

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI DIRITTO CANONICO

Vol. XI - Num. 2 - Maggio-Agosto 1999

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
GIUFFRÈ EDITORE

Pagina bianca

SOMMARIO

STUDI SULL'UNIONE EUROPEA E LA CHIESA CATTOLICA

C. CARDIA, <i>La soggettività internazionale della Santa Sede e i processi di integrazione europea</i>	301
V. BUONOMO, <i>L'Unione Europea e i regimi concordatari degli Stati membri</i> ...	345
C. MIGLIORE, <i>Relazioni tra la Santa Sede e gli Stati Europei</i>	365
A. NICORA, <i>La Commissione degli Episcopati della Comunità Europea</i>	409

STUDI SU QUESTIONI ATTUALI DEL MAGISTERO DELLA CHIESA

C.J. ERRÁZURIZ M., <i>Unità e tipologia del magistero nella Chiesa: rilevanza giuridico-canonica</i>	427
B.E. FERME, <i>La competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede e il suo peculiare rapporto di vicarietà col Sommo Pontefice in ambito magisteriale</i>	447
D. CITO, <i>L'assenso al magistero e la sua rilevanza giuridica</i>	471
A. BETTETINI, <i>Collegialità, unanimità e «potestas». Contributo per uno studio sulle Conferenze episcopali alla luce del m.p. «Apostolos Suos»</i>	493

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche.

C.J. ERRÁZURIZ, <i>Sul fondamento della disciplina circa i matrimoni misti</i> (A proposito del libro di AA.VV., <i>I matrimoni misti</i>)	513
---	-----

Recensioni.

AA.VV., <i>Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico, Roma, dicembre 1996</i> (A. Marchetto)	527
---	-----

G. BONI, <i>La rilevanza del diritto dello Stato nell'ordinamento canonico. In particolare la « canonizatio legum civilium »</i> (J. Miñambres).....	535
A.D. BUSSO, <i>Autoridad Suprema de la Iglesia</i> (J. González-Ayesta)	538
X. DIJON, <i>Droit naturel</i> (J.-P. Schouppe)	539
N. DOE, M. HILL, R. OMBRES (eds.), <i>English Canon Law. Essays in Honour of Bishop Eric Kemp</i> (J. Miñambres)	541
V. FROSINI, <i>Saggi su Kelsen e Capograssi. Due interpretazioni del Diritto</i> (J.A. Araña)	542
J.I. GONZÁLEZ ERRÁZURIZ, <i>Iglesia y Fuerzas Armadas. Estudio canónico y jurídico sobre la asistencia espiritual a las Fuerzas Armadas en Chile</i> (E. Baura)	545
J.I. GONZÁLEZ ERRÁZURIZ, <i>El Vicariato Castrense de Chile. Génesis histórica y canónica de su establecimiento. De la Independencia al conflicto eclesiástico de Tacna (1810-1915). Estudio Documental</i> (E. Baura)	545
R. METZ, <i>Le nouveau droit des Églises orientales catholiques</i> (A. Filipazzi)	550
R. OMBRES, <i>Infant Baptism: The 1983 Code of Canon Law and Church of England Law</i> (J.D. Gabiola).....	552
A. PROPERSI, G. ROSSI, <i>Gli enti non profit: Associazioni, Fondazioni, Comitati, Club, Gruppi, ONLUS, Organizzazioni di Volontariato, Associazioni sportive dilettanti, Enti pubblici non economici</i> (A. Bucci)	555
T. RINCÓN-PÉREZ, <i>El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la re-dención</i> (M. Gas)	566
Z. SUCHECKI, <i>La Massoneria</i> (D. Cito)	571

DOCUMENTI

Atti della Santa Sede

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali, 21 giugno 1999 (con nota di J.I. ARRIETA, <i>La revisione degli statuti delle conferenze episcopali</i>).....	575
PONTIFICIO CONSIGLIO DELL'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, Risposta sui canoni 1367 CIC e 1442 CCEO, e Dichiarazione Tutela della Santissima Eucaristia, 3-9 luglio 1999.....	582
Corsivo <i>Il potere del Papa e il matrimonio dei battezzati</i> , 11 novembre 1998 .	585

I gruppi di studi sull'Unione Europea e la Chiesa Cattolica e su Questioni attuali del Magistero della Chiesa corrispondono ai Seminari di professori della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce svoltisi nell'Anno Accademico 1998-1999.

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

ANDREA BETTETINI, Professore straordinario di Diritto ecclesiastico - Università di Catania.

VINCENZO BUONOMO, Professore straordinario di Diritto Internazionale e Diritto della Comunità e dell'Unione Europea - Pontificia Università Lateranense.

CARLO CARDIA, Ordinario di Diritto ecclesiastico - Università di Roma III.

DAVIDE CITO, Aggiunto di Diritto penale canonico - Pontificia Università della Santa Croce.

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M., Ordinario di Teoria fondamentale del Diritto canonico - Pontificia Università della Santa Croce.

BRIAN E. FERME, Professore stabile di Storia del Diritto canonico - Pontificia Università Lateranense.

CELESTINO MIGLIORE, Professore invitato di Diplomazia Ecclesiastica - Pontificia Università Lateranense. Sotto-Segretario per i rapporti con gli Stati - Segreteria di Stato.

ATTILIO NICORA, Delegato della Conferenza Episcopale Italiana per le questioni giuridiche. Delegato della CEI presso la COMECE.

Hanno collaborato anche: J.A. Araña, J.I. Arrieta, E. Baura, A. Bucci, A. Filipazzi, J.D. Gabiola, M. Gas, J. González-Ayesta, A. Marchetto, J. Miñambres, A.S. Sánchez-Gil, J.-P. Schouppe.

Pagina bianca

*Studi sull'Unione Europea
e la Chiesa Cattolica*

Pagina bianca

CARLO CARDIA

LA SOGGETTIVITÀ INTERNAZIONALE
DELLA SANTA SEDE
E I PROCESSI DI INTEGRAZIONE EUROPEA

1. Conflitto tra Chiesa e modernità nel sec. XIX. — 2. Legge delle guarentigie e “sovranià dimezzata” della Santa Sede. — 3. Patti lateranensi e soggettività internazionale della Santa Sede. — 4. La transizione di Pio XII tra aperture e diffidenze. — 5. Giovanni XXIII, Paolo VI, la strategia presenzialista vaticana nelle istituzioni internazionali. — 6. I processi di integrazione europea. Rapporto di alterità tra Santa Sede, Consiglio d’Europa, Unione europea. — 7. *Segue*. La partecipazione diretta del Vaticano alla Conferenza sulla Sicurezza e Cooperazione in Europa. — 8. Santa Sede, neutralità, ONU. — 9. Ragioni ostative della partecipazione della Santa Sede alle istituzioni europee. Controlli sul rispetto delle Convenzioni. Adesione degli Stati-nazione. — 10. *Segue*. Il problema della giurisdizione sovranazionale. Stato Città del Vaticano e singolare posizione del Monte Athos. — 11. *Segue*. Natura giuridica dello Stato Vaticano. Il problema della cittadinanza e del suo carattere confessionale. — 12. Possibilità di uno “speciale rapporto” tra Santa Sede (e S.C.V.) e istituzioni europee.

1. *Conflitto tra Chiesa e modernità nel sec. XIX.*

La questione del rapporto tra Santa Sede e processi di integrazione europea è di così ampio respiro che merita di essere *situata* e *contestualizzata* storicamente. Basti pensare che non soltanto la vicenda europea nasce e si sviluppa lungo un cinquantennio, ma che si colloca su un preciso crinale dell’evoluzione della Santa Sede come soggetto internazionale. Da un lato, nasce e compie i primi passi quando ancora l’epoca della *mortificazione* e dell’emarginazione, della Chiesa dal contesto internazionale non è del tutto conclusa, o spenta. Dall’altro, conosce i traguardi più significativi proprio quando la Chiesa conosce una stagione di successi, in Europa e nel

mondo, come mai le era accaduto in passato⁽¹⁾. Vedremo più avanti come questo elemento genetico — che situa l'integrazione europea sul crinale di due fasi storiche della politica internazionale della Santa Sede — avrà concrete ripercussioni sul rapporto tra Vaticano ed Europa. Per il momento cerchiamo di richiamare brevemente i tratti caratteristici di queste due fasi storiche.

Come è noto, la *mortificazione* della Santa Sede sulla scena internazionale affonda le sue radici nei grandi eventi del secolo XIX°. Nel conflitto tra Stato liberale e *ancien régime* che colloca la Chiesa sul versante della reazione e dell'antimodernità, e ne favorisce l'emarginazione a livello ideale e internazionale. Nel lungo rapporto conflittuale con lo Stato unitario italiano, che nasce in contrapposizione alla tradizione temporalista della Chiesa, e provoca d'un tratto la fine dello Stato pontificio, nel 1870, aprendo così la fase storica della sovranità dimezzata della Santa Sede. Infine, la radice forse più profonda di questa mortificazione sta nell'autoisolamento della Santa Sede, e nell'atteggiamento complessivo che la Chiesa cattolica assume nei confronti della rivoluzione liberale e dell'evoluzione politica dell'Europa degli Stati nazionali. Nella miscela di questi fattori convergenti, la Chiesa vede attenuarsi oggettivamente quel respiro universale suo proprio e finisce col divenire, in un mondo che le è ostile, parte fra le parti, per di più isolata e con malcelate ambizioni restauratrici di un antico ordine, che resta nella sua memoria, ma che è destinato a non più concretarsi nella storia degli uomini e dei popoli.

Se queste sono le *radici lontane* del conflitto tra Chiesa e modernità, interessa rilevare, e sottolineare, come esse allunghino la loro ombra, e facciano sentire il proprio peso, ben oltre il secolo XIX, e lo stesso evento della Conciliazione del 1929, che pure ha il merito storico di ricollocare con vera dignità la Santa Sede nel novero dei soggetti e degli enti indipendenti abilitati pienamente ad agire sulla scena internazionale. Addirittura, l'eco di quel conflitto si stende, anche se ormai opaca e priva di forze, fin dopo il secondo conflitto mondiale, quando appunto prendono l'avvio i processi di integrazione europea.

(1) Sull'argomento, G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale*, Torino 1996, p. 7.

2. *Legge delle guarentigie e "sovranità dimezzata" della Santa Sede.*

Prima della Conciliazione i segni del passato sono evidenti. L'Italia teme che le ambizioni territoriali della Chiesa di Roma trovino sostegno in altre Potenze europee. La sovranità dimezzata della Santa Sede, sancita dalla legge delle guarentigie, resta alla base della politica estera italiana che paventa sopra ogni cosa la rinascenza di una *questione romana* a livello internazionale. Si spiega così l'insistenza con la quale l'Italia ha voluto far inserire nell'accordo che prefigurava la sua partecipazione al conflitto mondiale del '15-'18 l'umiliante clausola segreta per la quale Francia e Inghilterra accettavano l'esclusione di ogni ipotesi di partecipazione della Santa Sede alle future trattative di pace⁽²⁾. Come si spiega l'ostilità italiana, dopo la guerra, ad una eventuale partecipazione della Santa Sede alla Società delle Nazioni: partecipazione che, se non è mai stata richiesta, cionondimeno sembrava essere negli auspici della Chiesa, almeno a stare ad alcune formulazioni del magistero di Benedetto XV^o (3).

Naturalmente, la soluzione della legge delle Guarentigie proprio nei primi due decenni del nuovo secolo dimostrava i suoi limiti. Qualche volta in episodi grotteschi. Come quando in ossequio al rifiuto vaticano di ricevere in visita sovrani o Capi di Stato che fossero già ricevuti dal Re d'Italia si attivarono complicati meccanismi cerimoniali cui gli ospiti stranieri si sottomisero per dimostrare, anche formalmente, l'assenza di continuità tra la visita al Re e la visita al Papa⁽⁴⁾. Altre volte in occasioni meno grottesche, ma più dolorose, come quando, in vista dell'entrata in guerra dell'Italia, si pone il problema della presenza in Roma degli ambasciatori (presso il Papa) degli Stati contro i quali l'Italia si sarebbe di lì appresso trovata in con-

(2) Sull'argomento, A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, Torino 1965, p. 173; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Chiesa cattolica e organizzazione internazionale*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, III, Torino 1989. Cfr. anche R. MOSCA, *La mancata revisione dell'art. 15 del Trattato di Londra*, in AA.VV., *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma, Ed. 5 Lune, 1963. Già nel 1899, l'Italia si era opposta alla partecipazione della Santa Sede alla conferenza di pace dell'Aja (cfr. V. DEL GIUDICE, *La questione romana e i rapporti fra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione*, Roma 1947, p. 176-77).

(3) Cfr. V.E. ORLANDO, *Rapporti con la Santa Sede*, Forni, Sala Bolognese, 1980, p. 178.

(4) Sull'argomento, A. PIOLA, *La questione romana nella storia e nel diritto. Da Cavour al Trattato del Laterano*, Milano 1969 (ristampa), p. 151.

flitto. Non manca chi, ingenerosamente, propone che venga *sospeso* l'articolo 11 della legge delle guarentigie (relativo alle immunità diplomatiche riconosciute agli inviati di Stati esteri presso la Santa Sede) con riguardo alle potenze *nemiche* dell'Italia. E se è vero che questa proposta viene giudicata "insensata" ⁽⁵⁾, non è men vero — a dimostrazione della fragilità della soluzione del 1871 — che gli stessi ambasciatori ritengono opportuno *ritirarsi* in Svizzera in attesa della fine del conflitto ⁽⁶⁾.

