestigen van zakelijke rechten, alsmede het aangaan van andere overeenkomsten, die bezwarend zijn voor een kerkelijk rechts-persoon;

3) het verstrekken en het aangaan van geldleningen, waaronder niet begrepen de gewone transacties met bankiers of kassiers;

4) het vervreemden, verpanden, in bruikleen geven en op welke wijze ook aan zijn bestemming onttrekken van voorwerpen van kunst en wetenschap, geschiedkundige gedenkstukken of andere roerende zaken van bijzondere waarde;

5) het oprichten, afbreken, verbouwen of van bestemming veranderen van tot het vermogen van een kerkelijk rechtspersoon behorende gebouwen en van kerkmeubelen van bijzondere waarde, alsmede het verrichten van buitengewone herstellingen;

6) het aanleggen, uitbreiden en sluiten van begraafplaatsen;

7) het voeren van processen als eiser of verweerder, het opdragen van geschillen aan de beslissing van scheidsgerichten en het aangaan van dadingen.

2) changes in the destination of property.

b. other acts which go beyond the limits and manner of ordinary administration (Canon 1281, § 1, Canon 1291, 1295) namely:

1) accepting or rejecting inheritances, legacies, donations or foundations, as well as making donations;

2) acquiring immovable goods, alienating or mortgaging them, leasing or renting them, or giving them in use or usufruct, as well as entering into other agreements which are encumbering an ecclesiastical juridical person;

3) giving out or accepting loans of money, other than the ordinary transactions with bankers or cashiers;

4) alienating, mortgaging, leasing or in any way withdrawing from its proper destination objects of art and science, historical objects or other movable goods of special value;

5) the erection, demolishing, rebuilding or changing the destination of buildings and church furniture of special value belonging to the property of an ecclesiastical juridical person, as well as making extraordinary reparations;

6) laying out, expanding and closing cemeteries;

7) taking legal actions as plaintiff or defendant, committing legal disputes to a court of arbitration, and the assuming of obligations.



Hieronder vallen de rechtshandelingen van vervreemding, bedoeld in de canones 1292 en 1295. Als daden van vervreemding in kerkrechtelijke zin gelden de sub b.2, b.4 en b.5 genoemde rechtshandelingen.

2. Toepassing op *rechtshandelingen van het bisdom* (canon 1292, p. 1).

Voor alle daden van vervreemding, die een waarde van f 200.000,— te boven gaan en voor alle daden van buitengewoon beheer is de toestemming van de raad economische aangelegenheden en van het consultorencollege vereist. Hetzelfde geldt voor kerkelijke instellingen die — direct of indirect — een taak van het bisdom zelf vervullen (bijvoorbeeld Dioceesaan Pastoraal Centrum, Dioceesaan Missiebureau, Seminarie).

3. Toepassing op *rechtshandeling van dekenaten en parochies*.

Voor alle daden, die het buitengewoon beheer te buiten gaan (1a en 1b), is schriftelijk machtiging van het bisdom vereist. Intern behoeft het bisdom de toestemming van de raad voor economische aangelegenheden en van het consultorencollege voor alle daden van vervreemding, die een waarde van f 200.000,— te boven gaan.

4. *Rechtshandelingen van andere kerkelijke rechtspersonen* (orden, congregaties, kerkelijke rechtspersonen (orden, congregaties, kerkelijke instellingen).

Voor rechtshandelingen van andere kerkelijke rechtspersonen geldt hetgeen in de Codex en in hun statuten (constituties, vermogensrechtelijke reglement e.d.)

Among these are the juridical acts of alienation, as meant in Canons 1292 and 1295. As acts of alienation in the canonical sense we count the juridical acts mentioned under b.2, b.4 and b.5.

2. Application on juridical acts of the diocese (Canon 1291, p. 1).

For all actions of alienation which surpass a value of f 200,000.— and for all acts of extraordinary administration the authorization of the finance committee and of the College of consultants is required. The same holds for ecclesiastical institutes which — directly or indirectly — fulfil a task in the diocese itself (e.g. Diocesan Pastoral Centre, Diocesan Mission Bureau, Seminary).

3. Application on juridical acts of deaneries and parishes.

For all actions which exceed ordinary administration (1a and 1b), the written permission of the diocese is required. Internally the diocese needs the authorization of the finance committee and from the College of consultants for all actions of alienation which exceed a value of f 200,000.—

4. Juridical actions of other ecclesiastical juridical persons (orders, congregations, ecclesiastical institutes).

For juridical acts of other ecclesiastical juridical person the rules apply which are contained in the Code and in their statutes (constitutions, juridical rules about

bepaald is omtrent daden, die het gewoon beheer te buiten gaan. In het algemeen geldt dat de rechtspersoon voor daden, die het gewone beheer te buiten gaan de toestemming nodig heeft van een ander kerkelijk college.

property, etc.) and concern actions which exceed the ordinary administration. In general the rule is that for actions which exceed the ordinary administration juridical persons need the permission of some other ecclesiastical college.

25. *Decreten over de bevoegde overheid inzake vervreemding van kerkelijk goed.*

*Canon 1292, p 1 bepaalt:*

Behoudens het voorschrift van canon 638, p 3, wordt, wanneer de waarde van de goederen waarvan vervreemding voorgesteld wordt, valt tussen de minimum- en de maximumsom door elke bisschoppenconferentie voor haar eigen gebied vast te stellen, de bevoegde overheid, als het gaat over rechtspersonen die niet aan de diocesane Bisschop onderworpen zijn, door de eigen statuten bepaald; anders is de bevoegde overheid de diocesane Bisschop met toestemming van de raad voor economische zaken en van het Consultorencollege alsook van wie er belang bij hebben. De toestemming van dezen behoeft de diocesane Bisschop zelf ook om goederen van het bisdom te vervreemden.

Wij bepalen, dat bij het verlenen van een schriftelijke machtiging aan dekenaten en/of parochies voor het aannemen of verwerpen van erfstellingen, legaten, schenkingen of fundaties het bisdom geen machtiging behoeft van de raad voor economische aangelegenheden en van het college van consultoren voor het verkrijgen of verwerpen van een goed, dat de waarde van f 200.000,— niet te boven gaat.

25. *Decree on the competent authority in the matter of alienation of church goods.*

*Canon 1292, § 1 decrees:*

Without prejudice to the provision of Canon 638 § 3, when the amount of the goods to be alienated is between the minimum and maximum sums to be established by the Episcopal Conference for its region, the competent authority in the case of juridical persons not subject to the diocesan bishop is determined by the juridical persons' own statutes. In other cases, the competent authority is the diocesan bishop acting with the consent of the Finance Committee, of the College of Consultors, and of any interested parties. The diocesan bishop needs the consent of these same persons to alienate goods which belong to the diocese itself.

We determine that for granting a written authorization to deaneries and/or parishes for accepting or rejecting inheritances, legacies, donations or foundations, the diocese does not need any authorization from the Finance Committee and from the College of Consultors for acquiring or rejecting any goods that do not exceed the value of f 200,000.—

*Canon 1292, p 2 bepaalt:*

Als het echter gaat over zaken waarvan de waarde de maximumsom overschrijdt of over zaken die krachtens gelofte aan de Kerk geschonken zijn, of over zaken die uit artistiek of historisch oogpunt kostbaar zijn, is voor de geldigheid van de vervreemding bovendien verlot van de Heilige Stoel vereist.

Wij bepalen, dat voor het verkopen of hypotheccair belasten van onroerend goed, het vestigen van zakelijke of persoonlijke rechten of het aangaan van geldleningen, waarbij de waarde van f 2.500.000,— wordt overschreden, voor het vervreemden van zaken, die krachtens gelofte aan de Kerk geschonken zijn of die uit artistiek of historisch oogpunt kostbaar zijn, bovendien het schriftelijk verlot van de Heilige Stoel vereist is. Deze bepaling geldt voor alle kerkelijke rechtspersonen.

26. *Normen inzake het verhuren van kerkelijk goed.*

*Canon 1297 bepaalt:*

Het komt de bisschoppenconferentie toe om, gelet op de plaatselijke omstandigheden, normen vast te stellen voor het verhuren van goederen van de Kerk, vooral betreffende het verlot dat van de bevoegde kerkelijke overheid verkregen moet worden.

Wij bepalen, dat voor het verhuren of verpachten van gebouwen, ruimten en voorwerpen, die bestemd zijn voor de viering van de Eucharistie, toestemming nodig is van de plaatselijke Bisschop.

*Canon 1292, § 2 decrees:*

The permission of the Holy See also is required for the valid alienation of goods whose value exceeds the maximum sum, or if it is a question of the alienation of something given to the Church by reason of a vow, or of objects which are precious by reason of their artistic or historical significance.

We determine that for selling or mortgaging immovable goods, establishing of material or personal rights or the concluding of loans of money exceeding the value of f 2,500,000.—, or for the alienation of goods which have been donated to the Church by virtue of a vow, or goods of objects which are precious by reason of their artistic or historical significance, the permission of the Holy See will moreover be required. This stipulation holds for all ecclesiastical juridical persons.

26. *Norms concerning the leasing of church goods.*

*Canon 1297 decrees:*

It is the duty of the Episcopal Conference, taking into account the local circumstances, to determine norms about the leasing of ecclesiastical goods, especially about permission to be obtained from the competent ecclesiastical authority.

We determine that for the renting or leasing of buildings, spaces and objects which are destined for the celebration of the Eucharist, permission from the local bishop is required.

Wij bepalen, dat voor het verhuuren of verpachten van kerkelijke goederen, welke niet bestemd zijn voor de viering van de Eucharistie, de toestemming nodig is van het Kerkbestuur, c.q. Parochiebestuur met inachtneming van de geldende diocesane en/of landelijke regelingen.

We also determine that for renting or leasing ecclesiastical goods which are not destined for the celebration of the Eucharist, the permission is needed from the Parish Finance Council c.q. Management of the parish without prejudice to the valid diocesan and/or secular national laws.