D'altronde, l'ombra del passato si stende anche sugli orientamenti della Chiesa cattolica. La quale, pronta a cogliere gli aspetti nuovi, soprattutto in campo sociale, con Leone XIII, dello Stato e della società moderni, cionondimeno resta legata ad una concezione antica, e riduttiva, dei rapporti internazionali. Anche in questo campo prende l'avvio, soprattutto con Benedetto XV, un nuovo e

⁽⁵⁾ Cfr. V. DEL GIUDICE, *La questione romana e i rapporti fra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione*, cit., p. 175. In particolare, F. SCADUTO osservò che « non è una mera ipotesi che gli inviati di potenze belligeranti presso la Santa Sede potrebbero avvalersi delle immunità diplomatiche per macchinare più comodamente contro di noi » (*Prefazione* al libro di G. QUADROTTA, *Il papa, l'Italia e la guerra*, Milano 1915). Cfr. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Milano 1985, p. 222.

⁽⁶⁾ All'apertura delle ostilità nel secondo conflitto mondiale si è posto un problema analogo. Ma, anche se il Trattato del Laterano non aveva previsto alcunché per il caso di guerra, cionondimeno la Santa Sede ha compreso la delicatezza (e diciamo pure, l'assurdità) di una situazione nella quale gli ambasciatori d'Inghilterra e Francia (o di altri Paesi) potessero tranquillamente circolare e agire in Italia e in Roma in costanza di conflitto: per questa ragione, tali ambasciatori, dopo le dichiarazioni di guerra dell'Italia ai propri Paesi, hanno abbandonato le proprie sedi diplomatiche e si sono recati nello S.C.V. per soggiornarvi sino al momento della cessazione delle ostilità. Peraltro, l'Italia dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943, e dopo che l'esercito tedesco ha occupato parte della penisola ove si è costituita la Repubblica Sociale Italia, modifica le proprie alleanze di guerra. Accade così che, a seguito della liberazione di Roma ad opera degli eserciti alleati, si determina una sorta di *staffetta* di ambasciatori in Vaticano: ne escono quelli degli alleati, e vi riparano i rappresentanti della Germania e degli Stati con cui l'Italia è nel frattempo entrata in guerra. È, però, il caso di osservare che nel corso delle trattative per la stipulazione dei Patti lateranensi, l'Italia aveva previsto specificamente il caso di belligeranza ed aveva formulato una disposizione del seguente tenore: « L'Italia riconosce alla Santa Sede il diritto di legazione attivo e passivo secondo le regole generali del diritto internazionale. In caso di guerra, la Santa Sede inviterà le potenze belligeranti con l'Italia a richiamare i loro rappresentanti presso la Santa Sede; i quali, fino a pace conclusa, corrisponderanno con la Santa Sede stessa a mezzo di rappresentanti di quest'ultima residenti all'estero » (cfr. F. PACELLI, *Diario della Conciliazione*, Libreria Editrice Vaticana, 1959, p. 350). La previsione è poi venuta meno nelle stesure successive del Trattato.

più ricco magistero sui temi della pace, e dei diritti delle nazioni. E tuttavia, le nascenti organizzazioni internazionali, a cominciare dalla Società delle Nazioni, sono riguardate con diffidenza. Lo stesso Benedetto XV, nell'enciclica *De pacis reconciliatione christiana* del 1920 esprime il suo interesse per il nuovo ordine mondiale da costruire, ma chiede che « questa Lega tra le Nazioni sia fondata sulla legge cristiana, per tutto ciò che riguarda la giustizia e la carità ». Ma soprattutto Pio XI con l'enciclica programmatica del 1922 *Ubi arcano Dei*, e con l'enciclica *Quas primas*, da un lato ripropone il disegno universale « di attribuire alla Chiesa una funzione di guida diretta ed esplicita su tutte le realtà terrene, fino al vagheggiamento (...) di una vera *Societas Nationum* quale si ebbe nell'età media »⁽⁷⁾, e dall'altra auspica la chiusura dell'intera esperienza laicista, quasi una parentesi storica infausta, in vista di una rinnovata signoria della Chiesa rispetto alle realtà temporali. Egli ricorda alle nazioni « che il venerare pubblicamente Cristo e portargli ubbidienza, riguarda non solo i privati, ma anche i magistrati e i governanti, richiedendo la sua regale dignità che la società intera s'uniformi ai divini comandamenti e ai principi cristiani ».

Dunque, a pochi mesi dall'inizio dei negoziati per la Conciliazione, se la Santa Sede vive una condizione di soggettività internazionale dimezzata, d'altra parte la Chiesa resta ancorata ad una concezione nostalgica dei rapporti internazionali, quasi sognando che la parentesi della modernità si chiuda, e che si ripresenti la possibilità di una sua primazia nel consesso delle nazioni.

3. *Patti lateranensi e soggettività internazionale della Santa Sede.*

La diffidenza italiana verso una piena soggettività della Santa Sede emerge, ancora, in tutta la prima fase delle trattative per la stipulazione dei Patti lateranensi. Sono direttamente Mussolini, e il Re, che resistono a lungo all'ipotesi di definire *Stato* la Città del Vaticano⁽⁸⁾, che chiedono una esplicita rinuncia della Santa Sede ad ul-

(7) F. TRANIELLO e R. VIARISIO, *Il significato religioso del concordato (ipotesi per un'interpretazione storica)*, in *Humanitas (Concordato: revisione o superamento?)*, Brescia 1974, p. 53. Cfr. C. CARDIA, *La riforma del Concordato*, Torino 1980, p. 25 ss.

(8) Il 24 ottobre 1926, Francesco Pacelli commenta il memoriale consegnatogli di Domenico Barone (negoziatore per la parte italiana), e riferisce che « il memoriale soddisfa il S. Padre ed il Card. Gasparri, tranne là dove tende a limitare la sovranità

teriori rivendicazioni territoriali⁽⁹⁾, e cercano in qualche modo di attenuare la pienezza della sovranità internazionale della Sede apostolica. Al punto che il Pontefice pone, ad un certo momento, come condizione pregiudiziale per l'avvio dei negoziati ufficiali che gli venga riconosciuto un vero potere sovrano su una porzione di territorio che abbia tutti i caratteri formali, oltretutto la denominazione, di Stato⁽¹⁰⁾. Come è noto, sarà (tra l'altro) con l'articolo 24 del Trattato lateranense — che afferma la neutralità dello Stato della Città del Vaticano, ed esclude la partecipazione della Santa Sede ai congressi internazionali nei quali si tratti di competizioni territoriali tra Stati — che si conseguirà il fecondo compromesso finale tra le esigenze vaticane e quelle italiane.

I problemi, le preoccupazioni, le diverse sensibilità, sull'argomento non cessano neanche dopo la Conciliazione. L'Italia, da parte sua, si oppone all'ipotesi, prospettata dal Vaticano, di registrazione

della S. Sede nel piccolo territorio ed a stabilire la sovrapposizione della sovranità dell'Italia a quella della Santa Sede» (F. PACELLI, *Diario della Conciliazione*, cit., p. 12). Il 26 ottobre 1926 scrive: «Barone mi comunica che Mussolini sembra disposto a consentire su tutti i punti della lettera ed anche sulla sovranità *esclusiva* della S. Sede sul territorio (nell'estensione già convenuta) da assegnarsi alla medesima in proprietà, ma non vuole che la S. Sede sia *Stato* vero e proprio nel senso di poter prendere parte a tutte le competizioni di carattere internazionale, e che debba invece limitare la sua attività ai problemi religiosi, morali, di civiltà, ecc.» (*ivi*, p. 14). Il 4 novembre Pacelli scrive che il Papa vuole «l'espressa qualifica di *Stato* nel nuovo territorio, e quindi anche di sudditi» (*ivi*, p. 16). Il 13 novembre 1926 «Mussolini in massima approva, salvo alcune modificazioni che tendono specialmente ad escludere che col nuovo assetto della S. Sede si voglia creare uno Stato»; e Barone «insiste sul concetto che si deve essere d'accordo nell'esclusione di *potere temporale* e di Stato» (*ivi*, p. 19). Il 13 dicembre 1926 «Barone mi comunica gli appunti delle modificazioni volute dal Re cioè: a) togliere dal trattato le espressioni che accentuano la sovranità, compresa la parola sudditi» (*ivi*, p. 36).

⁽⁹⁾ Cfr. F. PACELLI, *Diario della Conciliazione*, cit., p. 4: «24 agosto. Colloquio con Barone, il quale mi dice che Mussolini accetta le varie condizioni (...), ma pone a sua volta la pregiudiziale che il S. Padre dichiari che colla soluzione della questione romana è esclusa ogni riserva di maggiori rivendicazioni territoriali. 25 agosto. Udienda dal S. Padre, al quale sembra che la pregiudiziale di Mussolini sia grave sia per la sostanza sia per la forma, specialmente se si chiedesse una rinunzia *espressa* ad ogni altra pretesa territoriale, che potrebbe fare cattiva impressione e che precluderebbe ogni altra favorevole od occasionale estensione di territorio, anche per offerta degli italiani» (*ivi*, p. 4).

⁽¹⁰⁾ Il 2 gennaio 1927 «si stabilisce che, prima di iniziare trattative ufficiali, si esiga (...) b) accettazione della denominazione del nuovo territorio "Città o Stato del Vaticano"» (F. PACELLI, *Diario della Conciliazione*, cit., p. 45).

dei Patti lateranensi presso la Società delle Nazioni⁽¹¹⁾, e dimostra così di paventare il rischio di una intromissione internazionale in una questione che ritiene essere (e dover rimanere) tipicamente italiana, o comunque italo-vaticana. Ma anche dopo il secondo conflitto mondiale, con interlocutori nuovi e diversi, il nodo della soggettività internazionale della Santa Sede si ripresenta problematico e fa registrare un risultato che peserà negli anni successivi sulla politica estera vaticana.

Sono noti gli approcci tra Vaticano e Stati Uniti nel corso della 2^a guerra mondiale quando ormai già si pensa agli equilibri futuri, alla eventuale conferenza di pace, alle nuove organizzazioni internazionali. Il primo sondaggio, del 1942, è del rappresentante personale di Roosevelt, M.C. Taylor, che vuole conoscere gli orientamenti della Santa Sede sulle prospettive del dopoguerra, sulla futura conferenza di pace, e su una eventuale partecipazione del Vaticano. Il secondo sondaggio, del 1944 è, al contrario, del Vaticano, presso M.C. Taylor, per conoscere il punto di vista degli Stati Uniti nei confronti di un eventuale ingresso della Santa Sede in quella che più tardi sarà denominata Organizzazione delle Nazioni Unite. Singolarmente, le due questioni tramontano subito, l'una per le incertezze e le cautele vaticane, l'altra per la risposta, si può dire, radicalmente negativa degli Stati Uniti. E sono interessanti, per la riflessione sulla soggettività della Santa Sede, le motivazioni che provocano il tramonto di entrambi gli scenari prospettati.

Sulla conferenza di pace (che comunque mai si farà) la risposta del Cardinale Maglione, Segretario di Stato, è prudente, e la cautela poggia su due basi. Sull'esigenza che sarebbe necessario un consenso di tutti i partecipanti alla presenza vaticana. E sulla necessità che tale presenza non venga avvertita come una presenza *partigiana* (per intenderci, dalla parte dei vincitori). Sulla questione dell'adesione all'ONU, le osservazioni americane sono meno caute e tutte tendenti verso una soluzione negativa. Esse sono riferibili alla *neutralità* della

⁽¹¹⁾ Nella prima fase delle trattative, però, si era fatto strada l'orientamento di ricercare una qualche preventiva approvazione di altri Stati per la ventilata conciliazione tra Italia e Santa Sede. In questo senso, nell'agosto del 1928, Francesco Pacelli riferisce a Pio XI «la risposta già data da Mussolini, il quale riconosce anche giusto che si debbano preventivamente interpellare almeno le maggiori nazioni: egli è ottimista circa i probabili favorevoli risultati di tali interpellazioni anche da parte della Francia e dell'Inghilterra» (F. PACELLI, *Diario della Conciliazione*, cit., p. 5).

Santa Sede, ribadita anche dal Trattato del Laterano; alle dimensioni lillipuziane dello Stato Vaticano, che minano alla radice l'assimilazione qualitativa agli altri Stati; alla contrarietà dell'Unione Sovietica che vede nel Vaticano una entità *ostile* (12).

In queste motivazioni si intravedono ancora i segni del passato, ma anche qualche elemento del nuovo ordine internazionale che si va delineando. La Santa Sede aspira ad un nuovo ruolo nel consesso delle nazioni, ma è incerta sulle proprie potenzialità e sulle scelte strategiche da compiere. Agli occhi degli Stati, inoltre, essa appare vincolata al principio di *neutralità*, e al tempo stesso (a giudizio di alcuni) ancora troppo schierata politicamente, prima con la parte fascista, poi con quella occidentale. Sono questi i termini della questione nel periodo di transizione che si sviluppa lungo il pontificato di Pio XII sino a quasi tutti gli anni '50 (13), quando si pone il problema dei primi passi verso l'integrazione europea.

4. *La transizione di Pio XII tra aperture e diffidenze.*

È sostanzialmente corretto riferire al Pontificato di Pio XII il carattere di transitorietà tra le due partizioni del secolo XX°. In esso si ritrovano consistenti i segni del passato e si annunciano evidenti quelli del futuro, ma gli uni e gli altri quasi si paralizzano a vicenda.