27. *Decreet tot oprichting van een Diocesaan Bureau voor Geschillen tengevolge van bestuurlijke besluiten.*

27. *Decree on the establishment of a diocesan office for recourse against administrative decrees.*

*Canon 1733 bepaalt:*

p 1: Het is zeer wenselijk dat, telkens wanneer iemand zich door een decreet benadeeld acht, een betwisting tussen hem en de auteur van het decreet vermeden wordt, en dat tussen hen door gezamenlijk overleg gezorgd wordt voor het zoeken van een billijke oplossing, waarbij mogelijk ook gezaghebbende personen betrokken worden om te bemiddelen en de zaak te bestuderen, zodat het geschil op een geschikte wijze vermeden of opgelost wordt.

p 2: De bisschoppenconferentie kan bepalen dat in elk bisdom een bepaalde dienst of raad duurzaam ingesteld wordt die, volgens normen door de conferentie zelf te bepalen, de taak heeft billijke oplossingen te zoeken en aan te reiken; indien de conferentie echter hiertoe geen opdracht gegeven heeft, kan de Bisschop een dergelijke raad of dienst instellen.

p 3: De dienst of raad waarover in p 2, dient vooral dan op te treden wanneer de herroeping van het decreet volgens canon 1734 gevraagd is en de termijnen om

*Canon 1733 decrees:*

p 1: When a person believes that he or she has been injured by a decree, it is greatly to be desired that contention between that person and the author of the decree be avoided, and that care be taken to reach an equitable solution by mutual consultation, possibly using the assistance of serious-minded persons to mediate and study the matter. In this way, the controversy may be avoided or brought to an end by some suitable methods.

p 2: The Episcopal Conference can prescribe that in each diocese there be established a permanent office or council which would have the duty, in accordance with the norms laid down by the Conference, of seeking and suggesting equitable solutions. Even if the Conference has not demanded this, the bishop may establish such an office or council.

p. 3: The office or council mentioned in § 2 is to be diligent in its work principally when the revocation of a decree is sought in accordance with can 1734 and the

beroep aan te tekenen niet verstreken zijn; indien echter tegen een decreet beroep ingesteld is, dient de Overste zelf die het beroep behandelt, telkens wanneer hij hoop heeft op een goed resultaat, de indiener van het beroep en de auteur van het decreet aan te sporen om dergelijke oplossingen te zoeken.

De bisschoppenconferentie bepaalt niet dat er diocesane bureaus moeten worden opgericht om oplossingen te zoeken en aan te reiken voor geschillen. Voor bisdommen die besluiten een Bureau voor Geschillen op te richten kan het volgende reglement een model zijn.

#### 1. *Doelstelling.*

Het Diocesaan Bureau voor Geschillen heeft tot doel « billijke oplossingen te zoeken en aan te reiken » (canon 1733, p 2), indien een geschil is ontstaan tussen een kerkelijke overheid — bekleed met uitvoerende macht binnen het bisdom — die een administratieve beschikking voor afzonderlijke gevallen in de zin van canon 35 heeft uitgevaardigd of achterwege gelaten, en een kerkelijke fysieke persoon of rechtspersoon in de zin van de canons 113-118 die zich in haar rechten geschonden of in haar belangen geschaad voelt ten gevolge van voornoemde beschikking.

#### 2. *Termen.*

In dit Reglement wordt verstaan onder:

a. de overheid: de kerkelijke overheid die, op grond van haar uitvoerende macht overeenkomstig canon 35, het besluit heeft uitgevaardigd dat het punt van geschil

time-limit for recourse has not elapsed. If recourse is proposed against a decree, the Superior who would have to decide the recourse is to encourage both the person having recourse and the author of the decree to seek this type of solution, whenever the prospect of a satisfactory outcome is discerned.

The Bishops' Conference does not prescribe that diocesan offices shall be erected for solving disputes. For dioceses which decide to institute an office for disputes, the following regulations should serve as a model.

#### 1. *Aim.*

The diocesan office for disputes has as its aim « the seeking and suggesting of equitable solutions » (Canon 1733, § 2), if a dispute has arisen between an ecclesiastical authority — vested with executive power within the diocese — which has issued or neglected to issue an administrative decree for different cases in the sense of Canon 35, and a physical or juridical person in the sense of Canons 113-118 who feels injured in his rights or his interests by such a decree.

#### 2. *Terminology.*

In these regulations we understand by:

a. the authority: the ecclesiastical authority who, by virtue of its executive power in accordance with Canon 35, has issued the decree which forms the point of dispute,



vormt, te weten de diocesane Bisschop zelf en zij die in zijn naam gezag uitoefenen en verder alle personen en instanties die onder zijn gezag staan;

b. de belanghebbende: de fysieke persoon of de rechtspersoon die zich door het besluit van de overheid in haar rechten geschonden of in haar belangen geschaad voelt;

c. het besluit: de administratieve beschikking volgens canon 35, of de weigering hiervan ten aanzien van een fysieke persoon of een rechtspersoon;

d. het bureau: het Diocesaan Bureau voor Geschillen;

e. de kamer: één lid, respectievelijk drie leden van het bureau, belast met het onderzoek van de voorgelegde geschilpunten en met het zoeken en aanreiken van oplossingen zoals bedoeld in canon 1733, p 2, met het oog op een minnelijke regeling van die geschilpunten.

### 3. *Samenstelling van het bureau.*

3.1. Het bureau is samengesteld uit:

a. een voorzitter, tevens lid;

b. een even aantal andere leden van tenminste vier en ten hoogste acht;

c. een secretaris;

3.2. De voorzitter, de andere leden en de secretaris worden benoemd door de diocesane Bisschop na advies van de priesterraad en de diocesane pastorale raad. De benoeming geschiedt voor onbepaalde tijd.

3.3. Tot leden kunnen slechts benoemd worden katholieken die bestuurlijke ervaring hebben en die geacht kunnen worden voldoende

viz the diocesan bishop himself and those who exercise authority in his name, and further all persons and bodies which are under his authority;

b. the interested party: the physical or juridical person who feels injured in his rights or interests;

c. the decree: the administrative act according to Canon 35 or the refusal to issue this act with regard to a physical or juridical person;

d. the office: the diocesan office for disputes;

e. the chamber: one member, or three members of the office, charged with the enquiry of the points of dispute put before it and with seeking and issuing solutions as meant in Canon 1733, § 2, with a view to an amicable settlement of those points of dispute.

### 3. *Composition of the office.*

3.1. The office is composed of:

a. a president, at the same time also a member;

b. an even number of other members, at least four, at most eight;

c. a secretary.

3.2. The president, the other members and the secretary are appointed by the diocesan bishop on the advice of the council of priests and of the diocesan pastoral council. The appointment is made for an indefinite period.

3.3. Only catholics who have executive experience and who may be thought to have sufficient knowledge of canon law and/or familiar with administrative



kennis te hebben van het canonieke recht en/of vertrouwd te zijn met de administratieve rechtspraak.

3.4. Voor benoeming komen niet in aanmerking personen wier werkzaamheden in belangrijke mate gelegen zijn op het gebied van het bestuur van het bisdom, en personen die bloed- of aanverwanten zijn van de plaatselijke Ordinarius.

3.5. De leden en de secretaris worden door de diocesane Bisschop, na instemming van het consultorencollege, ontslagen:

a. indien zij wegens ziekte of gebreken blijvend ongeschikt zijn hun functie te vervullen;

b. bij ongeschiktheid voor hun functie, anders dan wegens ziekte of gebreken.

#### 4. *Bevoegdheid van het bureau.*

4.1. Het bureau is bevoegd tot het onderzoeken van geschilpunten tussen een overheid in het bisdom waarvoor het bureau is ingesteld, en een belanghebbende, voorzover deze geschilpunten voortvloeien uit een door deze overheid ten aanzien van deze belanghebbende genomen besluit; en vervolgens billijke oplossingen te zoeken en aan te reiken tot minnelijke oplossing van deze geschilpunten.

4.2. Geschilpunten over besluiten binnen of in samenhang met procedures voor de kerkelijke rechtbank van het bisdom vallen buiten de bevoegdheid van het bureau.

4.3. Geschilpunten tussen overheden van instituten van gewijd leven en van sociëteiten van apostolisch leven en hun leden vallen buiten de bevoegdheid van dit bureau.

jurisdiction can be appointed as members.

3.4. Persons not eligible for appointment are those whose activities have an important degree in the field of ruling the diocese, and those who are related by consanguinity or affinity to the local ordinary.

3.5. The members and the secretary will be dismissed by the diocesan bishop, after agreement with the college of consultors:

a. if because of sickness or infirmity they are permanently unable to fulfil their tasks;

b. if they are unfit for their office, for any other reason.

#### 4. *Competence of the office.*

4.1. The office has the power to enquire into the points of dispute between an authority in the diocese for which the office is instituted, and an interested party, in so far as points of dispute result from a decree taken by this authority with regard to this interested party; and further seeking and issuing any equitable solution for the amiable solution of these points of dispute.

4.2. Points of dispute about decrees within or in connection with the procedures before the ecclesiastical court of the diocese are outside the competence of this office.

4.3. Points of dispute between superiors of institutes of consecrated life and of societies of apostolic life and their members are outside the competence of this office.

## 5. Procedure.

### 5.1. Het voorleggen van geschilpunten.

5.1.1. Geschilpunten voortvloeiend uit een besluit, kunnen aan het bureau worden voorgelegd door de overheid en de belanghebbers tezamen dan wel door een van beiden.

5.1.2. Geschilpunten dienen schriftelijk ter kennis te worden gebracht aan de voorzitter van het bureau.

5.1.3. Indien geschilpunten alleen door de overheid aan het bureau worden voorgelegd, worden zij door het bureau slechts in behandeling genomen, indien de belanghebbende desgevraagd te kennen heeft gegeven met deze behandeling in te stemmen.

5.1.4. Het bureau neemt geen geschilpunten in behandeling dan nadat de procedure tot herziening zoals bedoeld in de canons 1734 en 1735 is voltooid.

5.1.5. Gedurende de behandeling door het bureau kan tegen het betrokken besluit — behoudens ter sauvering van de beroepstermijn — geen administratief beroep worden ingesteld, en dient een aanhangig beroep te worden opgeschort.

### 5.2. De behandeling van de geschilpunten.

5.2.1. De voorzitter van het bureau wijst de behandeling van de geschilpunten toe aan een enkelvoudige, dan wel aan een door hem samen te stellen, meervoudige kamer.

## 5. Procedure.

### 5.1. Submitting points of dispute.

5.1.1. Points of dispute resulting from a decree may be submitted to the office by the authority and the interested party together or by one of them.

5.1.2. Points of dispute must be brought to the notice of the president of the office in writing.

5.1.3. If points of dispute are submitted to the office by the authority alone, they will only be accepted for trial if the interested party, upon enquiry, has declared that he agrees with this trial.

5.1.4. The office does not accept points of dispute for trial unless the procedure for revision as meant in Canons 1734 and 1735 has been completed.

5.1.5. During the trial by the office no administrative appeal can be lodged against the decree concerned — except for the purpose of safeguarding the term of appeal — and an appeal already pending is postponed.

### 5.2. Dealing with the points of dispute.

5.2.1. The president of the office commits the treatment of the points of dispute to a single chamber or a double chamber appointed by him.

5.2.2. Bloed- en aanverwanten van de belanghebbende en van de overheid kunnen niet als lid van een kamer worden aangewezen.

5.2.3. De overheid en de belanghebbende zijn verplicht alle stukken welke betrekking hebben op het besluit waaruit de geschilpunten voortvloeien, op eerste verzoek van het bureau over te leggen.

5.2.4. Overheid en belanghebbende zijn verplicht alle inlichtingen te verstrekken welke de kamer voor de behandeling van belang acht.

5.2.5. De kamer kan zonodig derden horen of aan derden verzoeken een advies uit te brengen. Van dit verhoor en van een niet schriftelijk advies wordt proces-verbaal opgemaakt.