Sotto le macerie della guerra, e delle distruzioni che ne derivano, finisce l'epoca della frantumazione nazionalista dell'Europa, e si avviano i primi grandi processi di aggregazione e unificazione che coinvolgono popoli e stati diversi, realtà geopolitiche continentali (14), e forze sociali e religiose, a livello internazionale e planetario. Nello spazio di sei anni, tra il 1945 e 1951, nasce l'ONU (1945), la Lega araba (1945), si forma il Consiglio mondiale delle Chiese (1948), si costituisce la NATO (1948); e ancora si pongono le basi dei futuri processi di integrazione europea, con l'istituzione dell'UEO (1948), della Comunità europea del carbone e dell'acciaio

(12) Cfr. E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti, 1939-1952*, Milano 1978, p. 330 ss.

(13) Cfr. A. RICCARDI, *Governo e «profezia» nel pontificato di Pio XII*, in *Pio XII*, a cura di A. Riccardi, Roma-Bari 1985, p. 31 ss. C. DE MONTCLOS-ALIX, *Le Saint-Siège et l'Europe*, in AA.VV., *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Paris, 1989, p. 152 ss.

(14) Cfr. A. RICCARDI, *Le politiche della Chiesa*, Torino 1997, p. 79 ss.

(1951), e con la firma della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali.

Ma questa tendenza, storicamente irreversibile, all'aggregazione e all'unificazione viene sin dagli inizi segnata e frenata dalla divisione del mondo (occidentale e asiatico) in due sistemi politici, ideologici e militari, che condiziona e influenza le politiche e le scelte, interne e internazionali, di ciascuno Stato e di ciascuna alleanza. Dimodoché, unificazione sovranazionale e divisione ideologica planetaria sono i due profili convergenti, e insieme contraddittori, del secondo dopoguerra. È questa contraddizione che la Chiesa di Roma vive interamente durante il pontificato di Pio XII.

In quanto struttura universale, e sovranazionale, la Chiesa non può che valutare positivamente la fine degli egoismi nazionali e il cammino verso nuove aggregazioni internazionali; Pio XII compie, nel suo magistero, un salto di qualità che non gli è riconosciuto, ancora oggi, a livello storiografico e culturale: accantona definitivamente le nostalgie dei suoi predecessori verso una società internazionale che riconosca la primazia della Chiesa, e smette di pensare che la modernità costituisca una parentesi storica più o meno prossima a chiudersi⁽¹⁵⁾. Si vedrà tra breve che alcune aspre critiche che egli rivolge all'ONU hanno fondamento storico-critico, senza più essere nostalgiche e restauratrici. Di più, pur in una permanente ambiguità nei confronti del totalitarismo di destra, avvia una importante riflessione sui diritti umani, e offre sin dall'inizio un convinto sostegno ai primi processi di integrazione europea⁽¹⁶⁾. Insomma, Pio XII non è un epigono del passato, ma vive e agisce tutto dentro i problemi del suo tempo, patendone sofferenze e contraddizioni.

La vera ombra del passato che si allunga sul pontificato di Piacelli sta in quel suo collocarsi nello scontro est-ovest con una identificazione geo-politica così netta e totale da condizionare ogni profilo della azione della Chiesa, a cominciare appunto dalla attività e dalla dimensione internazionale della Santa Sede: per Pio XII tutto si piega allo scontro tra comunismo ateo e civiltà occidentale, ed ogni cosa viene letta e interpretata alla luce di questo conflitto epocale. Ed ancora, egli concepisce la Chiesa come realtà autosufficiente,

(15) Cfr. Mgr. GUERRY, *L'Eglise et la communauté des peuples. La doctrine de l'Église sur les relations internationales: l'enseignement de Pie XII*, Paris 1958.

(16) Cfr. Ph. CHENAUX, *Le Vatican et l'Europe*, Paris 1990, p. 68 ss.

non bisognosa cioè di dialogo, di apertura interreligiosa, di capacità di attesa dei tempi della storia. In questi limiti che ripropongono la Chiesa parte tra le parti anche molte intuizioni, e molte scelte, paceliane, pur mantenendo una sostanza positiva, si colorano di toni partigiani; e da questi limiti l'azione internazionale della Santa Sede viene condizionata, perdendo in ampiezza ed incisività.

Limitandoci ad alcuni richiami essenziali, Pio XII sviluppa un rapporto positivo con gli Stati Uniti, ma diffida di tutto ciò che possa richiamare, o evidenziare, la presenza protestante sullo scenario europeo o internazionale⁽¹⁷⁾. Non contrasta l'ONU, e anzi la vorrebbe più forte e più salda, ma ne individua il vizio d'origine nell'aver sostanzialmente recepito e consacrato il diritto dei vincitori sui vinti: l'essere fondata, cioè, sul riconoscimento del dominio sovietico sull'Europa dell'est e sulla divisione del mondo decisa a Yalta, e sul diritto di veto delle grandi potenze vincitrici⁽¹⁸⁾. Pio XII ripropone, debitamente ammodernato, il tema della necessità di una autorità mondiale sovranazionale capace di far rispettare i diritti dei popoli e i principi della giustizia internazionale. Ma poi denuncia l'inanità dell'ONU di fronte alla repressione della rivoluzione ungherese del 1956, perché l'Organizzazione «dovrebbe avere anche il diritto e il potere di prevenire ogni intervento militare di uno Stato in un altro, che si intendesse di effettuare sotto qualsiasi pretesto, non meno che di assumere con sufficienti forze di Polizia la tutela dell'ordine dello Stato minacciato»⁽¹⁹⁾. Approssimandoci al tema europeo, Pio XII

(17) Si segnala la freddezza con cui il Vaticano accoglie le iniziative americane di dar vita, nel dopoguerra, a iniziative e alleanze interreligiose in funzione anticomunista; ed alle ostilità della Chiesa di Roma nei confronti del movimento ecumenico che si riflette nel *Monitum* del Sant'ufficio del 1948 con il quale si ricorda che soltanto la Santa Sede (e precisamente, il Sant'ufficio) può consentire la partecipazione di teologi cattolici ad assemblee interconfessionali (cfr. L. VISCHER, *Il movimento ecumenico e la Chiesa cattolica*, in H.E. FEY, *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968*, Bologna 1982, t. IV, p. 642 ss.).

(18) Nel messaggio natalizio del 1948, Pio XII auspica che l'ONU divenga «espressione di questa solidarietà internazionale di pace, togliendo dalle sue istituzioni e dai suoi statuti ogni vestigia della sua origine, che era necessariamente una solidarietà di guerra».

(19) Così Pio XII nel radiomessaggio per il Natale 1956, ove aggiunge: «Noi da parte nostra, come Capo della Chiesa, abbiamo evitato al presente, come in casi precedenti, di chiamare la Cristianità ad una crociata. Possiamo però richiedere piena comprensione del fatto che, dove la religione è un vivo retaggio degli antenati, gli uomini

approva, sostiene, incoraggia i primi sforzi e i primi passi per la ricostruzione del vecchio continente, e prosegue nell'incoraggiamento verso i primi trattati comunitari. Ma non sfugge ai più, che nell'auspicio dell'Europa unita, il pontefice vede un utile strumento in funzione antisovietica, come non passano sotto silenzio le sottolineature circa l'ascendenza cristiana del vecchio continente testimoniata, tra l'altro, secondo le espressioni del papa, dall'opera di San Benedetto le cui legioni, dal mar Baltico al mediterraneo, dall'atlantico alle pianure della Polonia, si sono diffuse addolcendo le nazioni ribelli e selvagge con la Croce, con il libro e con l'aratro⁽²⁰⁾. Così come non v'è dubbio che il fervore di Pio XII è alimentato dal fatto che il progetto europeo è originariamente animato e ispirato dalla comune matrice cattolica dei suoi ideatori francesi, italiani e francesi. La forte presenza cattolica, negli anni 46-52, nella direzione dei maggiori Paesi dell'Europa occidentale lascia sperare a Pio XII che l'Europa si costituisca secondo gli schemi cattolici dell'epoca⁽²¹⁾.

In questo orizzonte di aperture e di pregiudiziali ideologiche, di intuizioni e di limiti oggettivi, l'attività internazionale della Santa Sede conosce le prime innovazioni, modeste ma significative, che lasciano intravedere che l'epoca delle sovranità limitata sta per chiudersi definitivamente. È del 1946 l'invio di un osservatore della Santa Sede alla FAO, mentre nel 1951 il Consiglio economico e sociale dell'ONU (ECOSOC) nomina la Santa Sede membro del comitato esecutivo dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (ACNUR). E ancora, nel 1952 la Santa Sede accredita un proprio osservatore all'UNESCO, e nel 1956 si dà l'avvio alla partecipazione vaticana all'Agenzia Internazionale per l'Energia Atomica (AIEA). In conclusione, la Chiesa vive ancora con qualche radice nel passato, ma la realtà nuova delle cose si va imponendo, e la Santa Sede si affaccia sullo scenario internazionale abbandonando, pezzo dopo pezzo, remore e diffidenze antiche⁽²²⁾.

concepiscono la lotta, che viene loro dal nemico ingiustamente imposta, anche come una crociata».

⁽²⁰⁾ Sull'argomento, Ph. CHENAUX, *Le Saint-Siège et la Communauté Européenne*, in AA.VV., *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 58 ss.

⁽²¹⁾ La Santa Sede non nasconde il proprio disappunto, negli '50, quando il processo di integrazione europee subiscono battute d'arresto; come quando, per l'opposizione francese, fallisce nel 1954 il progetto di difesa comune (CED).

⁽²²⁾ Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Chiesa cattolica e organizzazione internazionali*,

5. *Giovanni XXIII, Paolo VI, la strategia presenzialista vaticana nelle istituzioni internazionali.*

La vera svolta nella politica internazionale della Santa Sede si realizza con Giovanni XXIII, e con i primi anni di Paolo VI nei quali si porta a compimento il Concilio Vaticano II. Papa Roncalli spezza l'assedio della Chiesa, tutta racchiusa nell'area occidentale, con clamorosi gesti personali che lo pongono tra i protagonisti della distensione e che getta i primi ponti verso l'est-europeo. Paolo VI dispiega pienamente il programma universalista del Concilio, e con il discorso del 1965 getta le fondamenta di una nuova concezione delle relazioni internazionali, e di un nuovo rapporto tra Santa Sede e organizzazioni internazionali, a cominciare dall'ONU⁽²³⁾. Presentandosi all'ONU come *esperto di umanità*, Paolo VI offre a « questa altissima istituzione » una « ratifica morale solenne », e riconosce che essa rappresenta « in qualche modo nel campo temporale ciò che la nostra Chiesa universale vuole essere nel campo spirituale: unica e universale »⁽²⁴⁾.

Si determina così una maturazione culturale e dottrinale, che si può ritenere irreversibile, con la quale la Chiesa abbandona ogni residua diffidenza verso il nuovo ordinamento internazionale e, nell'ambito di una concezione autonoma delle relazioni internazionali delineata teoricamente soprattutto nella *Gaudium et Spes*, promuove decisamente la presenza cattolica e della Santa Sede nelle istituzioni che presiedono alla collaborazione tra Stati. Da questo momento, la Chiesa riconosce tutto e tutti, e la partecipazione della Santa Sede alle attività di organismi collegati con l'ONU, nonché la sua presenza

cit. G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale*, cit., p. 131 ss. E. GALLINA, *Le organizzazioni internazionali e la Chiesa cattolica*, Roma 1967; H. DE RIEDMATTEN, *La presenza della Santa Sede negli organismi internazionali*, in *Concilium*, 8, 1970, p. 91 ss.

⁽²³⁾ Cfr. A. RICCARDI, *Le politiche della Chiesa*, cit., p. 98-100.

⁽²⁴⁾ Anche Mons. Agostino Casaroli, che diverrà poi Segretario di Stato, parla nel 1964 di un "ampio parallelismo" tra le finalità delle Nazioni Unite e alcuni principi contenuti in testi pontifici e conciliari, e rivendica il ruolo della Santa Sede quale rappresentante di « tutte le forze che tendono a fare prevalere nella condotta degli affari internazionali e nei rapporti tra gli Stati i valori morali » (A. CASAROLI, *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Milano 1987, p. 334). Cfr. A. DUPUY, *La Diplomatie du Saint-Siège après le II Concile du Vatican*, Paris 1980.

negli stessi organismi, conoscono una fase di espansione praticamente senza limiti.

Tanto forte è questa *strategia presenzialista*, che la soggettività internazionale della Santa Sede, a lungo mortificata, e comunque sempre rimasta entro determinati confini, conosce una sorta di sovradimensionamento, quasi una mutazione qualitativa che, come vedremo, suscita più di un interrogativo. Anche su questo terreno, è sufficiente limitarsi ai dati essenziali, ricordando che nel 1964 è accreditato presso le Nazioni Unite un osservatore permanente della Santa Sede, che partecipa ai lavori delle sessioni dell'Assemblea Generale⁽²⁵⁾. Dal 1967 anche presso l'Ufficio delle Nazioni Unite ed Istituzioni Specializzate a Ginevra è accreditato un osservatore permanente con funzioni di rappresentanza della Santa Sede. Dal 1977, ancora, la Santa Sede partecipa, con funzioni consultive, alle commissioni economiche regionali dell'ECOSOC, e dal 1979 osservatori pontifici seguono i lavori del Consiglio di Amministrazione dell'UNICEF, della Commissione per lo sviluppo sociale, della Commissione per il disarmo e di quella per le società transnazionali. I risultati di questa strategia presenzialista sono di facile rilevazione, se si considera che attualmente la Santa Sede ha i suoi osservatori permanenti, oltre che negli organismi già citati, presso l'Ufficio delle Nazioni Unite per lo sviluppo industriale (ONUDI), le Organizzazioni e gli Organismi delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO, IFAD, PAM, CMA), l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO); ed ancora, presso il Consiglio d'Europa, d'Organizzazione degli Stati Americani (OAS), l'Organizzazione Mondiale del Turismo (OMT)⁽²⁶⁾.

Al tempo stesso, la Santa Sede ha intensificato la adesione a Trattati e Convenzioni internazionali, giuridicamente vincolanti, tra i quali si ricordano, oltre quelli precedenti gli anni '60⁽²⁷⁾, i principali: Convenzione sulle relazioni diplomatiche (1961), Convenzione

(25) Sul ruolo, non meramente formale, degli osservatori permanenti nelle organizzazioni internazionali, cfr. S. FERLITO, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Milano 1988, p. 141 ss.

(26) Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Chiesa cattolica e organizzazione internazionale*, cit., p. 13 ss.; G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'Ordinamento internazionale*, cit., p. 157-158; H. WAGNON, *La personnalité du Saint-Siège en droit international. Les faits-les doctrines*, in *Studia Diplomatica*, 1977, p. 321 ss.

(27) Oltre quelle ricordate precedentemente nel testo, si segnala la Convenzione

sulle relazioni consolari (1963), Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale (1965), Trattato sulla non proliferazione delle armi nucleari (1968), Accordo di salvaguardia con la Agenzia Internazionale dell'Energia Atomica (1972), Convenzione sui diritti del fanciullo (1989), Convenzione sulla proibizione di armi chimiche e sulla loro distruzione (1993) ⁽²⁸⁾.

Anche questi richiami meramente denominazionali se confermano che, rispetto al passato, si è avuta una vera e propria *trasfigurazione* della soggettività internazionale della Santa Sede, suscitano problemi e interrogativi non lievi. Per segnalare una prima questione di carattere generale, è un po' difficile ritenere che, scegliendo una strategia di presenza ed azione internazionale a tutto campo, la Santa Sede abbia privilegiato i profili religiosi e spirituali che sono strettamente inerenti alla sua natura e funzione. Sembra, invece, che sia prevalsa la scelta a favore di una presenza generalizzata della Santa Sede in tutti gli organismi e i congressi internazionali quasi prescindendo dalle materie che vi si trattano, e dallo 'specifico' che essa può apportare in quanto organo di governo della Chiesa universale.

In secondo luogo, la tendenza *presenzialista* in campo internazionale ha in qualche modo riproposto la questione della *neutralità* della Santa Sede, rispetto alle competizioni territoriali che, oltre ad essere formalmente consacrata nell'articolo 24 del Trattato del Laterano, è considerata un po' da tutti come immanente nella natura e nella missione della Chiesa. In almeno due gravi crisi internazionali, quella della c.d. *guerra del Golfo* e l'altra della crisi nei Paesi appartenenti alla ex-Jugoslavia, questa neutralità è sembrata appannarsi ⁽²⁹⁾. Men-

di Ginevra sul diritto umanitario (1949), la Convenzione sulla protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato (1954), la Convenzione culturale europea (1954).

⁽²⁸⁾ Si ricordano ancora: la Convenzione sulla protezione degli artisti, interpreti, esecutori o produttori di fonogrammi e degli organismi di radiodiffusione (1961), la Convenzione sull'esplorazione e l'uso pacifico dello spazio atmosferico (1967), la Convenzione sul diritto dei Trattati (1969), la Convenzione europea per la protezione del patrimonio archeologico (1969), la Convenzione dell'UNESCO sulla protezione del patrimonio mondiale, culturale e naturale (1972), la Convenzione sulla rappresentanza degli Stati nei loro rapporti con le Organizzazioni internazionali di carattere universale (1975), la Convenzione sulla successione degli Stati in materia di Trattati (1978), la Convenzione contro il traffico illecito di stupefacenti e sostanze psicotrope (1988).

⁽²⁹⁾ La questione della *neutralità* della Santa Sede riemerge, a livello politico, soprattutto nel 1990-1992 quando, dopo l'invasione del Kuwait da parte delle forze armate irachene, i Paesi alleati che agiscono in esecuzione dei deliberati del Consiglio

tre in un'altra esperienza internazionale, quella della Conferenza sulla cooperazione e sulla sicurezza in Europa (CSCE), la stessa Santa Sede

di sicurezza dell'ONU formulano un ultimatum che prevede l'intervento militare. La Santa Sede tiene una posizione favorevole a trattative diplomatiche anche se queste richiedano tempi lunghi, e si dichiara nettamente ostile ad ogni ipotesi di intervento militare. L'ostilità nei confronti delle scelte dell'ONU cresce con il passare dei mesi sino a determinare quasi una formale condanna dell'inizio delle operazioni da parte delle truppe alleate. L'intervento militare viene giudicato dal Pontefice come una conseguenza della «ferma logica della ritorsione e della vendetta» (così, nella preghiera recitata dal Papa all'udienza generale del 16 gennaio 1991), mentre lo stesso Giovanni Paolo II si spinge ad affermare che «le esigenze di umanità ci chiedono oggi di andare risolutamente verso l'assoluta proscrizione della guerra e di coltivare la pace come bene supremo, al quale tutti i programmi e tutte le strategie devono essere subordinati» (dal discorso pronunciato nell'udienza del 12 gennaio 1991 al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede). Questa presa di posizione del Papa che sembra addirittura contraddire la dottrina conciliare sulla legittimità dell'uso «delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli» (*Gaudium et Spes*, n. 79) viene dopo pochi mesi corretta dallo stesso Giovanni Paolo II nel discorso del 2 giugno 1991 in Polonia, a Koszalin, di fronte ai rappresentanti delle Forze armate polacche, quando afferma che «la Polonia è sempre stata una *nazione di coraggiosi*: i polacchi non cercavano le guerre, non conducevano in genere le guerre per conquiste, sapevano però combattere eroicamente in difesa della libertà minacciata e dell'indipendenza», e quando sostiene che «il servizio militare non è soltanto un mestiere o un dovere. Deve essere anche un comando interiore della coscienza, un comando del cuore». (*L'Osservatore Romano*, 3-4 giugno 1991, p. 5). Ma soprattutto, la Santa Sede ha modo di tornare sul problema della guerra, e dell'intervento militare internazionale, in occasione del conflitto apertosi in Bosnia dove, a seguito del dissolvimento della Federazione jugoslava, la popolazione mussulmana è stata rispettivamente aggredita dalle forze militari serbe ai fini della spartizione del territorio bosniaco tra etnie diverse. La Santa Sede, dopo essersi espressa a favore delle «vittime» dell'aggressione, si è pronunciata apertamente per un intervento internazionale volto a fermare l'aggressione e ripristinare la pace nel territorio bosniaco. Quasi un rovesciamento degli orientamenti espressi nella crisi del Golfo. In particolare, il Segretario di Stato vaticano, Card. Angelo Sodano, afferma il 6 agosto 1992 che «Giovanni Paolo II non solo incoraggia tutte le iniziative delle Nazioni Unite e degli Stati europei per frenare questa orrenda guerra», ma auspica la «ingerenza umanitaria» di questi Paesi e dell'ONU i quali «hanno, appunto, il dovere e il diritto d'ingerenza per disarmare uno che vuole uccidere». Per parte sua, Giovanni Paolo II, nell'udienza al Corpo diplomatico del 16 gennaio 1993, riprende e sviluppa l'argomento affermando che «esistono degli interessi che trascendono gli Stati: sono gli interessi della persona umana, i suoi diritti. Oggi come ieri, l'uomo o le sue necessità sono, ahimè, tuttora minacciati, a dispetto dei testi più o meno vincolanti del diritto internazionale, a tal punto che un nuovo concetto si è imposto in questi ultimi mesi, quello "d'ingerenza umanitaria" (...). Una volta che tutte le possibilità offerte dai negoziati diplomatici, i processi previsti dalle convenzioni e dalle organizzazioni internazionali siano stati messi in atto, e che, nono-

si è posta il problema della *compatibilità* della sua presenza nell'organismo europeo rispetto alla propria natura e missione.

Ancora, il carattere variegato e multiforme della partecipazione agli organismi internazionali, ha fatto riemergere la problematica dello Stato Città del Vaticano, della sua soggettività internazionale e della sua natura e qualificazione giuridica. Basterà ricordare che se in diverse circostanze la Santa Sede ha agito in qualità di ente sovrano dello S.C.V., favorendo così la presenza internazionale di questo, in altre occasioni (proprio nell'ambito europeo) la presenza del Vaticano è risultata mortificata, e praticamente negata, suscitando interrogativi sui quali ci soffermeremo specificamente.

Infine, sembra a tutt'oggi insoluta una contraddizione abbastanza evidente tra la partecipazione e l'adesione della Santa Sede ad una molteplicità di convenzioni e trattati internazionali, e l'assenza rispetto ad altre convenzioni, soprattutto (ma non soltanto) relative alla tutela di diritti fondamentali della persona. Una contraddizione che dovrebbe essere studiata analiticamente per individuare (sempre che vi siano) le ragioni che hanno portato a scelte così diverse, e apparentemente contraddittorie, tra loro.

Nella presente analisi non si possono esaminare questioni così complesse che attengono all'intera gamma di problematiche relative alla soggettività internazionale della Santa Sede. Si può, invece, approfondire la tematica con riferimento al rapporto tra Santa Sede e processi di integrazione europea dal momento che in esso gli interrogativi appena proposti si ripresentano sotto una angolazione peculiare.

6. *I processi di integrazione europea. Rapporto di alterità tra Santa Sede, Consiglio d'Europa, Unione Europea.*

La singolarità del rapporto tra Santa Sede e processi di integrazione europea sta nel fatto che esso si è sviluppato in modo netta-

stante questo, delle intere popolazioni sono sul punto di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore, gli Stati non hanno più il "diritto all'indifferenza". Sembra proprio che il loro dovere sia di disarmare questo aggressore, se tutti gli altri mezzi si sono rilevati inefficaci. I principi della sovranità degli Stati e della non-ingerenza nei loro affari interni che conservano tutto il loro valore non devono tuttavia costituire un paravento dietro il quale si possa torturare e assassinare» *L'Osservatore Romano*, 17 gennaio 1993, p. 7; cfr. sull'argomento F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il Papa e la guerra*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 1992, p. 499 ss.

mente disomogeneo, in relazione alle diverse fasi storiche e alle specifiche istituzioni comunitarie.

Si è visto, in precedenza, come la Chiesa abbia guardato con favore ai progetti di integrazione europea, e al formarsi delle prime istituzioni della Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio (CECA) (1951), al trattato istitutivo della Comunità Europea di Difesa (CED) (1952), poi fallito per l'opposizione francese, e alle altre istituzioni della Comunità Economica Europea (CEE) e della Comunità Europea dell'Energia Atomica (CEEA o Euratom) nel 1957. Il favore per queste istituzioni, che saranno progressivamente integrate nella Comunità Europea e nell'Unione Europea (UE) come definito dal Trattato di Maastricht del 1992, non ha conosciuto attenuazioni, anzi ha indotto la Santa Sede a meglio definire la propria *posizione politica* nei loro confronti, e ad attrezzarsi istituzionalmente e strutturalmente per stabilire con esse stabili relazioni formali.

Sul piano politico-ideale va sottolineato che l'originaria considerazione di Pio XII per *l'identità cristiana* dell'Europa non è mai venuta meno, e tuttavia con il tempo essa si è invertea in una decisa preferenzialità della Santa Sede perché il processo di integrazione riguardasse l'intero continente europeo, senza le barriere ideologiche, politiche e militari che hanno resistito sino al 1989. In particolare, mentre Paolo VI con il Breve *Pacis nuntius* del 24 ottobre 1964 proclama S. Benedetto patrono d'Europa, è con Giovanni Paolo II che l'obiettivo di unione veramente continentale è posto con forza. Non soltanto sotto il profilo spirituale⁽³⁰⁾, ma dal punto di vista più direttamente geo-politico dal momento che l'Europa, dandosi delle istituzioni veramente libere, dovrà un giorno rapportarsi alle dimensioni storiche e geografiche che sono sue proprie⁽³¹⁾. In altri termini, Giovanni Paolo II ha costantemente posto il problema di un recupero europeo della sovranità confiscata dopo il 1945 e di un superamento della logica di Yalta con la costruzione della « casa » e della « famiglia

(30) Giovanni Paolo II proclama nel 1980 Cirillo e Metodio co-patroni d'Europa, accanto a San Benedetto, per sottolineare il contributo che la cultura slava ed orientale ha portato alla costruzione dell'Europa fino a divenirne parte indissociabile. Sull'argomento si sofferma, tra l'altro, la lettera apostolica *Egregiae Virtutis* del 31 dicembre 1980.

(31) Cfr. il discorso tenuto da Giovanni Paolo II davanti al Parlamento europeo l'11 ottobre 1988. Cfr. C. DE MONTCLOS, *Le Saint-Siège et l'ingérence humanitaire*, in *Etudes*, 1994, p. 581 ss.

dei popoli europei»⁽³²⁾. Un superamento realizzatosi negli anni '90, che ha portato alla prospettiva di una Unione europea comprensiva di tutti i Paesi del vecchio continente⁽³³⁾.