5.2.6. De kamer stelt de overheid en de belanghebbende in de gelegenheid te worden gehoord, van welk verhoor proces-verbaal wordt opgemaakt. Desgewenst kunnen overheid en belanghebbende zich bij dit verhoor door een raadsman of raadvrouw laten bijstaan.

5.2.7. Alvorens het verhoor als bedoeld in 5.2.6., plaatsvindt, liggen de door de kamer ontvangen stukken gedurende vijf dagen voor overheid en belanghebbende ter inzage.

5.3. *Het voorstel tot een minnelijke oplossing.*

5.3.1. Indien naar het oordeel van de kamer de behandeling is voltooid, nodigt zij overheid en belanghebbende uit voor een bespreking van de door haar uitgewerkte oplossing(en). Van deze bespreking wordt proces-verbaal opgemaakt.

5.2.2. Persons in any way related to the interested party and to the authority cannot be designated as members of any chamber.

5.2.3. The authority and the interested party must upon request submit to the office all documents related to the decision which has caused the points of dispute.

5.2.4. Authority and interested party are obliged to supply all the information which the chamber seems important for the trial.

5.2.5. The chamber may, if necessary, hear a third party or request a third party to supply advice. A written report is to be made up of such a hearing and of any unwritten advice.

5.2.6. The chamber will enable the authority and the interested party to be heard, of which hearing a written report is to be made. If they wish so, the authority and the interested party can make use of the assistance of a consultor (male or female) during this hearing.

5.2.7. Before the hearing meant in 5.2.6. takes place, all the documents received by the chamber will be available for inspection by the authority and the interested party for five days.

5.3. *The proposal for an amiable solution.*

5.3.1. If in the judgment of the chamber the trial is completed, it will invite the authority and the interested party for a discussion of the solution(s) worked out by it. A verbal report will be made of this discussion.

5.3.2. Indien overheid en belanghebbende aan de hand van de door de kamer aangereikte oplossingen tot overeenstemming komen, dient van deze overeenkomst proces-verbaal opgemaakt te worden. Beiden verplichten zich tot uitvoering hiervan.

5.3.3. Indien overheid en belanghebbende aan de hand van de door de kamer aangereikte oplossing(en) niet tot overeenstemming kunnen geraken, kan door de belanghebbende administratief beroep worden ingesteld of het reeds ingestelde beroep worden voortgezet.

#### 6. *Kosten.*

6.1. De leden van het bureau ontvangen geen honorarium, wel een vergoeding voor gemaakte kosten.

6.2. De kosten van de behandeling van geschilpunten door het bureau zijn ten laste van het bisdom. Aan de belanghebbende kan een bijdrage worden gevraagd in de vergoeding van de gemaakte kosten.

#### 7. *Archief.*

7.1. Het bureau houdt een eigen archief.

7.2. De zorg voor het archief berust bij de secretaris.

#### 8. *Onduidelijkheden en tussentijdse meningsverschillen.*

Inzake onduidelijkheden en tussentijdse meningsverschillen, beide betrekking hebbende op de regels en de uitvoering van de bij dit reglement vastgestelde procedure, beslist de voorzitter.

5.3.2. If the authority and the interested party come to an agreement with the help of the solutions suggested by the chamber, a written report should be made up of this agreement. Both parties will undertake the obligation to execute the agreement.

5.3.3. If the authority and the interested party cannot reach an agreement with the help of the solution(s) handed to them by the chamber, the interested party can institute an administrative appeal, or an appeal already lodged can be continued.

#### 6. *Cost.*

6.1. The members of the office do not receive any fee, except a reimbursement for expenses incurred.

6.2. The cost of the trial of points of dispute by the office will be borne by the diocese. The interested party may be asked for a contribution to defray the expenses incurred.

#### 7. *Archives.*

7.1. The office will keep its own archives.

7.2. The care of the archives will be the duty of the secretary.

#### 8. *Unclear points and differences of opinion.*

In questions of points that are not clear, or differences of opinion in the course of the trial, regarding the rules and the practice of procedure fixed in these regulations, the president will decide.

9. *Interne regeling.*

Het bureau stelt met inachtneming van de bepalingen van dit reglement een interne regeling vast, welke in de *Analecta* van het bisdom gepubliceerd wordt, inzake:

- a. de werkwijze van het bureau;
- b. de criteria voor de toewijzing van zaken aan een enkelvoudige dan wel aan een meervoudige kamer;
- c. de werkwijze van de secretaris, de zorg voor het archief daaronder begrepen;
- d. de eventuele eigen bijdrage door de belanghebbende in de vergoeding van de gemaakte kosten van behandeling van door hem voorgelegde geschilpunten;
- e. (criteria en competentie inzake aanvaarding of afwijzing van raadsman of raadvrouw);
- f. andere onderwerpen welke voor een goede en snelle behandeling van voorgelegde geschilpunten van belang zijn.

Utrecht, 31 januari 1989

9. *Internal regulation.*

With due regard to the decisions of this regulation, the office will lay down an internal regulation, to be published in the *Analecta* of the diocese, with regard to:

- a. the mode of operation of the office;
- b. the criteria for referring questions to a single or a multiple chamber;
- c. the duties of the secretary, including his care for the archives;
- d. any possible contribution to be made by the interested party in compensation for the expenses incurred in the treatment of the points of dispute brought by him;
- e. (criteria and competence in the matter of accepting or refusing a councilor, male or female);
- f. any other subjects which are important for a good and speedy treatment of points of dispute put before the office.

Utrecht, 31th of January 1989

## PORTOGALLO

**Estatutos do Ordinariato Castrense de Portugal** (*Lumen*, novembre 1988, p. 3-11) (*).

Capítulo I: *Do Ordinariato Castrense.*

*Art. 1.º* — Em virtude da Constituição Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», de 21 de Abril de 1986, o até agora designado Vica-

(*) **O Ordinariato Castrense de Portugal.**

Entraram em vigor a 1 de Janeiro de 1989 os Estatutos do *Ordinariato Castrense de Portugal*, estrutura eclesiástica para a assistência espiritual dos militares na República Portuguesa.

riato Castrense de Portugal passa a designar-se *Ordinariato Castrense de Portugal* e, nos presentes Estatutos, simplesmente *Ordinariato Castrense*.

*Art. 2.º* — 1. O Ordinariato Castrense rege-se, no que lhe é aplicável:

a) pela Concordata firmada entre a Santa Sé e a República Portuguesa, em 7 de Maio de 1940;

b) pelo Decreto da Sagrada Congregação Consistorial «*De Spirituali Militibus*», de 29 de Maio de 1966, que erigiu o Vicariato Castrense de Portugal;

c) pela Constituição Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», de 21 de Abril de 1986;

d) pelas normas do Código de Direito Canónico;

e) pelas determinações dos presentes Estatutos.

2. Ao Ordinariato Castrense aplica-se também a legislação civil e militar portuguesa, que se harmonize com as disposições canónicas.

*Art. 3.º* — 1. Dentro do espírito de liberdade de consciência garantido pelas leis, o Ordinariato Castrense tem por missão prestar assistência espiritual aos membros católicos das Forças Armadas Portuguesas, desenvolver neles o sentido apostólico e missionário, e colaborar na acção formativa dos comandos, especialmente nos aspectos moral, cultural e social (Cf.: Concordata, art. XIV e art. XVIII; Constituição Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», Proémio e art. IX; Decreto-Lei n.º 310/75, art. 1.º).

---

O projecto, elaborado pelo Ordinário Castrense segundo as normas gerais da Constituição Apostólica *Spirituali militum curae*, e de acordo com as prescrições particulares vigentes em consonância com aquelas normas, foi revisto pela Congregação para os Bispos e os Estatutos aprovados pelo Sumo Pontífice João Paulo II a 3 de Setembro de 1988.

#### *A assistência religiosa às Forças Armadas portuguesas.*

Com a implantação da República em 1910, a ideologia laicista da revolução triunfante extinguiu o Corpo de Capelães militares.

A I Guerra Mundial (1914-1918) desencadeou um movimento de opinião pública que forçou o Governo a admitir uma assistência religiosa das forças expedicionárias enviadas para combater na França. Um decreto de 1917 permitia que Capelães voluntários, a título gratuito, acompanhassem as tropas.

A contestação, na Imprensa e no Parlamento, às limitações que impunha o decreto, particularmente quanto ao número diminuto de Capelães admissíveis, acabou por ter satisfação com as alterações introduzidas por decreto de 1918 do novo Presidente da República Sidónio Pais: é alargado o âmbito da assistência religiosa aos hospitais, navios,



2. Mediante acordos particulares, o Ordinariato Castrense estende a sua missão aos membros católicos das Forças de Segurança: Guarda Nacional Republicana, Guarda Fiscal e Polícia de Segurança Pública (Cf. Decreto « De Spirituali Militibus »).

*Art. 4.º* — 1. Pertencem ao Ordinariato Castrense e estão sob a sua jurisdição (Cf. Constituição Apostólica « Spirituali Militum Curae », art. X):

a) todos os fiéis militares e também aqueles que, por vínculo da lei civil, se encontram ao serviço das Forças Armadas;

b) os membros das suas famílias (cônjuge, filhos, parentes e pessoas de serviço) que habitem na mesma casa;

c) os que frequentam escolas militares e os que estão internados ou prestam serviço nos hospitais militares, nas casas para anciãos militares ou noutros institutos semelhantes;

d) todos os fiéis que, de modo estável, desempenham funções no Ordinariato Castrense, confiadas ou consentidas pelo Ordinário Castrense.

2. Nos termos do Art. 3.º.2, também pertencem ao Ordinariato Castrense os membros das Forças de Segurança (Cf. Decreto « De Spirituali Militibus »).

*Art. 5.º* — O Ordinariato Castrense e a sua Cúria têm sede na cidade de Lisboa, capital de Portugal. Na mesma cidade, está situada a Igreja do Ordinário Castrense (Cf. Decreto « De Spirituali Militibus »), que é a Igreja da Memória.

---

asilos e estabelecimentos onde haja doentes, feridos, mutilados ou repatriados da guerra, e os Capelães militares passam a ser graduados em alferes com todos os direitos, inclusive o do vencimento.

Com o advento da nova ordem política no país, a cujos destinos acabaria por presidir o Presidente do Governo Oliveira Salazar, é estabelecida em 1940 uma Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, em grande parte graças à acção do Patriarca de Lisboa, Cardeal Cerejeira. No art. XVIII, « a República Portuguesa garante a assistência religiosa em campanha às forças de terra, mar e ar e, para esse efeito, organizará um Corpo de Capelães militares, que serão considerados oficiais graduados ».

Com o andar dos tempos, os departamentos das Forças Armadas, procurando satisfazer necessidades próprias, começaram a recrutar sacerdotes para o desempenho das funções de Capelães, com a concordância dos respectivos Ordinários; essas necessidades tornaram-se mais prementes com a mobilização crescente de efectivos militares para os territórios do Ultramar, onde começara a guerra. Por sua vez, os Capelães militares continuavam inteiramente subordinados às dioceses ou institutos religiosos a que pertenciam, com as consequentes limitações para a sua disponibilidade na assistência de um enquadramento

## Capítulo: II: *Do Ordinário Castrense.*

*Art. 6.º* — 1. O múnus e o ofício de Ordinário Castrense serão confiados, por decreto especial da Santa Sé, ao Patriarca de Lisboa « pro tempore », que acumulará ambas as jurisdições (Cf. Decreto « *De Spirituali Militibus* »).

2. Ao Ordinário Castrense será dado um Bispo Auxiliar que, normalmente liberto de outros ofícios com cura de almas, é nomeado Vigário Geral e Capelão-Chefe das Forças Armadas para exercer, em plena dedicação, o seu ministério episcopal no Ordinariato Castrense (Cf. Const. Apostólica « *Spirituali Militum Curae* », art. II.3).

3. Após a moneação canónica, o Bispo Auxiliar (Vigário Geral) será proposto pelo Ordinário Castrense ao Chefe do Estado-Maior General das Forças Armadas que, por sua vez, o nomeará Capelão-Chefe das Forças Armadas (Cf. Decreto-Lei n.º 310/75, art. 2.º.5).

4. O Bispo Auxiliar, assim constituído, é membro de pleno direito da Conferência Episcopal Portuguesa (Cfr. Const. Apostólica « *Spirituali Militum Curae* », art. III) e da organização dos Bispos da Província Eclesiástica de Lisboa.

5. Conforme as normas do Código de Direito Canónico, o Ordinário Castrense e o seu Auxiliar apresentarão, de cinco em cinco anos, ao Sumo Pontífice um relatório sobre a situação do Ordinariato e efectuarão a « *Visita ad Limina* » (Cf. can. 399 e 400).

*Art. 7.º* — 1. A jurisdição do Ordinário Castrense é pessoal, ordinária e própria, mas cumulativa com a jurisdição do Bispo diocesano

---

jurídico-canónico adequado para a assistência religiosa às Forças Armadas portuguesas.

## *O Vicariato Castrense de Portugal.*

O Concílio Vaticano II, no decreto *Christus Dominus*, n. 43, recomenda que « se erija em cada nação um Vicariato Castrense », uma vez que « a assistência espiritual dos militares, pelas peculiares condições da sua vida, exige um especial cuidado »; o trabalho pastoral dos Capelães militares desenvolver-se-á « em cooperação concorde com os Bispos diocesanos », igualmente nele interessados.

Na sequência desta recomendação, pelo decreto *De spirituali militibus* da Sagrada Congregação Consistorial (actual Congregação para os Bispos), de 29-V-66, S.S. Paulo VI erigiu o *Vicariato Castrense de Portugal*, para a assistência religiosa permanente (isto é, em tempo de guerra e em tempo de paz) das Forças Armadas e também, quando fosse considerado oportuno, das Forças Militarizadas (Guarda Nacional Republicana, Guarda Fiscal e Polícia de Segurança Pública).

(Cf.: Const. Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», art. IV; Decreto «*De Spirituali Militibus*»).

2. Os ambientes e lugares reservados aos militares estão sujeitos, de modo secundário, ao Bispo diocesano e ao pároco do lugar, que sempre agem aí por direito próprio, devendo porém, quanto antes, informar da sua actuação o Ordinário Castrense (Cf.: Const. Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», art. V; Decreto «*De Spirituali Militibus*»).

Art. 8.º — As causas dos súbditos do Ordinariato Castrense, tanto as contenciosas entre eles como as criminaes, são julgadas em primeira instância pelo Tribunal Patriarcal de Lisboa e, em segunda, pelo Tribunal Metropolitano de Évora (Cf.: Decreto «*De Spirituali Militibus*»; Const. Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», art. XIV).

Art. 9.º — 1. No caso de Sé vaga ou impedida, o governo do Ordinariato Castrense, se a Santa Sé não providenciar de outro modo, compete ao Bispo Auxiliar (Vigário Geral e Capelão-Chefe do Serviço de Assistência Religiosa das Forças Armadas), se o houver.

2. Na sua falta ou impedimento, compete ao Capelão-Chefe de ramo, mais antigo no cargo e, em caso de antiguidade igual, ao mais velho na idade. (Cf.: Const. Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», art. XIII.4; Decreto «*De Spirituali Militibus*»; can. 412-430).

Ficou estabelecido que o Ordinário ou Vigário Castrense seria o Patriarca de Lisboa *pro tempore*, acumulando ambas as jurisdições, com possibilidade de nomear um Vigário Geral.

Sobre a especial jurisdição do Ordinário Castrense — «pessoal, ordinária e cumulativa com a jurisdição dos Ordinários do lugar» — seguiu-se o estabelecido anteriormente na Instrução da S.C. Consistorial *Solemne semper* sobre os Vigários Castrenses, de 23-IV-51 ⁽¹⁾. Os Capelães militares seriam facultados pelos Bispos diocesanos e pelos Superiores Religiosos, observando-se em relação aos Capelães religiosos rigoro-

⁽¹⁾ Em relação à jurisdição cumulativa, o decreto precisava que «nos aquartelamentos e locais reservados aos militares, a jurisdição será exercida primária e principalmente pelo Vigário Castrense, e secundariamente, ainda que sempre por direito próprio, pelo Ordinário do lugar e pelo pároco, todas as vezes que o mesmo Vigário Castrense e os seus capelães do matrimónio dos súbditos do Vicariato Castrense — militares e seus familiares «que coabitem com os mesmos nos aquartelamentos ou locais reservados aos militares» — «deve observar-se rigorosamente o que prescreve o cânon 1097, § 2 do Código de Direito Canónico (de 1917), isto é: tenha-se como norma que o matrimónio deve ser celebrado perante o pároco da noiva, a não ser que o excuse justa causa».

Capítulo: III: *Da Cúria Castrense.*

*Art. 10.º* — 1. A Cúria Castrense, também chamada Chefia do Serviço de Assistência Religiosa das Forças Armadas, é constituída (Cf.: Decreto « De Sprituali Militibus »; Decreto-Lei n.º 310/75, art. 2.º.2):

- a) pelo Vigário Geral, Capelão-Chefe das Forças Armadas;
- b) por um Capelão-Adjunto da Chefia;
- c) pelo pessoal militar ou civil necessário ao seu funcionamento.

2. O Capelão-Adjunto da Chefia será normalmente nomeado Chanceler da Cúria pelo Ordinário Castrense.

3. De entre o pessoal referido na alínea c) do número 1 deste artigo, o Ordinário Castrense nomeará o Secretário da Cúria, preferentemente um presbítero ou diácono, e proverá outros cargos considerados necessários, tais como, os de ecónomo e arquivista.

*Art. 11.º* — Sob a superior orientação do Ordinário Castrense, compete à Cúria assegurar o perfeito funcionamento da assistência religiosa nos três ramos das Forças Armadas e nas Forças de Segurança, exercendo especialmente as funções atribuídas por lei à Chefia do Serviço de Assistência Religiosa das Forças Armadas (Cf. Decreto-Lei n.º 310/75, art. 2.º 4).

*Art. 12.º* — Na Cúria Castrense, haverá um Arquivo em que se guardem e conservem os documentos relativos a assuntos espirituais e temporais do Ordinariato Castrense (Cf. can. 486-491).

---

samente as normas de Instrução sobre os Capelães castrenses religiosos, de 2-II-55, da S.C. dos Religiosos (2).

---

(2) Paralelamente à erecção do Vicariato Castrense de Portugal, o Governo português decretou a reorganização, no foro civil e militar, da assistência religiosa nas Forças Armadas. Por razões técnicas, não se viu vantagem em retomar o Corpo de Capelães militares, existente antes da República, preferindo-se manter com a sua autonomia os Serviços de Assistência Religiosa dos três ramos (Exército, Armada e Força Aérea); estes passam a ser agora coordenados pela Capelania-Mor das Forças Armadas, que desempenha as funções de Cúria do « Ordinariato ou Vicariato Castrense » (expressão usada no decreto). Será Capelão-Mor o Vigário Geral nomeado pelo Ordinário Castrense. Posteriormente, a Capelania-Mor foi substituída pela Chefia do Serviço de Assistência Religiosa das Forças Armadas.

Poderá ter interesse saber que, criado o Vicariato Castrense de Portugal e nomeado Ordinário Castrense o Patriarca de Lisboa, Cardeal Cerejeira, este nomeou Vigário Geral o Cón. Dr. António dos Reis Rodrigues (na altura, Capelão-chefe do Exército), sagrado uns meses depois Bispo Auxiliar do Ordinário Castrense (com o título de Madarsuma); somente em 1975 seria substituído no seu cargo de Vigário Geral Castrense, sucessivamente pelo P. António Ferreira de Melo, pelo P. José Agostinho Moita (1977) e pelo P. Dr. Joaquim Luís Cupertino (1981). Entretanto,

*Art. 13.º* — A Cúria Castrense depende, no aspecto canónico, do Ordinário Castrense e, no aspecto militar, do Chefe do Estado-Maior General das Forças Armadas (Cf. Decreto-Lei n.º 310/75, art. 2.º.2).

#### Capítulo: IV: *Dos Conselhos.*

*Art. 14.º* — 1. A Chefia do Serviço de Assistência Religiosa é assistida por um Conselho, chamado Conselho do Serviço de Assistência Religiosa, do qual fazem parte, além do Bispo Auxiliar (Vigário Geral e Capelão-Chefe), o Capelão-Adjunto da Chefia, os Capelães-Chefes dos três ramos das Forças Armadas e das Forças de Segurança, e quatro representantes dos capelães militares titulares, eleitos por estes trienalmente, dos quais dois representam os capelães do Exército, um os da Armada e um os da Força Aérea (Cf. Decreto-Lei n.º 310/75, art. 3.º.1).

2. O Conselho é convocado pelo Bispo Auxiliar (Vigário Geral e Capelão-Chefe das Forças Armadas), em nome do Ordinário Castrense, e sempre que este não estiver presente será presidido por aquele ou, na sua falta, pelo Adjunto (Cf. *Ibid.* 2).

3. Ao Conselho compete ser ouvido sobre as linhas gerais da orientação do serviço e a sua coordenação, bem como dar parecer no aspecto eclesiástico, sobre o mérito e a actividade dos capelães, nos seguintes casos (Cf. *Ibid.* 3):

a) escolha dos capelães-chefes do Exército, da Armada, da Força Aérea e das Forças de Segurança;

#### *A caminho da nova estruturação canónica.*

Em 21-VII-86 entrou em vigor a nova ordenação canónica para a assistência espiritual dos militares, promulgada pelo Papa João Paulo II com a Constituição Apostólica *Spirituali militum curae*, de 21-IV-86.

Naturalmente, sendo muito diversas nas várias nações as circunstâncias sociais e pastorais em ordem a uma eficaz assistência espiritual dos militares, a Constituição Apostólica promulgada estabelece apenas normas gerais comuns — uma lei-quadro válida para todos os Ordinariatos militares —, que deverão ser completadas com os Estatutos emanados pela Santa Sé para cada Ordinariato ⁽³⁾.