In relazione al profilo istituzionale, si registra una crescente attenzione della Santa Sede alla progressiva realizzazione della Comunità europea, che si concreta in diverse iniziative compresa quella dello stabilimento di normali relazioni diplomatiche con l'Unione Europea. Del 1970 è accreditato presso l'Unione Europea un *Nunzio apostolico* che segue le sedute del Parlamento europeo e può far sentire l'opinione della Santa Sede sia in occasione della elaborazione dei documenti più importanti, sia in relazione a vicende internazionali alle quali l'Unione europea è in qualche modo interessata. Nel 1971, inoltre, nasce il *Consiglio delle Conferenze Episcopale d'Europa* (CCEE), e nel 1980 la *Commissione degli Episcopati della Comunità Europea* (CECE) con sede a Bruxelles. Si realizza, così, un duplice collegamento con l'Unione Europea. Un rapporto diplomatico formale che riflette una alterità tra i due soggetti (Unione e Santa Sede), e un collegamento sostanziale attraverso il quale la Chiesa cattolica cerca di attrezzarsi, e in prospettiva di adeguare le proprie strutture, al processo di integrazione europea⁽³⁴⁾.

Significativa, anche, la presenza della Santa Sede presso l'altra istituzione continentale, il *Consiglio d'Europa*. Nel 1962, essa diviene membro del Consiglio per la Cooperazione culturale del Consiglio

(32) Così Giovanni Paolo II nel discorso tenuto il 24 marzo 1984 in occasione del 5° centenario della nascita di Martin Lutero. Sull'argomento, cfr. PH. CHENAUX, *Le Saint-Siège et la Communauté Européenne*, in AA.VV. *La politica internazionale della Santa Sede*, cit. p. 62-63.

(33) Come noto, mentre l'Unione Europea comprende attualmente quindici Paesi, i Paesi membri del Consiglio d'Europa sono quarantuno, avendo aderito nel corso degli anni Austria, Cipro, Svizzera, Malta, Lichtenstein, Finlandia, San Marino; e più di recente, Ungheria, Polonia, Bulgaria, Romania, Estonia, Lituania, Slovenia, Repubblica Ceca e Repubblica Slovacca, ex-Repubblica iugoslava di Macedonia, Ucraina, Albania, Andorra, Croazia, Georgia, Lettonia, Moldavia, Federazione Russa (cfr. G.P. ORSELLO, *Ordinamento comunitario e Unione Europea*, Milano 1998, p. 48 ss.).

(34) Anche altre Confessioni religiose hanno dato vita ad organismi incaricati di coordinare iniziative a livello comunitario. Le Chiese protestanti, in primo luogo, hanno istituito nel 1968 la Commissione Europea per la Chiesa e la Società; già dal 1959 opera la Conferenza delle Chiese Europee fondata da 120 chiese cristiane (Ortodosse, anglicane e altre chiese protestanti); dal 1991 opera a Strasburgo il Comitato permanente dei grandi rabbini europei, per conto della Confessione israelita. Cfr. AA. VV., *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, Badeu-Badeu, 1996.

d'Europa, mentre dal 1974 ha un suo osservatore permanente presso lo stesso Consiglio d'Europa, ed è presente nella Conferenza permanente dei ministri dell'educazione della medesima organizzazione⁽³⁵⁾. Si deve, però, considerare che la Santa Sede non ha mai sottoscritto la *Convenzione europea dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, elaborata dal Consiglio d'Europa e sottoscritta il 14 novembre 1950 da tutti gli Stati membri del Consiglio e poi ancora da quelli che ne sono entrati a far parte successivamente⁽³⁶⁾. La mancata sottoscrizione della Convenzione (e la mancata partecipazione al Consiglio d'Europa) è tanto più significativa e singolare in quanto a differenza dell'Unione Europea che è nata in funzione essenzialmente economico-sociale la Convenzione ha funzioni essenzialmente giuridiche e garantiste ed è stata sottoscritta anche da realtà come quelle del Liechtenstein e San Marino che non fanno parte dell'U.E. e che potrebbero essere assimilate, per esiguità territoriale, allo Stato Città del Vaticano. Ma sul punto torneremo più avanti.

Si può dire, conclusivamente, che le istituzioni europee citate sono riguardate dalla Santa Sede con netto favore, e sono incoraggiate nel proseguimento dei loro obiettivi; e che l'interesse della Chiesa è venuto crescendo, nel tempo, in sintonia con lo svilupparsi della sua strategia presenzialista e con l'estendersi del processo di integrazione all'intero continente europeo. Tuttavia l'interesse e il favore della Santa Sede non hanno mai superato la soglia della alterità tra i diversi protagonisti: Unione Europea e Santa Sede, Santa Sede e Consiglio d'Europa (e Convenzione sui diritti dell'uomo), si riconoscono, collaborano, ma restano soggetti distinti senza che si sia mai posto il problema di una qualche forma di integrazione o di associazione.

7. Segue. *La partecipazione diretta del Vaticano alla Conferenza sulla Sicurezza e Cooperazione in Europa.*

Del tutto diverso — e anche per ciò, molto singolare — il rapporto che la Santa Sede ha instaurato sin dagli inizi con un'altra

(35) Sull'argomento, F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in AA.VV., *Religioni e sistemi giuridici*, Bologna 1997, p. 105 ss.

(36) Cfr. G.P. ORSELLO, *Ordinamento comunitario e Unione Europea*, cit., 727 ss.

esperienza (prima politica, poi organizzativa e istituzionale) europea, quella della *Conferenza per la sicurezza e la cooperazione in Europa* (CSCE oggi, OSCE). Come è noto, la conferenza viene proposta nel 1969 dagli Stati appartenenti al Patto di Varsavia con lo scopo dichiarato di porre le basi di una più convinta distensione e coesistenza tra sistemi politici e sociali diversi, ma anche con l'obiettivo di ottenere in qualche modo la consacrazione degli equilibri politici e territoriali scaturiti dal secondo conflitto mondiale. Dopo molte incertezze iniziali, soprattutto di parte occidentale, la Conferenza prende l'avvio con la partecipazione, oltre agli Stati europei, anche degli Stati Uniti e del Canada.

Il fatto nuovo che si verifica è che la Santa Sede, superando qualche perplessità iniziale, decide di partecipare direttamente e pienamente alla Conferenza per dare un proprio specifico contributo sia alla causa della pace in Europa, sia allo sviluppo di relazioni tra gli Stati e i popoli europei che superino vecchie contrapposizioni. Tuttavia, consapevole della *novità dell'evento*, la Santa Sede fa presenti le circostanze che la pongono «in una situazione particolare»⁽³⁷⁾, e tra queste segnala l'impegno ad astenersi nel caso di risoluzioni relative a «problemi concreti di ordine politico»⁽³⁸⁾. In realtà, la partecipazione vaticana ai lavori preliminari e poi alla Conferenza (che si apre il 3 luglio 1973 a Helsinki, prosegue dal 18 settembre 1973 al 21 luglio 1975 a Ginevra, e si conclude a Helsinki il 1° agosto 1975) è particolarmente attiva e intensa; ed il rappresentante della Santa Sede, firmatario dell'atto finale della Conferenza del 1975, ha dichiarato che la Sede romana «si assumeva al pari degli altri partecipanti, sebbene per titolo diverso, la responsabilità delle dichiarazioni e degli impegni scaturiti dalla Conferenza stessa «della quale aveva seguito i lavori, non osservandoli e valutandoli dall'esterno, ma im-

(37) Sull'argomento, cfr. A. RULLI, *Per un'Europa senza frontiere. Da Yalta a Helsinki*, Roma, 1985; G. BARBERINI, *La partecipazione della Santa Sede alla Conferenza di Helsinki*, in AA. VV., *La tutela della libertà di religione. Ordinamento internazionale e normative confessionali*, a cura di S. Ferrari e A. Scovazzi, Torino 1988, p. 149 ss.

(38) Il rappresentante pontificio ha poi specificato, in sede di discussione procedurale, che l'astensione sui problemi concreti di ordine politico non deve essere interpretata come impedimento alla formazione del consenso con il quale devono essere adottate le deliberazioni. Deve essere, però, consentito alla Santa Sede di «manifestare la ragione del proprio atteggiamento e di chiedere che questa sua spiegazione sia incorporata nei documenti delle consultazioni» (*L'Osservatore Romano*, 4-5 dicembre 1972).

mersa in essi come membro partecipe e cooperante»⁽³⁹⁾. In coerenza con tale impostazione, la Santa Sede partecipa alle successive Conferenze di Belgrado (1977-78), di Madrid (1980-1983) e di Vienna (1987), convocate per verificare l'applicazione e l'attuazione delle decisioni di Helsinki, e per promuovere gli opportuni sviluppi⁽⁴⁰⁾.

In tempi successivi, però, la CSCE ha subito una mutazione qualitativa, essendo stata dotata nella riunione della Conferenza effettuata tra il 24 marzo e l'8 luglio 1992 ad Helsinki e conclusasi con il vertice dei Capi di Stato o di Governo il 9-10 luglio di un potere di intervento, anche militare, per prevenire crisi e conflitti e per gestire quelle già in atto; al tempo stesso è stata trasformata in un *regional arrangement* ai sensi del capitolo VIII della Carta delle Nazioni Unite. In altri termini, la CSCE, che per i suoi interventi militari, può avvalersi della NATO e della UEO, è divenuta a tutti gli effetti una entità sovranazionale, con capacità di azione armata, che agisce all'interno di una procedura minuziosamente disciplinata dalla Carta delle Nazioni Unite⁽⁴¹⁾. A questo punto, non poteva non porsi il problema dell'appartenenza della Santa Sede la quale è membro a pieno titolo dell'organismo sin dal suo sorgere, e — pur avendo segnalato la propria peculiare posizione — si trova oggi ad essere parte integrante di un organismo che ha assunto una dimensione chiaramente politica con virtuale capacità militare.

La Santa Sede ha avvertito l'importanza della questione, ed ha provveduto a ridefinire la propria posizione con un documento della Segreteria di Stato del 2 giugno 1992 trasmesso a tutti gli Stati partecipanti alla riunione di Helsinki prima richiamata. Nel documento

(39) A. CASAROLI, *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, cit., p. 360; cfr. G. BARBERINI, *La dimensione umana della C.S.C.E.*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, gennaio-aprile 1991. Cfr. BUONOMO, *La Santa Sede e la difesa della libertà religiosa nella C.S.C.E. da Helsinki a Madrid*, in AA.VV., *I diritti fondamentali della persona umana, Libreria editrice vaticana*, 1985. P. 721 ss.

(40) A. RULLI, *Per un'Europa senza frontiere. Da Yalta a Helsinki*, cit., p. 11 ss.; G. BARBERINI, *Distensione e cooperazione in Europa. La Conferenza di Vienna*, in *Aggiornamenti Sociali*, 1989, n. 5, p. 373 ss.

(41) Cfr. articolo 53 della Carta delle Nazioni Unite: «Le conseil de sécurité utilise, s'il y a lieu, les accords ou organismes régionaux pour l'application des mesures coercitives prises sous son autorité. Toutefois, aucune action coercitive ne sera entreprise en vertu d'accords régionaux ou pas des organismes régionaux sans l'autorisation du Conseil de sécurité». Cfr. V.-Y. GHEBALI, *Les relations de l'OSCE avec l'ONU depuis la fin de la guerre froide*, in *Arès*, 1996, XI, p. 49 ss.

vaticano, dopo aver riassunto le motivazioni e la peculiarità della presenza della Santa Sede nell'ambito della Conferenza, la Segreteria di Stato riconosce che la CSCE ha perso il suo carattere originario di strumento diplomatico ed è divenuta una vera "organizzazione internazionale". Quanto alla situazione venutasi a creare, il documento riafferma la volontà della Santa Sede di continuare a partecipare «a pieno titolo» alla nuova CSCE, ma al contempo dichiara che ciò può avvenire soltanto secondo la specificità sua propria: «fedele alla sua posizione, la Santa Sede non può schierarsi in materia politico-militare (forze militari per la prevenzione dei conflitti, gestione delle crisi, forze per il mantenimento della pace o eventuali sanzioni collettive), ma considera proprio dovere continuare a fare sentire la propria voce per la difesa dei diritti della persona umana e dei popoli come per la promozione della pace e della cooperazione (...). Il contributo della Santa Sede all'adozione di decisioni ed alla loro attuazione si arresterebbe quindi, se si trattasse di pronunciarsi su iniziative che conducono ad azioni politico-militari concrete, per esempio, in materia di gestione della crisi e del mantenimento della pace». Conclusivamente, si propone «di pervenire formalmente ad un *modus vivendi* grazie al quale la Conferenza prenderebbe atto della specificità del contributo della Santa Sede ed affermerebbe che ciò non costituirebbe un precedente per gli altri partecipanti, dato che esso sarebbe fondato sulla natura propria della Santa Sede»⁽⁴²⁾.

Accogliendo, almeno nei suoi termini più generali, tale richiesta il Presidente della CSCE dichiara che «tenendo conto dell'Aide-Mémoire della Santa Sede, del 2 giugno 1992, distribuito dal Presidente in esercizio a tutti i membri del Consiglio dei Ministri (comunicazione n. 193 del 5 giugno 1992), resta inteso che, senza pregiudizio né alla piena partecipazione della Santa Sede alla CSCE, né ai suoi conseguenti diritti e doveri, il modo del suo contributo alle attività della Conferenza sarà conforme alla sua specificità quale soggetto sovrano di diritto internazionale. Per questa ragione, il modo di tale contributo non potrà costituire un precedente»⁽⁴³⁾.