Antes de mais, a mudança do nome para *Ordinariatos militares ou castrenses* manifesta que a jurisdição do seu Ordinário passa a ser exercida em nome próprio, e deixa de ser vicária do Romano Pontífice, como o indicava a designação anterior de *Vicariatos castrenses* ⁽⁴⁾.

em 1971 era noemado o novo Patriarca de Lisboa, o actual Cardeal António Ribeiro, também Ordinário Castrense a partir de 1972.

⁽³⁾ Cfr. *Spirituali militum curae*, prómio; I, Par. 1.

⁽⁴⁾ Cfr. Cardeal B. Gantin, na apresentação da Const. Apost. *Spirituali militum curae* (in *L'Osservatore Romano*, ed. port., 11-V-86), que explicita: « Com a pre-

- b) ingresso dos capelães militares eventuais na categoria de titulares;
- c) graduação de capelães;
- d) continuação ao serviço dos capelães militares eventuais, para além do período de serviço militar obrigatório;
- e) passagem à disponibilidade dos capelães militares por conveniência de serviço;
- f) transferência dos capelães militares de um ramo para outro.

*Art. 15.º* — 1. O Ordinário Castrense terá um Conselho Presbiteral, com estatutos aprovados pelo Ordinário, nos quais se tenham em conta as normas do Código de Direito Canónico e da Conferência Episcopal Portuguesa (Cf.: Const. Apostólica « *Spirituali Militum Curae* », art. VI.5; can. 495-501).

2. Os membros do Conselho do Serviço de Assistência Religiosa serão membros natos do Conselho Presbiteral.

3. De entre os membros do Conselho Presbiteral, o Ordinário Castrense nomeará livremente alguns sacerdotes, em número não inferior a seis nem superior a doze, que formem o Colégio dos Consultores, pelo período de cinco anos, e exerçam as funções determinadas pelo direito, excepto no caso de « sede vacante » ou impedida (Cf. can. 502).

*Art. 16.º* — Se as necessidades pastorais o aconselharem, constituir-se-á um Conselho Pastoral do Ordinariato Castrense e os Conselhos pastorais locais julgados convenientes, que terão estatutos aprovados

---

Juridicamente, os Ordinariatos militares são *assimilados* às dioceses⁽⁵⁾: isto é, a eles se aplicam em geral as normas estabelecidas pelo direito para as dioceses.

#### *O Ordinariato Castrense de Portugal.*

De acordo com o estabelecido na Const. Apost. *Spirituali militum curae* ⁽⁶⁾, a Santa Sé aprovou os Estatutos do que passou a designar-se como *Ordinariato Castrense de Portugal*. Manteve-se praticamente o que já estava disposto no decreto da S.C. Consistorial *De spirituali militibus*, de 29-V-66, que erigira o Vicariato Castrense de Portugal e que continha algumas normas específicas referentes ao país; também se teve em conta a legislação civil posterior que estipulava algumas normas concretas de organização.

---

sente Constituição, os Ordinários Militares gozarão de poder próprio, sem por isso diminuir a sua relação de subordinação ao Romano Pontífice ».

⁽⁵⁾ Cfr. *Spirituali militum curae*, I, Par. 1.

⁽⁶⁾ Cfr. *Spirituali militum curae*, I, Par. 1; conclusão.



pelo Ordinário Castrense (Cf.: Const. Apostólica « *Spirituali Militum Curae* », art. XIII.5; can. 511-514).

*Art. 17.º* — Nos termos do Código de Direito Canónico (can. 492-493), haverá ainda no Ordinariato Castrense um Conselho de Assuntos Económicos.

Capítulo: V: *Do presbitério do Ordinariato Castrense.*

*Art. 18.º* — 1. O presbitério do Ordinariato Castrense é constituído por todos os capelães militares e civis, que ingressam nas Forças Armadas ou nas Forças de Segurança para nelas exercerem o seu ministério sacerdotal, sob a autoridade canónica do Ordinário Castrense.

2. Consideram-se capelães militares os sacerdotes nomeados para servirem, como oficiais graduados, nos termos da lei e da Concordata. Compreendem:

a) os capelães militares titulares — os que forem nomeados para preencher as necessidades orgânicas do tempo de paz, estabelecidas nos quadros fixados por lei;

b) os capelães militares eventuais — os que prestam serviço militar obrigatório efectivo, em reforço ou complemento das necessidades orgânicas normais.

3. Quando as circunstâncias o aconselhem, e relativamente a determinados núcleos militares que não justifiquem a existência de capelão

---

O ponto mais saliente da organização do Ordinariato Castrense de Portugal diz respeito ao Ordinário Castrense, que continua a ser o Patriarca de Lisboa *pro tempore*, acumulando a jurisdição territorial do Patriarcado com a jurisdição pessoal do Ordinariato Castrense⁽⁷⁾. No entanto, para uma eficaz direcção deste, a Santa Sé elegerá um Bispo Auxiliar do Ordinariato Castrense, nomeado Vigário Geral, que possa dedicar-se plenamente ao Ordinariato Castrense⁽⁸⁾.

O Bispo Auxiliar Castrense é quem, na prática, terá a seu cuidado pastoral o Ordinariato Castrense, continuando na linha do que tem sido até agora a actuação dos sucessivos Vigários Gerais Castrenses, o pri-

---

(7) Cfr. Estatutos, art. 6º, 1.

Parece terem sido razões de natureza política e pastoral que levaram a Santa Sé a manter a solução anterior. Tenha-se em conta que a maior parte dos efectivos militares do país e os órgãos supremos de decisão se encontram no território do Patriarcado de Lisboa.

(8) Cfr. Estatutos, art. 6º, 2.

Trata-se de uma particularização da norma geral de *Spirituali militum curae*, II.

militar próprio nem possam ser convenientemente assistidos por outro capelão militar em regime de acumulação, poderá recorrer-se ao serviço de sacerdotes nomeados mediante contrato e designados por capelães civis. (Cf.: Decreto-Lei n.º 47 188 de 8 de Setembro de 1966, art. 2.º; Decreto-Lei n.º 310/75, art. 4.º).

*Art. 19.º* — 1. Enquanto o Ordinariato Castrense não adoptar o instituto jurídico da incardinação, os sacerdotes do seu presbitério continuam a pertencer à diocese, ou prelazia pessoal, ou sociedade de vida apostólica, ou instituto religioso de origem. Ao terminarem o seu serviço de capelães militares, reentram para todos os efeitos no presbitério de origem ou no instituto a que pertencem.

2. Ainda que o Ordinariato Castrense não tenha Seminário próprio, dediquem-se os capelães militares, com grande empenho, ao cultivo das vocações sacerdotais, ajudem os jovens a descobrir a sua vocação, encaminhem para os Seminários os que derem sinais de vocação sacerdotal e acompanhem, com particular solicitude pastoral, os seminaristas que eventualmente prestem serviço militar.

*Art. 20.º* — O apuramento dos capelães militares para serviço das Forças Armadas é feito, conforme as disposições legais vigentes, entre os sacerdotes com menos de 40 anos de idade, de acordo com as quotas periodicamente fixadas para cada diocese, prelazia pessoal, sociedade de vida apostólica e instituto religioso, na proporção do seu clero:

a) mediante apresentação dos respectivos superiores;

---

meiro dos quais foi também Bispo Auxiliar do Ordinário Castrense ⁽⁹⁾. É membro de pleno direito da Conferência Episcopal Portuguesa ⁽¹⁰⁾.

O presbitério do Ordinariato Castrense de Portugal é constituído « por todos os Capelães militares e civis, que ingressem nas Forças Armadas ou nas Forças de Segurança para nelas exercerem o seu ministério sacerdotal » ⁽¹¹⁾.

---

⁽⁹⁾ Cfr. nota (2).

Foi já ordenado Bispo Auxiliar do Ordinário Castrense (com o título de Gaudiaba). D. Januário Torgal Ferreira. Substitui nas funções de Vigário Geral Castrense ao Mons. Côn. Dr. Joaquim Luís Cupertino, que atingiu o limite de idade permitido pela legislação militar (60 anos) em Agosto de 1989.

Quero deixar expresso o meu sincero agradecimento ao Mons. Cupertino, cuja sensibilidade jurídica e profundo conhecimento da realidade pastoral castrense foram de muito proveito para a elaboração do presente trabalho.

⁽¹⁰⁾ Cfr. Estatutos, art. 6º, 4.

Segundo os Estatutos da Conferência Episcopal Portuguesa, aprovados pela Santa Sé em 18-II-85, os membros de pleno direito têm voto deliberativo, mesmo tratando-se de Bispos Auxiliares (art. 4º, 2).

⁽¹¹⁾ Cfr. Estatutos, art. 18º, 1.

b) não havendo apresentados em número suficiente, mediante conscrição, por ordem de idade a principiarem pelos mais novos. (Cf. Decreto-Lei n.º 44/71, art. 1.º).

*Art. 21.º* — 1. No aspecto canónico, a nomeação, a transferência e a cessação de funções dos capelães são feitas pelo Ordinário Castrense.

2. No aspecto militar, fazem-se nos termos da lei pela competente autoridade civil ou militar, mediante proposta do Ordinário Castrense.

3. A nomeação e a transferência dos capelães militares, pertencentes a institutos religiosos ou sociedades de vida apostólica, terá em conta a condição peculiar dos mesmos e procurará que não redunde em prejuízo da sua vocação e identidade próprias, facilitando-lhes, na medida do possível, o contacto com os seus superiores. (Cfr.: Decreto « De Spirituali Militibus », Const. Apostólica « Spirituali Militum Curae », art. VII e art. XIII.3).

*Art. 22.º* — O ingresso de capelães militares na categoria de titulares, a graduação dos capelães, com a respectiva atribuição de vencimentos, e a sua aposentação ou passagem à reserva territorial processam-se nos termos da lei. (Cf.: Decreto-Lei n.º 44/71, art. 1.º; Decreto-Lei n.º 310/75, art. 1.º; Decreto-Lei n.º 11/79, art. único).

*Art. 23.º* — Os capelães militares estão inteiramente sujeitos à jurisdição do Ordinário Castrense, enquanto permanecerem ao serviço. Mas, quanto à disciplina eclesiástica, estarão também sujeitos ao poder do Ordinário do lugar em que se encontrem; a este, com efeito, nos casos

---

Na prática, todo o sacerdote recém-ordenado e adiado no cumprimento do serviço militar (obrigatório em Portugal), é convocado no ano seguinte a um Curso de formação de Capelães militares, com a duração de 3 semanas. No fim do Curso, se as necessidades da assistência religiosa o exigirem, é escolhido conforme as quotas referidas, como Capelão militar eventual, normalmente por um período de dois anos e graduado em alferes. Poderá depois passar a Capelão militar titular, de acordo com as necessidades do Ordinariato e a concordância do respectivo Ordinário ou Superior Religioso ⁽¹²⁾.

Nalguns casos, em que não é possível ou não se justifica a assistência por um Capelão militar (isto é, integrado nas Forças Armadas), poderá recorrer-se a outros sacerdotes, de acordo com o respectivo Ordinário, nomeados mediante contrato: são os Capelães civis ⁽¹³⁾.

Não se prevê que o Ordinariato Castrense de Portugal tenha Seminário próprio; mas fica aberta a possibilidade de, no futuro, se se

---

⁽¹²⁾ No caso de Capelães pertencentes a uma Sociedade de vida apostólica ou a um Instituto religioso, ter-se-á um cuidado especial de modo a não prejudicar a sua vocação e identidade próprias (cfr. Estatutos, art. 21º, 3).

⁽¹³⁾ Cfr. Estatutos, art. 18º, 3.

mais urgentes, e sempre que o Ordinário Castrense não possa providenciar, competirá admoestá-los, usando mesmo de sanções canónicas, se for o caso, e avisando imediatamente o Ordinário Castrense. (Cf.: Decreto « De Spirituali Militibus »).

*Art. 24.º* — Os capelães militares só poderão aceitar encargos estranhos às suas actividades militares desde que aquelas estejam directamente relacionadas com o serviço da Igreja, depois de autorizados pelo Ordinário Castrense, com o parecer favorável da autoridade militar competente (Decreto-Lei n.º 47 188 de 8 de Setembro de 1966, art. 15.º.2).

*Art. 25.º* — Cuidem diligentemente os capelães militares da formação na fé dos cristãos leigos do Ordinariato, de modo que, cada vez mais, tomem consciência da sua vocação e missão na Igreja e no mundo, e desenvolvam uma adequada acção apostólica, quer individualmente quer em associação, sobretudo nos ambientes militares. (Cf. Const. Apostólica « Spirituali Militum Curae », art. IX).

Capítulo: VI: *Da jurisdição dos capelães e dos livros de registo dos actos sacramentais.*

*Art. 26.º* — 1. No âmbito que lhes for atribuído e em relação às pessoas que lhe estão confiadas, os capelães militares gozam dos direitos e são obrigados a observar os deveres dos párocos.

mostrar conveniente, incardinar clero próprio ⁽¹⁴⁾. Para já, o Ordinariato costuma desencadear periodicamente acções de formação específica para os Capelães militares, no início e também de modo permanente; se, no futuro, quiser ter clero próprio incardinado — será naturalmente clero secular —, poderá receber sacerdotes por excardinação, ou formar mesmo sacerdotes próprios nalgum Seminário existente.

O povo sob a jurisdição pessoal do Ordinário Castrense é o que se determina na Const. Apost. *Spirituali militum curae*, X, que, em relação à Instrução *Solemne semper* sobre os Vigários Castrenses, é ampliado:

não só os militares, mas também todos os civis que estão ao serviço das Forças Armadas;

ou seus familiares que habitem na mesma casa (e não só nos locais militares);

também todos os fiéis que desempenhem funções no Ordinariato Castrense ⁽¹⁵⁾.

No caso do Ordinariato Castrense de Portugal, além das Forças Armadas de terra, mar e ar, a sua jurisdição estende-se às Forças de

⁽¹⁴⁾ Cfr. Estatutos, art. 19º.

⁽¹⁵⁾ Cfr. Estatutos, art. 4º, 1.

2. A jurisdição dos capelães militares é cumulativa com a do pároco do lugar, nos termos da norma do art. 7.º.2. (Cf.: Concordata, art. XVIII; Const. Apostólica «*Spirituali Militum Curae*», art. VII; Decreto «*De Spirituali Militibus*»; Determinações do Ordinário Castrense sobre «*Poderes e Obrigações Canónicas dos Capelães*», de 15 de Dezembro de 1968).

Art. 27.º — 1. Em cada capelania, haverá os livros prescritos pelo Código de Direito Canónico e pela Conferência Episcopal Portuguesa para registo dos actos sacramentais (Baptismos, Confirmações e Matrimónios) e dos óbitos.

2. Estes livros serão autenticados, mediante termo de abertura e de encerramento lavrado pelo Capelão-Chefe de cada ramo, e anualmente submetidos ao seu visto.

3. Dos assentos de Baptismo, Confirmação e Matrimónio o capelão militar fará extractos a enviar à Cúria Castrense mediante a Chefia de cada ramo, após o fim do ano a que se referem e antes de 30 de Abril do ano seguinte.

#### *Cláusula adicional:*

Art. 28.º — Os presentes Estatutos, aprovados pela Santa Sé, não podem ser modificados sem sua aprovação explícita. Se a sua aplicação ou novas necessidades o aconselharem, o Ordinário Castrense poderá

---

Segurança (Polícia de Segurança Pública, Guarda Nacional Republicana e Guarda Fiscal), como já vinha sendo ultimamente ⁽¹⁶⁾.

A jurisdição do Ordinário Castrense sobre o povo a ele confiado é «*peçoal, ordinária e própria, mas cumulativa com a jurisdição do Bispo diocesano*» ⁽¹⁷⁾. A própria Constituição Apostólica recolhe da Instrução *Solemne semper* o critério a seguir *nos ambientes e lugares militares*: primária, a jurisdição do Ordinário Castrense e seus Capelães; na ausência destes, actua a jurisdição, também própria, do Ordinário e párocos do lugar ⁽¹⁸⁾. Os Estatutos do Ordinariato Castrense de Portugal acrescentam uma precisão: nesses casos, o Ordinário ou pároco do lugar, embora actuem por direito próprio, deverão informar quanto antes da sua actuação o Ordinário Castrense ⁽¹⁹⁾.

---

(16) Cfr. Estatutos, art. 4º, 2.

(17) Cfr. Estatutos, art. 7º, 1.

(18) Cfr. *Spirituali militum curae*, V.

(19) Cfr. Estatutos, art. 7º, 2.

No caso do matrimónio, perdeu vigência o que estipulava o citado decreto *De spirituali militibus*, de 29-V-66 — cfr. nota (1) — uma vez que o novo Código de Direito Canónico alterou a disposição: agora, o matrimónio pode celebrar-se perante

propor que lhes sejam introduzidas modificações ou alterações, submetendo-as à aprovação da Santa Sé.

*Cláusula transitória:*

Art. 29.º — Em conformidade com a canôn 8.2 do Código de Direito Canónico, estes Estatutos entrarão em vigor, um mês após a sua publicação no jornal « O Centurião », órgão do Ordinariato Castrense de Portugal, e na revista « Lumen », órgão da Conferência Episcopal Portuguesa.

**Decreto di ratifica degli statuti ad opera della Congregazione per i Vescovi, 3 settembre 1988.**

CONGREGAÇÃO DOS BISPOS

*Decreto de aprovação dos Estatutos do Ordinariato Castrense da República Portuguesa*

JOÃO PAULO II, pela Divina Providência Papa, impelido pela solicitude de todas as Igrejas (cfr. 2 Cor. 11, 28) que urge o Romano Pontífice, desejando providenciar melhor às necessidades dos fiéis alistados no serviço militar, promulgou a Constituição Apostólica « *Spirituali militum curae* », datada de 21 de Abril de 1986.

O Ordinariato Castrense de Portugal e a sua Cúria têm sede em Lisboa; para Igreja do Ordinário Castrense, foi destinada a Igreja da Memória, no bairro do Restelo ⁽²⁰⁾.

*Miguel Falcão*

o pároco de um dos contraentes (cfr. cân. 1115). Tendo em conta que a jurisdição dos Capelães militares é cumulativa com a do pároco do lugar (cfr. Const. Apost. *Spirituali militum curae*, VII e Estatutos, art. 26º), fica à escolha dos nubentes recorrer aos serviços de um ou do outro. O mesmo se diga em relação aos outros Sacramentos (Baptismo, Confirmação, Unção dos doentes, Ordenação), funerais, etc., ficando firme o estabelecido para os ambientes e locais militares.

Para isso, está previsto que, em cada Capelania, haja os livros necessários para o registo dos actos sacramentais (Baptismo, Confirmação, Matrimónio) e dos óbitos (cfr. Estatutos, art. 27º).

⁽²⁰⁾ Cfr. Estatutos, art. 5º.

O Vicariato Castrense de Portugal já tinha a sede em Lisboa. A Igreja da Memória, propriedade dos Monumentos Nacionais, estava até agora confiada para sua utilização ao Patriarca de Lisboa.



Nela estabeleciam-se normas gerais que diziam respeito a todos os Ordinariatos militares existentes no presente ou que pudessem vir a ser erectos no futuro. Além disso, por meio dessa Constituição Apostólica, o Sumo Pontífice decretou que tais normas fossem mais convenientemente explicitadas e acomodadas segundo os tempos e lugares por leis particulares ou Estatutos próprios prescritos pela Sé Apostólica para cada um dos Ordinariatos.

Assim, em razão das múltiplas necessidades e circunstâncias de ordem quer eclesiástica quer civil, em que se deve ordenar e exercer o múnus pastoral próprio dos Ordinariatos, o Romano Pontífice quis utilizar a colaboração dos mesmos Ordinariatos, para que a redacção e execução das leis particulares correspondessem melhor às diversas circunstâncias de lugar e de tempo. Por isso, mandou a todos e a cada um dos Ordinários Castrenses que apresentassem um exemplar da sua lei particular, elaborada segundo as normas gerais da referida Constituição Apostólica «*Spirituali militum curae*» e segundo as prescrições particulares anteriores em consonância com estas normas, e remetessem um exemplar desses Estatutos à Sé Apostólica, com a finalidade de serem revistos antes de serem submetidos à autoridade suprema do Romano Pontífice para aprovação e, depois, virem a ser publicados pela mesma Sé Apostólica.

Esta Congregação dos Bispos, de quem depende a maior parte dos Ordinariatos Castrenses, depois de examinar atentamente o exemplar dos Estatutos do Ordinariato Militar ou Castrense para se introduzirem as necessárias e oportunas alterações, sujeitou o texto ao Sumo Pontífice, na Audiência de 31 de Agosto do ano corrente.

O Sumo Pontífice João Paulo II, tendo tomado conhecimento de tudo, confiou a esta Congregação o encargo de, em conformidade com o can. 30 do C.D.C., publicar, por meio deste Decreto, os Estatutos do Ordinariato Castrense da República Portuguesa.

Tendo em atenção, porém, a prescrição do can. 8, § 2 do C.D.C., estes Estatutos do Ordinariato Castrense da República Portuguesa entram em vigor um mês após a data da sua publicação no boletim oficial do Ordinariato Castrense e no da Conferência Episcopal Portuguesa.

Nada obstando em contrário.

Dado em Roma, na Sede da Congregação dos Bispos, a 3 de Setembro de 1988.

*Bernardin Card. Gantin*, Prefeito  
*Giovanni Battista Re*, Secretário

## STATI UNITI D'AMERICA

NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. **National Statutes for the Catechumenate.** (*Rite of Christian Initiation of Adults*, Washington, 1988, pp. 361-375).