È il caso di segnalare che, portando a termine e formalizzando la propria mutazione qualitativa, la CSCE si è recentemente trasfor-

(42) *L'Osservatore Romano*, 27-28 luglio 1992, p. 6.

(43) *Ibidem*. Sull'argomento, F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il Papa e la guerra*, cit., p. 499 ss.

mata in vera Organizzazione, ed ha modificato la denominazione in OSCE, adottando uno statuto adeguato al collegamento organico con l'ONU⁽⁴⁴⁾.

8. *Santa Sede, neutralità, ONU.*

Si può dire che la partecipazione alla OSCE, per le forme che l'hanno caratterizzata e per i contenuti che è venuta assumendo, rappresenta il momento di massima dilatazione delle soggettività internazionale della Santa Sede. La quale si trova ad essere membro *pleno iure*, in una posizione di assoluta parità con gli Stati appartenenti, di una organizzazione geo-politica che ha vincoli di collegamento con l'ONU, e con altre organizzazioni, anche di tipo militare. In questo senso, tale partecipazione segna la più netta discontinuità con la esperienza degli ultimi decenni che vedeva la Santa Sede sempre attenta a calibrare i propri interventi e le proprie scelte in funzione della missione spirituale e del carattere sovranazionale suoi propri. Questa discontinuità ripropone importanti interrogativi sia sul piano generale della presenza internazionale della Santa Sede, sia su quello dei rapporti con le istituzioni che presiedono ai processi di integrazione europea.

In linea generale, viene da chiedersi se quell'indicazione del Trattato lateranense, che prevede la *estraneità* della Santa Sede rispetto alle competizioni territoriali tra gli Stati ed ai congressi indetti a tale scopo, non sia in qualche modo appannata o non corra il rischio di rivestire un valore formale, a seguito della presenza stabile della Santa Sede in un organismo che è divenuto *politicamente dinamico*, e con capacità decisionale anche sul versante degli interventi militari. In altri termini, ci si può chiedere quale contenuto e significato reale rivesta oggi la previsione della neutralità della Santa Sede quando questa — anche a prescindere dal profilo più squisitamente politico⁽⁴⁵⁾ — partecipa organicamente ad una struttura internazio-

(44) Cfr. G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale*, cit., p. 147. V.-Y. GHEBALI, *Une institution européenne nouvelle: le Centre de la CSCE pour la prévention des conflicts*, in *Le Trimestre du monde*, 1991, p. 123 ss.; E. GRECO, *L'evoluzione istituzionale della CSCE*, in *L'Italia nella politica internazionale*, Roma 1993, p. 243 ss.

(45) Si è già parlato (cfr. nota 29) delle prese di posizione vaticane in occasione della *Guerra del Golfo* e della crisi bosniaca. Si può aggiungere, ora, che in tali circo-

nale che, sotto il controllo e la direzione dell'ONU, elabora strategie politiche vere e proprie e interviene per prevenire e gestire conflitti anche di natura territoriale e, prospetticamente, militare. Né sembra che la soluzione adottata nel 1992 — per la quale la Santa Sede continua ad essere membro a pieno titolo della OSCE, ma si astiene in caso di decisioni relative a conflitti politici e militari — possa cancellare il carattere organico del legame con l'Organizzazione⁽⁴⁶⁾.

Per altro verso, l'evoluzione determinatasi nel ruolo internazionale della Santa Sede, che ha conosciuto il suo culmine nella partecipazione alla OSCE, consente di riconsiderare la questione, a lungo dibattuta in dottrina, della sua partecipazione all'ONU. È noto che — anche a prescindere da obiezioni specifiche⁽⁴⁷⁾ — diversi Autori ritengono che esista una sorta di *incompatibilità di principio* tra la natura della Santa Sede ed una sua eventuale partecipazione a pieno titolo all'Organizzazione delle Nazioni Unite, ed anzi vedono in questa incompatibilità la ragione del fatto che la Santa Sede non è mai divenuta membro effettivo dell'ONU. In buona sostanza, per questi orientamenti, l'ONU si basa su una eguaglianza sovrana dei suoi membri mentre la Santa Sede non ha mai realmente accettato una posizione di *vera parità* con altri soggetti, né di essere assimilata ad uno Stato; e d'altronde, la Carta dell'ONU esige che i suoi membri si impegnino a partecipare moralmente, giuridicamente e politicamente ad azioni contro uno Stato membro che abbia violato il patto che è a base dell'organizzazione⁽⁴⁸⁾. Con felice sintesi, si è sostenuto

stanze la Chiesa non si è limitata a riproporre la propria dottrina, o a condannare le due aggressioni, che si erano rispettivamente perpetrate, contro il Kuwait e contro i mussulmani-bosniaci; ma ha, all'opposto, condannato l'intervento autorizzato dall'ONU per liberare il Kuwait da un lato, e dall'altro legittimato ed anzi pressantemente richiesto l'intervento dell'Europa e dell'ONU per salvare la Bosnia. Dunque, ha preso posizioni *politiche* (del tutto contraddittorie, quindi non 'di principio' o dottrinali, ma legate a orientamenti propri del Vaticano) su questioni politiche, territoriali, ed anzi militari.

(46) Cfr. A. CARRASCOSA COSO, *La Santa Sede y la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa*, Città del Vaticano, 1991, G. BARBERINI, *La partecipazione della Santa Sede alla Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa*, cit., p. 149 ss.

(47) Mi riferisco alle opinioni di chi vede nella esiguità territoriale dello S.C.V. l'ostacolo per una integrazione nell'ONU; o di quanti individuano nell'articolo 24 del Trattato del Laterano la fonte dell'impossibilità di essere membro delle Nazioni Unite (cfr. R. CANSACCHI, *Il Papa e l'Organizzazione delle Nazioni Unite*, in *Diritto internazionale*, 1965, XIX, p. 200 ss).

(48) Sull'argomento, I.M.F. CASTANO, *Puede la Iglesia formar parte de la ONU?*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso internazionale di diritto cano-

che la Santa Sede non può diventare membro dell'ONU perché essa « appartiene ad un ordine diverso dall'ordine temporale nel quale si muovono tutti gli enti internazionali, inclusa » l'Organizzazione delle Nazioni Unite⁽⁴⁹⁾.

Sembra a me che queste motivazioni siano da considerarsi superate; non già per altrettante ragioni di principio di "segno opposto", bensì per i comportamenti e le scelte che la Santa Sede ha ritenuto di adottare negli ultimi decenni, ed in particolare nei confronti dell'OSCE. Come si è già detto, la partecipazione, come osservatore permanente o come membro, della Santa Sede ad una serie amplissima di organizzazioni internazionali, collegate o meno con l'ONU, e la sua attivazione in trattative e negoziati su materie le più varie e differenziate, hanno attenuato e appannato il livello precipuamente spirituale nel quale essa dovrebbe muoversi ed agire, accostandolo e integrandolo in molteplici occasioni con il piano temporale nel quale l'ONU e altre organizzazioni si collocano. E non v'è dubbio che, soprattutto nelle organizzazioni alle quali la Santa Sede partecipa direttamente, la sua posizione di parità rispetto agli Stati e ad altri enti internazionali, può considerarsi un dato certo e acquisito. Dimodoché, attualmente proprio il non essere membro effettivo dell'ONU finisce con l'essere anomalo rispetto alle altre appartenenze della Santa Sede ad istituzioni e organismi internazionali.

In ogni caso, però, il *mutamento qualificato* intervenuto nella OSCE e la permanente appartenenza ad essa della Santa Sede hanno tolto ogni residuo fondamento ad eventuali *ragioni di principio* ostative dell'inserimento a pieno titolo del Vaticano nell'ONU. Nella partecipazione all'OSCE si sono consumate quelle *peculiarità* che hanno costantemente distinto la *soggettività internazionale* della Santa Sede rispetto ad altri enti internazionali. È rimasta, come abbiamo visto, soltanto la sottolineatura della *specificità* del contributo che la Santa Sede ritiene di poter recare nell'ambito dell'OSCE, e la conseguente riserva di non poter aderire o partecipare alle decisioni, e ai conseguenti impegni, dell'Organizzazione di natura politica e militare. Senonché, proprio questa *specificità* e questa *riserva* sono di

nico, Roma 14-19 gennaio 1970, Milano 1972, vol. II, p. 295 ss. Cfr. F. PETRONCELLI HUBLER, *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Napoli 1989.

(49) I.M.F. CASTANO, *Puede la Iglesia formar parte de la ONU?*, cit., p. 318. Cfr. anche P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Milano 1980, p. 304.

particolare rilievo per la questione di una eventuale partecipazione all'ONU. In effetti, nulla impedirebbe, ormai, che la Santa Sede divenisse membro effettivo dell'ONU facendo presente — così come ha fatto nel citato memorandum del 2 giugno 1992 — la specificità del proprio contributo e quindi dichiarando di astenersi ogni qualvolta si debbano adottare decisioni di carattere politico o militare.

Tanto forte, e ineccepibile, è questa conclusione che viene da chiedersi come mai la Santa Sede non abbia mai riproposto la questione (della partecipazione all'ONU), soprattutto in una fase nella quale sono venute meno tante ostilità, e soprattutto è cresciuto il prestigio stesso della Chiesa e del Vaticano nel mondo. Si tratta di una domanda che ci fa uscire dal terreno del diritto positivo, e della stessa politica internazionale. Tuttavia, azzardando una risposta, forse essa va ricercata in quella impostazione data da Paolo VI ai rapporti tra ONU e Santa Sede nel celebre discorso del 1965. L'impostazione, nel mentre comportava un riconoscimento pieno (una vera e propria *ratifica morale*) dell'ONU e della sua speciale funzione nel mondo, al tempo stesso stabiliva un parallelismo tra ONU e Chiesa cattolica: la prima, vista come organizzazione che unisce tutti i popoli ed è dotata di una sua universalità nell'ambito temporale; la seconda, vista anch'essa come unica e universale, però nel campo spirituale. Probabilmente, in questa nuova *alterità* tra due entità, uniche e universali entrambi, sta la ragione per la quale l'una non può *integrare e comprendere* l'altra, ma l'una può essere complementare all'altra e viceversa. Se ciò fosse vero — ma è soltanto una mia interpretazione — saremmo di fronte ad una scelta precisa (per quanto sottintesa e mai esplicitamente teorizzata) della Chiesa di Roma, scelta che, come tale, potrebbe un giorno essere modificata dal momento che non poggia su basi teologiche o dottrinali.

9. *Ragioni ostative della partecipazione della Santa Sede alle istituzioni europee. Controlli sul rispetto delle Convenzioni. Adesione degli Stati-nazione.*

Si può riprendere, a questo punto, la più specifica analisi del rapporto tra Santa Sede e processi di integrazione europea. Rilevando una discrasia tra la piena partecipazione vaticana all'OSCE e i diversi legami che collegano la Santa Sede alle istituzioni europee, al Consiglio d'Europa anzitutto (e alla Convenzione europea sui diritti dell'uomo e sulle libertà fondamentali) e all'Unione Europea.

Va detto subito che la riflessione su questa *discrasia* è ben più complessa rispetto al parallelismo che abbiamo proposto tra OSCE e ONU. In altri termini, se le ragioni che in qualche modo hanno presieduto alla non partecipazione della Santa Sede all'ONU sono sempre state opinabili e devono comunque ritenersi superate dall'evoluzione della politica internazionale, le ragioni del rapporto di *alterità* tra Santa Sede e istituzioni europee e comunitarie sono di ben altro spessore e consistenza giuridico-istituzionale. Il Consiglio d'Europa nasce come realtà transnazionale di tipo classico che si fonda sulla cooperazione politica e diplomatica degli Stati aderenti⁽⁵⁰⁾, e presuppone l'adesione di entità statali che a loro volta devono essere strutturate democraticamente, e come tali contribuire alla elezione del Parlamento europeo. Quanto alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo, elaborata, come già detto nel 1949-50 dal Consiglio d'Europa, essa presuppone, da parte degli Stati che vi aderiscono, l'accettazione dei suoi principi, e insieme della giurisdizione degli organismi competenti (Commissione europea dei diritti dell'uomo e Corte europea dei diritti dell'uomo, entrambe con sede a Strasburgo) in relazione, appunto, al mancato rispetto di tali diritti e libertà fondamentali⁽⁵¹⁾.

Per parte sua, il processo di integrazione comunitaria pur inserendosi in un progetto di lunga scadenza di integrazione politica ha preso le mosse dalla necessità di realizzare progressivamente politiche economiche e sociali comuni, con la conseguenza di presupporre l'adesione di veri e propri Stati-Nazione che potessero partecipare effettivamente agli impegni e agli obblighi (oltreché fruire dei diritti e dei benefici conseguenti) collegati alla Comunità e alle sue istituzioni giuridiche: Consiglio, Commissione, Corte di giustizia etc. Lo stesso Trattato di Maastricht sottoscritto il 7 febbraio 1992 conferma ed estende gli obiettivi originari delle Comunità europee, parlando, nel suo Preambolo di una *nuova tappa nel processo di integrazione europea intrapreso con l'istituzione delle Comunità ed una solida base per l'edificazione dell'Europa futura nella volontà di portare avanti il processo di creazione di un'Unione europea sempre più stretta fra i popoli*

⁽⁵⁰⁾ Sull'argomento, per tutti, G.P. ORSELLO, *Ordinamento comunitario e Unione europea*, cit., p. 46 ss.