National Conference of Catholic Bishops, United States Of America,

## DECREE

In accord with the norms established by decree of the Sacred Congregation of Rites in *Cum nostra aetate* (27 January 1966), this edition of the *Rite of Christian Initiation of Adults* is declared to be the vernacular typical edition of *Ordo initiationis christianae adultorum* in the dioceses of the United States of America, and is published by authority of the National Conference of Catholic Bishops.

*The Rite of Christian Initiation of Adults* was canonically approved by the National Conference of Catholic Bishops in plenary assembly on 11 November 1986 and was subsequently confirmed by the Apostolic See by decree of the Congregation for Divine Worship on 19 February 1987 (Prot. n. 1192/86).

On 1 July 1988 the *Rite of Christian Initiation of Adults* may be published and used in the liturgy. From 1 September 1988 the use of the *Rite of Christian Initiation of Adults* is mandatory in the dioceses of the United States of America. From that day forward no other English version may be used.

Given at the General Secretariat of the National Conference of Catholic Bishops, Washington, D.C., on 18 March, the memorial of Saint Cyril of Jerusalem, bishop and doctor of Church.

John L. May  
Archbishop of Saint Louis  
President National Conference of Catholic Bishops

Daniel F. Hoye  
General Secretary

NATIONAL STATUTES FOR THE CATECHUMENATE. **Approved by the National Conference of Catholic Bishops on 11 November 1986.** (Confirmed by the Congregation for Divine Worship on 26 June 1988 (Prot. 1191/86) (*).

*Precatechumenate.*

1. Any reception or service of welcome or prayer for inquirers at the beginning or during a precatechumenate (or in an earlier period of

---

(*) Vedi commento a p. 211.

evangelization) must be entirely informal. Such meetings should take into account that the inquirers are not yet catechumens and that the rite of acceptance into the order of catechumens, intended for those who have been converted from unbelief and have initial faith, may not be anticipated.

#### *Catechumenate.*

2. The term « catechumen » should be strictly reserved for the unbaptized who have been admitted into the order of catechumens; the term « convert » should be reserved strictly for those converted from unbelief to Christian belief and never used of those baptized Christians who are received into the full communion of the Catholic Church.

3. This holds true even if elements of catechumenal formation are appropriate for those who are not catechumens, namely, (a) baptized Catholic Christians who have not received catechetical instruction and whose Christian initiation has not been completed by confirmation and eucharist and (b) baptized Christians who have been members of another Church or ecclesial community and seek to be received into the full communion of the Catholic Church.

4. If the catechumenal preparation takes place in a non-parochial setting such as a center, school, or other institution, the catechumens should be introduced into the Christian life of a parish or similar community from the very beginning of the catechumenate, so that after their initiation and mystagogy they will not find themselves isolated from the ordinary life of the Christian people.

5. In the celebration of the rite of acceptance into the order of catechumens, it is for the diocesan bishop to determine whether the additional rites listed in no. 74, *Rite of Christian Initiation of Adults*, are to be incorporated (see no. 33.5).

6. The period of catechumenate, beginning at acceptance into the order of catechumens and including both the catechumenate proper and the period of purification and enlightenment after election or enrollment of names, should extend for at least one year of formation, instruction and probation. Ordinarily this period should go from at least the Easter season of one year until the next; preferably it should begin before Lent in one year and extend until Easter of the following year.

7. A thoroughly comprehensive catechesis on the truths of Catholic doctrine and moral life, aided by approved catechetical texts, is to be provided during the period of the catechumenate (see RCIA, n. 75).

#### *Catechumens.*

8. Catechumens should be encouraged to seek blessings and other suffrages from the Church, since they are of the household of Christ; they are entitled to Christian burial should they die before the completion of their initiation.

9. In this case, the funeral liturgy, including the funeral Mass, should be celebrated as usual, omitting only language referring directly to the sacraments which the catechumen has not received. In view of the sensibilities of the immediate family of the deceased catechumen, however, the funeral Mass may be omitted at the discretion of the pastor.

10. The marriages of catechumens, whether with other catechumens or with baptized Christians or even non-Christians, should be celebrated at a liturgy of the word and at the eucharistic liturgy. Chapter III of the *Rite of Marriage* is to be followed, but the nuptial blessing in Chapter I, no. 33, may be used, all references to eucharistic sharing being omitted.

*Minister of Baptism and Confirmation.*

11. The diocesan bishop is the proper minister of the sacraments of initiation for adults, including children of catechetical age, in accord with canon 852:1. If he is unable to celebrate the sacraments of initiation with all the candidates of the local church, he should at least celebrate the rite of election or enrollment of names, ordinarily at the beginning of Lent, for the catechumens of the diocese.

12. Priests who do not exercise a pastoral office but participate in a catechumenal program require a mandate from the diocesan bishop if they are to baptize adults; they then do not require any additional mandate or authorization in order to confirm, but have the faculty to confirm from the law, as do priests who baptize adults in the exercise of their pastoral office.

13. Since those who have the faculty to confirm are bound to exercise it in accord with canon 885:2, and may not be prohibited from using the faculty, a diocesan bishop who is desirous of confirming neophytes should reserve to himself the baptism of adults in accord with canon 863.

*Celebration of the Sacraments of Initiation.*

14. In order to signify clearly the interrelation or coalescence of the three sacraments which are required for full Christian initiation (canon 842:2), adult candidates, including children of catechetical age, are to receive baptism, confirmation, and eucharist in a single eucharistic celebration, whether at the Easter Vigil or, if necessary, at some other time.

15. Candidates for initiation, as well as those who assist them and participate in the celebration of the Easter Vigil with them, are encouraged to keep and extend the paschal fast of Good Friday, as determined by canon 1251, throughout the day of Holy Saturday until the end of the Vigil itself, in accord with the Constitution on the Liturgy, *Sacrosanctum Concilium*, art. 110.

17. Baptism by immersion is the fuller and more expressive sign of the sacrament and, therefore, provision should be made for its more frequent use in the baptism of adults. The provision of the *Rite of Christian Initiation of Adults* for partial immersion, namely, immersion of the candidate's head, should be taken into account.

*Children of Catechetical Age.*

18. Since children who have reached the use of reason are considered, for purposes of Christian initiation, to be adults (canon 852:1), their formation should follow the general pattern of the ordinary catechumenate as far as possible, with the appropriate adaptations permitted by the ritual. They should receive the sacraments of baptism, confirmation and eucharist at the Easter Vigil, together with the older catechumens.

19. Some elements of the ordinary catechetical instruction of baptized children before their reception of the sacraments of confirmation and eucharist may be appropriately shared with catechumens of catechetical age. Their condition and status as catechumens, however, should not be compromised or confused, nor should they receive the sacraments of initiation in any sequence other than that determined in the ritual of Christian initiation.

*Abbreviated Catechumenate.*

20. The abbreviated catechumenate, which the diocesan bishop may permit only in individual and exceptional cases, as described in nos. 331-332 of the *Rite of Christian Initiation of Adults*, should always be as limited as possible. It should extend over a substantial and appropriate period of time. The rites prior to sacramental initiation should not be unduly compressed, much less celebrated on a single occasion. The catechumenate of persons who move from one parish to another or from one diocese to another should not on that account alone be abbreviated.

21. Candidates who have received their formation in an abbreviated catechumenate should receive the sacraments of Christian initiation at the Easter Vigil, if possible, together with candidates who have participated in the more extended catechumenate. They should also participate in the period of mystagogy, to the extent possible.

*Mystagogy.*

22. After the completion of their Christian initiation in the sacraments of baptism, confirmation and eucharist, the neophytes should begin the period of mystagogy by participating in the principal Sunday eucharist of the community throughout the Easter season, which ends on Pentecost Sunday. They should do this as a body in company with

their godparents and those who have assisted in their Christian formation.

23. Under the moderation of the diocesan bishop, the mystagogy should embrace a deepened understanding of the mysteries of baptism, confirmation and the eucharist, and especially of the eucharist as the continuing celebration of faith and conversion.

24. After the immediate mystagogy or postbaptismal catechesis during the Easter season, the program for the neophytes should extend until the anniversary of Christian initiation, with at least monthly assemblies of the neophytes for their deeper Christian formation and incorporation into the full life of the Christian community.

#### *Uncatechized Adult Catholics.*

25. Although baptized adult Catholics who have never received catechetical instruction or been admitted to the sacraments of confirmation and eucharist are not catechumens, some elements of the usual catechumenal formation are appropriate to their preparation for the sacraments, in accord with the norms of the ritual, « Preparation of Uncatechized Adults for Confirmation and Eucharist ».

26. Although it is not generally recommended, if the sacramental initiation of such candidates is completed with confirmation and eucharist on the same occasion as the celebration of the full Christian initiation of candidates for baptism, the condition and status of those already baptized should be carefully respected and distinguished.

27. The celebration of the sacrament of reconciliation with candidates for confirmation and eucharist is to be carried out at a time prior to and distinct from the celebration of confirmation and the eucharist. As part of the formation of such candidates, they should be encouraged in the frequent celebration of this sacrament.

28. Priests mentioned in canon 883:2 also have the faculty to confirm (a) in the case of the readmission to communion of a baptized Catholic who has been an apostate from the faith and also (b) in the case of a baptized Catholic who has without fault been instructed in a non-Catholic religion or adhered to a non-Catholic religion, but (c) not in the case of a baptized Catholic who without his or her fault never put the faith into practice.

29. In the instance mentioned in no. 28 (c), in order to maintain the interrelationship and sequence of confirmation and eucharist as defined in canon 842:2, priests who lack the faculty to confirm should seek it from the diocesan bishop, who may, in accord with canon 884:1, grant the faculty if he judges it necessary.

#### *Reception into Full Catholic Communion.*

30. Those who have already been baptized in another Church or ecclesial community should not be treated as catechumens or so desig-



nated. Their doctrinal and spiritual preparation for reception into full Catholic communion should be determined according to the individual case, that is, it should depend on the extent to which the baptized person has led a Christian life within a community of faith and been appropriately catechized to deepen his or her inner adherence to the Church.

31. Those who have been baptized but have received relatively little Christian upbringing may participate in the elements of catechumenal formation so far as necessary and appropriate, but should not take part in rites intended for the unbaptized catechumens. They may, however, participate in celebrations of the word together with catechumens. In addition they may be included with uncatechized adult Catholics in such rites as may be appropriate among those included or mentioned in the ritual in Part II, 4, «Preparation of Uncatechized Adults for Confirmation and Eucharist». The rites of presentation of the Creed, the Lord's Prayer, and the book of the Gospels are not proper except for those who have received no Christian instruction and formation. Those baptized persons who have lived as Christians and need only instruction in the Catholic tradition and a degree of probation within the Catholic community should not be asked to undergo a full program parallel to the catechumenate.

32. The reception of candidates into the communion of the Catholic Church should ordinarily take place at the Sunday Eucharist of the parish community, in such a way that it is understood that they are indeed Christian believers who have already shared in the sacramental life of the Church and are now welcomed into the Catholic eucharistic community upon their profession of faith and confirmation, if they have not been confirmed, before receiving the eucharist.

33. It is preferable that reception into full communion not take place at the Easter Vigil lest there be any confusion of such baptized Christians with the candidates for baptism, possible misunderstanding for or even reflection upon the sacrament of baptism celebrated in another Church or ecclesial community, or any perceived triumphalism in the liturgical welcome into the Catholic eucharistic community.

34. Nevertheless if there are both catechumens to be baptized and baptized Christians to be received into full communion at the Vigil, for pastoral reasons and in view of the Vigil's being the principal annual celebration of the Church, the combined rite is to be followed: «Celebration at the Easter Vigil of the Sacraments of Initiation and of the Rite of Reception into the Full Communion of the Catholic Church». A clear distinction should be maintained during the celebration between candidates for sacramental initiation and candidates for reception into full communion, and ecumenical sensitivities should be carefully respected.

35. The «Rite of Reception into the Full Communion of the Catholic Church» respects the traditional sequence of confirmation

before eucharist. When the bishop, whose office it is to receive adult Christians into the full communion of the Catholic Church (RCIA, no. 481 [R8]) entrusts the celebration of the rite to a presbyter, the priest receives from the law itself (canon 883:2) the faculty to confirm the candidate for reception and is obliged to use it (canon 885:2); he may not be prohibited from exercising the faculty. The confirmation of such candidates for reception should not be deferred, nor should they be admitted to the eucharist until they are confirmed. A diocesan bishop who is desirous of confirming those received into full communion should reserve the rite of reception to himself.

36. The celebration of the sacrament of reconciliation with candidates for reception into full communion is to be carried out at a time prior to and distinct from the celebration of the rite of reception. As part of the formation of such candidates, they should be encouraged in the frequent celebration of this sacrament.

37. There may be a reasonable and prudent doubt concerning the baptism of such Christians which cannot be resolved after serious investigation into the fact and/or validity of baptism, namely, to ascertain whether the person was baptized with water and with the Trinitarian formula, and whether the minister and the recipient of the sacrament had the proper requisite intentions. If conditional baptism then seems necessary, this must be celebrated privately rather than at a public liturgical assembly of the community and with only those limited rites which the diocesan bishop determines. The reception into full communion should take place later at the Sunday Eucharist of the community.

**ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE**

**Monografie Giuridiche**

---

**JULIAN HERRANZ**

**STUDI  
SULLA NUOVA LEGISLAZIONE  
DELLA CHIESA**

*Sommario*

**GENESI DELLA NUOVA CODIFICAZIONE.**

Necessità della riforma legislativa e scelta metodologica - Principi direttivi e postulati conciliari - L'apporto dell'episcopato alla nuova codificazione canonica - Il nuovo codice: atto primaziale al servizio della comunione ecclesiastica.

**L'ESERCIZIO DELLA POTESTÀ DI GOVERNO.**

Il principio di legalità nell'esercizio della potestà di governo - La triplice articolazione della potestà di governo nella Chiesa - Il potere personale di governo del Vescovo diocesano.

**I FEDELI LAICI NELLA MISSIONE DELLA CHIESA.**

Lo statuto giuridico dei fedeli laici. Dal concilio alla nuova codificazione - I rapporti sacerdoti-laici nella vita ecclesiale.

**I SACRI MINISTRI.**

La formazione sacerdotale nel nuovo codice - Presbiterio ed associazioni sacerdotali - Sacerdozio ministeriale e legge del celibato.

**INTERPRETAZIONI AUTENTICHE DEL NUOVO CODICE.**

**8°, p. VIII-346, L. 28.000**

**ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE**

---

**MARTIN DE AGAR JOSÈ T.**

**LEGISLAZIONE  
DELLE  
CONFERENZE EPISCOPALI  
COMPLEMENTARE AL C.I.C.**

Il Codice di diritto canonico ha demandato alle Conferenze Episcopali l'ulteriore sviluppo normativo di non pochi canoni, onde arrivare alla loro omogenea applicazione nel territorio di ciascuna Conferenza.

In quest'opera vengono riportate, in forma sistematica, le norme di diritto particolare promulgate dalle Conferenze Episcopali come complemento e sviluppo del C.I.C. Si tratta di un'opera assolutamente originale nel suo campo, che rende accessibile una grande quantità di norme di recente promulgazione, finora poco conosciute in quanto sparse e di non facile consultazione.

La sistematica segue l'ordine alfabetico dei paesi e, nell'ambito di ciascuno di questi, l'ordine dei canoni. Abbondanti note forniscono dati supplementari e rilievi di carattere tecnico, utili per lo studio e la ricerca.

**16°, p. XII-768, ril., L. 60.000**

# *promozione periodici 1990*

offerta valida dal 1° marzo al 31 ottobre 1990

## **a tutti i nuovi abbonati a una delle seguenti riviste**

Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova ☐ Azienda Pubblica ☐ Banca Borsa e Titoli di Credito ☐ Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano ☐ Cassazione Penale - Rivista mensile di Giurisprudenza ☐ Il Diritto di Autore ☐ Diritto del Commercio Internazionale ☐ Il Diritto Ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale ☐ Il Diritto dell'Economia ☐ Il Diritto di Famiglia e delle Persone ☐ Il Diritto dell'Informazione e dell'Informatica ☐ Diritto e Pratica nell'Assicurazione ☐ Diritto e Pratica dell'Aviazione Civile ☐ Diritto Processuale Amministrativo ☐ Economia Aziendale ☐ Finanza Marketing e Produzione ☐ Il Foro Amministrativo ☐ Giurisprudenza Commerciale ☐ Giurisprudenza Costituzionale ☐ Giurisprudenza delle Imposte ☐ Giurisprudenza di Merito ☐ Giustizia Civile - Massimario annotato della Cassazione ☐ Giustizia Civile - Rivista mensile di Giurisprudenza ☐ In Iure Praesentia ☐ Ius Ecclesiae ☐ Iustitia ☐ Lavoro e Previdenza Oggi ☐ La Legislazione Italiana ☐ Il Politico ☐ Quaderni Regionali ☐ Quadrimestre - Rivista di diritto privato ☐ Rassegna Forense ☐ Rassegna Giuridica dell'Energia Elettrica ☐ Relazioni Industriali ☐ Responsabilità Civile e Previdenza ☐ Il Risparmio ☐ La Rivista del Consiglio ☐ Rivista di Diritto Agrario ☐ Rivista di Diritto Finanziario e Scienza delle Finanze ☐ Rivista di Diritto Industriale ☐ Rivista di Diritto Internazionale ☐ Rivista di Diritto Sportivo ☐ Rivista dei Dottori Commercialisti ☐ Rivista Giuridica dell'Ambiente ☐ Rivista Giuridica dell'Edilizia ☐ Rivista Giuridica Sarda ☐ Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto ☐ Rivista Italiana di Diritto del Lavoro ☐ Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale ☐ Rivista Italiana del Leasing e dell'Intermediazione Finanziaria ☐ Rivista Italiana di Medicina Legale ☐ Rivista del Notariato ☐ Rivista delle Società ☐ Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile ☐ Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico ☐ Temi Romana ☐ Trasporti Mare Territorio.

## **in omaggio l'annata 1989**



**Giuffrè editore - Milano**

**UNIVERSITÀ DI BOLOGNA**

Seminario giuridico

---

**133**

---

**ANDREA ZANOTTI**

**LE MANIPOLAZIONI  
GENETICHE  
E IL DIRITTO DELLA CHIESA**

*Prefazione di Alberto de la Hera*

*Sommario:*

Dalla procreazione artificiale alla manipolazione genetica: verso nuove frontiere aperte dalla bio-ingegneria – La Chiesa e il nuovo mondo: le pronunce del magistero tra intangibilità della procreazione umana e rispetto degli embrioni – Dalla tutela del diritto alla vita alla tutela del diritto all'identità genetica.

**8°, p. XXII-440, L. 38.000**

628



**Ateneo Romano della Santa Croce**

Trattati di diritto

---

JAVIER HERVADA

# **DIRITTO COSTITUZIONALE CANONICO**

Sommario:

## **NOZIONI GENERALI**

Diritto costituzionale e costituzione della Chiesa - La Chiesa.

## **LA DIMENSIONE UNIVERSALE DELLA CHIESA**

La Chiesa una e universale - Il popolo cristiano - La Chiesa-comunità - La Chiesa-istituzione - Il governo della Chiesa universale.

## **LA CHIESA NELLA SUA DIMENSIONE PARTICOLARE**

Chiesa particolare e strutture complementari.

**8°, p. LV-326, ril., L. 35.000**

**DOMENICO BARILLARO**

# **SOCIETÀ CIVILE E SOCIETÀ RELIGIOSA**

## ***Dalla Riforma alla Restaurazione***

Il volume prende in esame quei movimenti di pensiero che — nel periodo dell'Assolutismo, nelle rivoluzioni francese e americana, e durante la Restaurazione — furono espressione diretta del complesso rapporto fra la società civile e la società religiosa.

L'analisi dei più grandi pensatori di quei secoli (da Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau fino a Kant, Hegel, Lamennais), intrecciandosi con l'indagine del ruolo dei gruppi sociali, riesce così a ricostruire i rapporti, contingenti e storicamente peculiari, fra la sfera civile e la sfera religiosa.

**8°, p. VII-158, L. 7.000**

## ***Dalla Restaurazione ai movimenti del '48***

In questo secondo volume vengono analizzate le varie correnti di pensiero e i diversi movimenti ideologici della prima metà dell'Ottocento per cogliere la componente culturale in cui si sono espresse la società civile e quella religiosa. Ciò ha reso necessario — come per il precedente volume — muovere dalla letteratura (filosofica, politica, religiosa e sociologica), non per esaltare la personalità di uno o di altro pensatore o per dare maggiore rilievo ad alcuno di essi, ma per identificare il comune denominatore, l'elemento aggregante di quella componente culturale.

**8°, p. IV-180, L. 8.500**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di giurisprudenza

PUBBLICAZIONI DI DIRITTO ECCLESIASTICO

5

---

# **LA DISCIPLINA DEL MATRIMONIO CONCORDATARIO DOPO GLI ACCORDI DI VILLA MADAMA**

a cura di

**Enrico Vitali e Giuseppe Casuscelli**

**8°, p. XI-434, L. 35.000**

UNIVERSITÀ DI SASSARI  
Pubblicazioni della facoltà di giurisprudenza  
Serie giuridica, 4

---

**GIAN PIERO MILANO**

# **IL SINODO DEI VESCOVI**

La consultazione preconciare e l'elaborazione dello  
schema sui Vescovi

I dibattiti conciliari sulla Costituzione gerarchica della  
Chiesa e sull'episcopato.

Le questioni dogmatiche aperte dal Concilio.

Profili giuridici del sinodo dei vescovi.

**8°, p. VIII-408, L. 26.000**