⁽⁵¹⁾ Cfr. *I diritti umani e la loro protezione La Convenzione europea*, edito da SIOI, Roma 1986; G. SPERDUTI, *Caratteri del sistema europeo di protezione dei diritti dell'uomo*, in *Rivista di diritto internazionale*, LVII, 1974.

europei. Il preambolo aggiunge di voler costruire l'Unione economica e monetaria, la cittadinanza europea, nonché di prevedere *la definizione di una politica di difesa comune, che potrebbe successivamente condurre ad una difesa comune*. Ancora, l'articolo del Trattato afferma che l'Unione rispetta l'identità nazionale dei suoi membri, i cui governi si fondano sui principi democratici, nonché sui diritti fondamentali garantiti dalla relativa Convenzione europea⁽⁵²⁾.

Anche limitandoci a questi riferimenti essenziali, si potrebbe concludere che i processi di integrazione europea, sia per i rispettivi intenti originari, sia per gli sviluppi istituzionali e politici successivi, presuppongono tutti l'esistenza (e la conseguente adesione) di autentiche entità statuali, a base nazionale e democratica, capaci di essere veramente parti attive dell'Unione europea, nella sua realtà attuale e in quella futura sempre più integrata e unificata. E non c'è dubbio che questa osservazione è propedeutica ad un'ulteriore conclusione per la quale la Santa Sede non può che ritenersi *naturaliter* esclusa da questi processi di integrazione: il suo carattere non statale, il carattere universale della sua missione, l'impossibilità di essere soggetta ad una realtà sovranazionale e alla sua giurisdizione, tutto ciò spiegherebbe perché non si sia mai posto il problema di un rapporto tra Santa Sede e istituzioni europee che non sia quel rapporto di *alterità* prima brevemente illustrato e che comporta collegamenti diplomatici di diverso livello e qualità.

Senonché, questa conclusione, ineccepibile nella sua formulazione sostanziale — *la diversità* radicale della Santa Sede rispetto agli altri soggetti che hanno dato vita all'integrazione europea — non tiene conto di alcuni elementi che sono maturati nel tempo, e che potrebbero indurre a riconsiderare l'intera questione del rapporto tra Santa Sede e istituzioni europee. Cerchiamo di individuarne alcuni ponendoli in ordine crescente di grandezza.

Un primo, limitato, interrogativo sorge per il fatto che i soggetti partecipanti all'Unione europea sono in qualche misura diversi rispetto a quelli che fanno parte del Consiglio d'Europa (e che conseguentemente aderiscono alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo del 1950). In particolare, come si è già accennato, mentre l'Unione europea *si avvia* ad assemblare gli Stati-Nazione del Conti-

(52) Cfr. F. POCAR - C. SECCHI, *Introduzione a Il Trattato di Maastricht sull'Unione europea*, Milano 1992.

nente, praticamente senza eccezione alcuna, del Consiglio d'Europa sono entrati a far parte anche realtà come il Liechtenstein (nel 1978), la Repubblica di San Marino (1991) e Andorra. Segno, questo, che vi può essere una divaricazione tra la partecipazione all'Unione europea, e quella al Consiglio d'Europa: per quest'ultimo, cioè, non valgono le considerazioni sulla natura, e sulle dimensioni, dei soggetti partecipanti, che valgono per quanti partecipano all'U.E. Conseguentemente, una qualche ipotetica forma di partecipazione dello S.C.V. non incontrerebbe, *da questo punto di vista* (cioè, delle dimensioni, e della singolarità) una insormontabile obiezione di principio.

Un altro elemento, di maggior rilievo, può essere preso in considerazione in ordine al problema dei controlli e della giurisdizione cui uno Stato (o un soggetto internazionale), che aderisce ad una Convenzione, si sottopone. Proprio nello sviluppo della sua *strategia presenzialista* a livello internazionale la Santa Sede si è trovata più volte ad affrontare il problema degli impegni assunti e dei controlli conseguenti, anche affrontando situazioni delicate. Ad esempio, la Santa Sede, dopo aver partecipato attivamente ai lavori preparatori, ha firmato e ratificato (20 aprile 1990) la *Convenzione sui diritti del fanciullo* pur esprimendo alcune riserve su specifici contenuti⁽⁵³⁾. Al di là delle riserve nei confronti della Convenzione questione che, pure, è interessante ai fini della presente analisi, e su cui tornerò più avanti, è di notevole importanza il *rapporto* che la Santa Sede ha presentato, in ottemperanza agli obblighi convenzionali, nel 1995, per dar conto dell'attuazione della Convenzione da parte della Santa Sede medesima. Il *Rapporto*, dopo aver esposto la dottrina cattolica in relazione all'infanzia, e segnalato la vasta rete di istituzioni ecclesiastiche integrate nella cura e nell'assistenza dei bambini, ha illustrato le iniziative assunte dal *Consiglio per la Famiglia*, il dicastero pontificio direttamente impegnato in materia. Di particolare interesse, poi, sono le informazioni fornite dalla parte vaticana nel corso

(53) Le riserve della Santa Sede hanno riguardato sostanzialmente: «i servizi per la pianificazione familiare» (art. 24.2.f), che essa intende riferiti ai metodi naturali di regolazione delle nascite in quanto moralmente leciti; la libertà di espressione, religione o credo, che la Santa Sede intende rapportati alla salvaguardia dei diritti dei genitori; l'applicazione della Convenzione che deve essere compatibile con la natura particolare dello S.C.V.» (sull'argomento, ampiamente, G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale*, cit., p. 170-172).

della discussione sviluppatasi sul *Rapporto*, anche per rispondere a rilievi di altri membri del Comitato competente. In relazione al *budget* che la Santa Sede riserva alle attività di cui alla Convenzione, si è fatto presente che gli organismi centrali della Chiesa erogano contributi e aiuti alle Chiese locali che più ne hanno bisogno e che queste utilizzano poi per le diverse attività. In ordine alla *popolazione* dello Stato Vaticano, si è rilevato che questo non ha una vera e propria *popolazione* (come la si intende per gli altri Stati), e quindi non comprende in linea di massima dei fanciulli. Infine, è stato osservato che non può adattarsi alla Santa Sede il principio della reciprocità dal momento che le sue responsabilità sono di natura morale, mentre per gli altri Stati esse si traducono in obblighi concreti; in questo senso, ciò che viene realizzato dalle Chiese locali, o da istituzioni educative cattoliche, impegna direttamente la Chiesa⁽⁵⁴⁾.

Non sfugge l'importanza di questo riferimento, dal quale si deduce che l'adesione della Santa Sede ad una Convenzione comporta necessariamente che il rispetto degli obblighi previsti va necessariamente adattato alla natura e alle specificità della Santa Sede medesima, nonché dello Stato Città del Vaticano. Analogamente, la Santa Sede ha fatto presente, in altre circostanze, che anche i controlli che lo Stato Vaticano subisce in ordine all'attuazione di una determinata Convenzione devono essere effettuati tenendo conto della particolare conformazione e finalità dello stesso S.C.V.⁽⁵⁵⁾.

10. *Segue. Il problema della giurisdizione sovranazionale. Stato Città del Vaticano e singolare posizione del Monte Athos.*

Sin qui si è parlato di attuazione delle convenzioni, e di controlli conseguenti, ma non di *giurisdizione*. Questo sembra, in effetti un

(54) È utile segnalare che, in fine di discussione, il Comitato delle Nazioni Unite ha manifestato una qualche soddisfazione, ma ha rilevato che il Rapporto della Santa Sede non può essere considerato conforme alle proprie direttive (G. BARBERINI, *op. ult. cit.*, p. 173).

(55) In questo senso, nell'aderire alla *Convenzione sulla proibizione di armi chimiche e sulla loro distruzione* (1993), il rappresentante vaticano ha sottolineato la «specificità di potenza sovrana con obiettivi essenzialmente religiosi e morali» della Santa Sede. Nell'inviare lo strumento di ratifica della stessa Convenzione, risulta che la Santa Sede ha richiamato la necessità che i controlli vengano effettuati tenendo conto della particolare natura e funzione dello S.C.V.

ostacolo particolarmente difficile, in ordine alla nostra problematica (adesione alla Convenzione europea, collegamento con l'U.E.), dal momento che non risulta che la Santa Sede sia in qualche modo in virtù della partecipazione ad organismi o convenzioni internazionali — soggetta ad una vera e propria *giurisdizione* di altri soggetti. Sul punto si può richiamare, per analogia, la singolare vicenda dell'*Unione Europea* la quale, pur essendo fondata sulla *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* del 1950, ed avendo tra i suoi scopi istituzionali la realizzazione e lo sviluppo di tali diritti, *tuttavia non aderisce formalmente alla Convenzione stessa* ⁽⁵⁶⁾, proprio in ragione del fatto che, così facendo, essa andrebbe soggetta alla giurisdizione degli organismi di Strasburgo: una tale adesione non dovrebbe tardare, anche in considerazione delle sollecitazioni più volte formalizzate dal Parlamento europeo ⁽⁵⁷⁾. Sarà interessante vedere quale soluzione verrà data al problema del rapporto tra le due giurisdizioni (di Bruxelles e di Strasburgo).

Tuttavia, la questione della *giurisdizione* non si pone soltanto in termini di sovraordinazione di una giurisdizione (di Strasburgo o di Bruxelles) sull'altra (quella vaticana), ma in termini più sostanziali. Nel senso che, come noto, lo Stato Città del Vaticano per la sua origine, natura e strutturazione giuridica, si presenta con caratteri e connotazioni del tutto peculiari, quasi antitetici a quelli propri degli altri Stati impegnati nei processi di integrazione europea. In altre parole, lo S.C.V. non è uno Stato strutturato democraticamente, è intriso di confessionalità (ma sul punto teorneremo), ed è organizzato secondo un modulo rigidamente monarchico. Ciò vuol dire che — a

⁽⁵⁶⁾ Sull'argomento, F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, cit., p. 115-116. L'articolo F, 2 c., del Titolo I del Trattato di Maastricht stabilisce che «l'Unione rispetta i diritti fondamentali quali sono garantiti dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, firmata a Roma il 4 novembre 1950 e quali risultano dalle tradizioni costituzionali comuni degli Stati membri, in quanto principi generali del diritto comunitario».

⁽⁵⁷⁾ Già con una risoluzione del 1979 il Parlamento europeo si dichiara favorevole ad una formale adesione della Comunità in quanto tale alla Convenzione del 1950 e invita il Consiglio e la Commissione delle Comunità europee a prepararla. Più di recente, è stata sottolineata l'esigenza di un passo più avanzato, di preparare cioè l'adesione dell'Unione allo Statuto del Consiglio d'Europa, «allo scopo di garantire un maggiore equilibrio sul continente. Vi è un ruolo per l'Unione europea in seno al Consiglio d'Europa ed ora l'adesione è possibile ed utile per raggiungere gli obiettivi comuni» (G.P. ORSELLO, *Ordinamento comunitario e Unione Europea*, cit. p. 762).

prescindere dal fatto che il suo *non essere democratico* già gli precluderebbe ogni ipotesi di partecipazione all'Unione europea — l'attivazione della giurisdizione in materia di diritti umani e libertà fondamentali potrebbe avere un effetto devastante, sovvertitore cioè di quell'intima natura, e strutturazione ideale, sua propria.

Senonché, su questo punto — e sempre in via preliminare — si può richiamare un precedente che presenta qualche analogia con la condizione del Vaticano, e che riguarda la Politeia ortodossa del *Monte Athos* (Hágion Óros). Si tratta di una realtà che vanta origini antiche e che è disciplinata da regole specialissime⁽⁵⁸⁾. La Politeia è in sostanza una *Comunità di entità monastiche*, che insta su un territorio di circa 336 Km², e che è composto da venti monasteri, con poteri di autogoverno riconosciuti dalla Costituzione greca⁽⁵⁹⁾, e collegato religiosamente al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli⁽⁶⁰⁾. Tra le regole interne della Politeia si segnalano: il divieto di stabilimento nel suo territorio di eterodossi o scismatici, e della presenza di donne; la possibilità di visitatori greci è ammessa se muniti di permesso di soggiorno rilasciati dall'organo competente della Politeia, e quella di visitatori stranieri se muniti di permesso da richiedere al Ministero degli esteri greco; il divieto di ogni proselitismo e propaganda religiosa nonché di qualsiasi attività commerciale (che non si limiti alle necessità della vita dei monaci). Allo Stato greco compete il mantenimento dell'ordine pubblico e della sicurezza.

In relazione a questa realtà — la cui regolamentazione contrasta con alcuni principi fondamentali della normativa comunitaria, oltretutto con la Convenzione europea del 1950 sui diritti dell'uomo — è stata approvata nel 1979 (al momento dell'adesione della Grecia) una *Dichiarazione* comune dei Paesi membri della Comunità europea, con la quale si riconosce che «lo statuto speciale attribuito al

(58) Sull'argomento, cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione europea*, cit., p. 106 ss.

(59) Per l'articolo 105, n. 3, della Costituzione greca, «la determinazione specifica degli statuti hagioriti e delle loro modalità di funzionamento, è operata dalla *Carta costituzionale* della Sacra Montagna, redatta e votata, con la cooperazione del rappresentante dello Stato, dai Venti Sacri Monasteri, approvata e confermata dal Patriarcato Ecumenico e dal Parlamento ellenico».

(60) Cfr. G. PAPHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople, les Églises autocephales de Chypre et de Grèce et la politeia du Monte Athos dans l'Europe Unie*, Paris 1994 (tesi di dottorato europeo in diritto canonico, Università di Parigi-sud); Th. PANAGOPOULOS, *Le statut juridique du Monte Athos*, in *Christianos*, 1985, 273, p. 13 ss.

Monte Athos ... è giustificato unicamente da motivi di carattere spirituale e religioso», e si afferma che «la Comunità si farà carico di tenerne conto nell'applicazione ed elaborazione ulteriore delle disposizioni di diritto comunitario, soprattutto per quanto riguarda le franchigie doganali e fiscali e il diritto di stabilimento»⁽⁶¹⁾. Anche se la formula adottata dalla Dichiarazione è giuridicamente sfumata, essa comporta tuttavia un «riconoscimento internazionale» dello Statuto del Monte Athos, e comunque implica una qualche attestazione di non-contraddittorietà tra la condizione giuridica della Politeia e l'ordinamento comunitario.

Infine, riferendoci ora specificamente all'Unione europea, si deve constatare che questa, soprattutto con il Trattato di Maastricht del 1992 e con gli accordi di Schengen del 1985-90 è venuta ampliando i propri obiettivi e il proprio campo di intervento investendo, oltre la sfera strettamente economica, quella politica e sociale fino ad influire direttamente nella vita dei cittadini dell'Unione. Integrando il Trattato istitutivo della Comunità europea, si era stabilito che *il mercato interno comporta uno spazio senza frontiere interne, nel quale è assicurata la libera circolazione delle merci, delle persone, dei servizi e dei capitali* (art. 13, 2° c., Trattato). Gli accordi di Schengen del 1985, 86 e 90, hanno di fatto svincolato la circolazione delle persone dal presupposto dello svolgimento di un'attività economica, collegandola invece al mero possesso della cittadinanza europea; hanno creato i presupposti per il concetto di *cittadinanza europea* affermando che è cittadino dell'Unione «chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro» (art. 8 Trattato di Maastricht); hanno posto le basi per la progressiva abolizione delle frontiere, almeno nella accezione tradizionale⁽⁶²⁾. In definitiva, i progressi sin qui realizzati dall'Unione hanno dato visibilità e concretezza ad una integrazione europea che in precedenza era affidata a (sia pure importantissimi) meccanismi economici di regolazione e liberalizzazione del mercato. E questa realtà e concretezza sono destinate ormai a crescere indefinitivamente nell'ambito di un processo di integrazione-unificazione considerato pressoché irreversibile.

⁽⁶¹⁾ Cfr. K. PAPASTAKIS, *The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law*, in AA.VV., *The Mount Athos and the European Community*, Thessalonica 1993, p. 55 ss.

⁽⁶²⁾ Cfr. G.P. ORSELLO, *Ordinamento comunitario e Unione europea*, cit., p. 635 ss.; G. TESAURO, *Diritto comunitario*, Padova 1995, p. 309 ss.

Si pone qui l'interrogativo di più grande portata, teorica e pratica, se la Santa Sede, e con essa e per essa, lo Stato della Città del Vaticano, possano in futuro continuare ad essere *estranei* rispetto ad una realtà europea comunitaria che tende ormai ad investire, oltre il profilo economico, quello finanziario, quello delle persone, della cultura e via di seguito. Si tratta di un interrogativo che in buona sostanza intende sottolineare la *assurdità crescente* (prospettica) del carattere *extracomunitario* dello Stato Città del Vaticano reso ancor più stringente dal fatto che, da parte sua, la Santa Sede ha continuato a partecipare ad altre Convenzioni europee, come la *Convenzione culturale* del 1954, la *Convenzione per la protezione del patrimonio archeologico* del 1969, la *Carta Sociale europea* del 1961, ha cioè sentito il bisogno di dichiararsi parte integrante del cammino dell'Europa verso una regolamentazione comune ed equilibrata delle esigenze di tutte le sue componenti.

Ciò non vuol dire che sono cancellate le ragioni di fondo, di carattere storico e politico, che sono alla base della *diversità ontologica* tra la Santa Sede (e S.C.V.) e gli Stati-Nazione che hanno concorso a formare la realtà europea. Né che si possa pensare ad una semplice adesione e completa integrazione del Vaticano nelle istituzioni europee, per le quali sussistono (e continueranno a sussistere) le obiezioni relative alla non assimilabilità della Santa Sede (e dello S.C.V.) ed altre realtà statuali intese come fenomeni nazionali e politici.

Il problema può porsi in termini diversi. Nel senso che può esaminarsi in quale misura Santa Sede e Stato Città del Vaticano *possano stabilire speciali legami con le istituzioni europee*, per tutte quelle relazioni e quei rapporti che fanno della realtà vaticana una realtà effettivamente europea (per storia e per geografia), eliminando così la sgradevole sensazione che si ha nel definire (come oggi si deve pur fare) il Vaticano, e i suoi cittadini, come uno Stato, e come persone, extracomunitari. Insomma, può porsi il problema se non sia possibile concepire, e regolamentare, una *speciale partecipazione e integrazione* della Santa Sede e del Vaticano nella realtà e (almeno in parte) nelle istituzioni europee.

11. *Segue. Natura giuridica dello Stato Vaticano. Il problema della cittadinanza e del suo carattere confessionale.*

Per dare una risposta — sia pure problematica e parziale — a questo interrogativo, è necessario soffermarci su un tema appena

sfiorato in precedenza. Sulla natura giuridica, e sulla funzione storico-politica, dello Stato Città del Vaticano in quanto Stato su cui la Santa Sede esercita la sua giurisdizione sovrana.

Non si intende affrontare, in questa sede, la questione assai dibattuta in dottrina se lo S.C.V. sia un vero *soggetto internazionale*, e non invece una mera articolazione, o appendice, della Santa Sede, e quindi privo di una propria soggettività⁽⁶³⁾: una questione che, tutto sommato, è priva di incidenza sul tema della nostra analisi, tutta rivolta al profilo *sostanziale* del rapporto tra Santa Sede (e Vaticano) e integrazione europea.

Il profilo più rilevante è invece quello della *natura* dello Stato Vaticano, in quanto Stato non democratico, a base confessionale

(63) La dottrina che nega la soggettività dello S.V.C. fa leva sul fatto che il vero soggetto di diritto internazionale è la Santa Sede mentre il Vaticano costituirebbe un mero oggetto patrimoniale (F. DONATI, *La Città del Vaticano nella teoria generale dello Stato*, Padova 1930), o uno strumento di servizio (A. OTTOLENGHI, *Sulla condizione giuridica della Città del Vaticano e del «Trattato» lateranense*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1930, p. 180 ss., o addirittura un suo organo sia pure strutturato statualisticamente (R. SIOTTO PINTOR, *Les sujets du droit international autres que les États*, in *Recueil des Cours de l'Académie de droit international de la Haye*, 1932, III, p. 245 ss.), o ancora un elemento integratore della personalità della Santa Sede (M. PETRONCELLI, *La Santa Sede e lo Stato della Città del Vaticano*, in *Rivista internazionale di scienze sociali*, 1932, p. 169). Ancora di recente, è sostenuta con vigore l'interpretazione dello S.C.V. come una articolazione della Santa Sede: «l'evidente subordinazione dell'ente "temporale" a quello "spirituale" induce invece a ritenere che il preteso ente temporale non sia persona internazionale a sé. Trattasi di articolazione della persona principale, non dissimile dalle articolazioni interne di uno Stato. L'agire o il volere internazionale della Città del Vaticano il cui nome di Stato non ha maggior rilievo giuridico internazionale di quanto non ne abbia la denominazione "Stato" attribuita a Virginia, Florida, o Mississippi è agire o volere della Chiesa romana, o del suo organo supremo» (G. ARANGIO RUIZ, *Note sulla personalità internazionale della Santa Sede*, in AA.VV., *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 36).

È vero, però, che la Santa Sede ha inteso valorizzare la presenza e la capacità giuridica dello Stato Città del Vaticano, il quale figura in una molteplicità di atti internazionali ed è presente a diverso titolo in molteplici organismi internazionale. Dell'esame di questi atti, e di questi organismi, si deduce che laddove è prevalente il profilo *territoriale* degli impegni assunti, o dell'attività da svolgere, lo S.C.V. emerge in primo piano come soggetto internazionale. Quando, invece, prevalgono profili di carattere generale, politici, umanitari o religiosi che siano, la Santa Sede preferisce agire in nome proprio anziché per conto dello Stato Vaticano; una simile distinzione non avrebbe alcun senso se lo S.C.V. fosse una semplice articolazione della Santa Sede. Per una più ampia motivazione a favore della *tesi dualista*, Cfr. C. CARDIA, *Introduzione* a P.A. D'AVACK, *Santa Sede e Stato Città del Vaticano*, cit., p. 40 ss.

(se non addirittura teocratica), e quindi non garante dei diritti fondamentali dell'uomo e delle libertà fondamentali della persona: sarebbero, infatti, questi i veri motivi di fondo che impedirebbero da un lato l'adesione della Santa Sede alla Convenzione europea del 1950, e dall'altro una qualsiasi ipotesi di integrazione nell'Unione europea. Io stesso, accennando al tema, ho quasi dato per acquisiti, e pacifici, questi caratteri dello Stato Città del Vaticano per introdurre le difficoltà che sempre la Santa Sede incontra nelle sue relazioni internazionali.

Adesso, però, è opportuno affrontare direttamente la questione, e approfondirla adeguatamente, per valutarne i diversi aspetti. In primo luogo, non v'è dubbio che lo S.C.V. ha una struttura istituzionale tutt'altro che democratica, fondato com'è sul potere sovrano assoluto del Pontefice. Però, questo elemento non discende da una *scelta* che poteva essere diversa, ed opposta, bensì dal dato di fatto *storico* che lo Stato Vaticano è una entità puramente *strumentale*, e servente, nei confronti della Santa Sede. Ad essere più precisi, la nascita stessa, e l'esistenza, dello S.C.V., è subordinata e condizionata dalla sua *funzione ontologica* che è quella di garantire alla Santa Sede «la piena e visibile sovranità ed indipendenza nella sfera temporale e politica per la più perfetta applicazione dei suoi compiti religiosi e spirituali»⁽⁶⁴⁾. Tanto questo è vero, che lo Stato Vaticano non può avere una vita politica o autonoma rispetto alla Santa Sede, e se ciò accadesse si determinerebbe «l'automatica estinzione dello Stato per il venir meno della ragione prima e del fine ultimo della sua esistenza»⁽⁶⁵⁾. Insomma, l'elemento essenziale, e permanente, della costituzione del Vaticano «è uno soltanto: ch'esso rimanga soggetto alla pienezza assoluta di potere del Pontefice; (...) il giorno in cui, per impossibile ipotesi, questo Stato oggetto di sovranità si arrogasse di rivendicare una sovranità propria, distinta e contrastante con quella della Santa Sede, lo Stato italiano riacquisterebbe *ipso iure* la sovranità di territorio e di popolazione cui ha rinunciato»⁽⁶⁶⁾. Altrettanto, può dirsi — per una ipotesi meno “impossibile” di quella

(64) P.A. D'AVACK, *Santa Sede e Stato Città del Vaticano*, cit., p. 190.

(65) *Ibidem*, p. 198.

(66) A.C. JEMOLO, *Carattere dello Stato della Città del Vaticano*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1929, XXXI, p. 193. In senso analogo, G. BALLADORE PALLIERI, *Il rapporto fra Chiesa cattolica e Stato vaticano secondo il diritto ecclesiastico ed il diritto internazionale*, in *Rivista internazionale di scienze sociali*, 1930, p. 214 ss..

appena formulata — che lo Stato Vaticano si estinguerebbe, e sarebbe, per così dire, *riassorbito* dallo Stato italiano, qualora la Santa Sede decidesse di allocarsi altrove, fuori della città di Roma o addirittura fuori d'Italia ⁽⁶⁷⁾.

A questo punto, si può registrare una prima conclusione. Per la quale la strutturazione, per così dire, democratica dello Stato Vaticano — al contrario di ciò che l'Unione Europea ha chiesto, e chiede, pregiudizialmente agli Stati-nazione per accogliere la loro adesione — è *istituzionalmente impossibile*.

Ma vi è un'altra riflessione da fare su un ulteriore elemento che sarebbe d'ostacolo all'adesione dello S.C.V. ai processi di integrazione europea, sia alla Convenzione del 1950, sia all'Unione: quel suo essere uno *Stato teocratico*, incapace cioè di garantire i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali della persona. Obiezione, questa, lo noto *per incidens*, non lontana da quella sulla non democraticità della struttura istituzionale del Vaticano, e tuttavia in qualche misura autonoma e peculiare: in astratto, infatti, potrebbe darsi l'ipotesi di uno Stato monarchico, ma aperto alle istanze di libertà individuali dei cittadini, di uno Stato, cioè, ispirato ad un *despotismo illuminato*.

Semberebbe quasi una obiezione insormontabile, dal momento che sin dai primi commenti al Trattato del Laterano, una autorevole dottrina non ha esitato a collegare il Vaticano a quella «tipica figura di Stato (teocratico), per quanto vieta ed anacronistica, già comunque ben nota storicamente e già in più circostanze realizzatasi effettivamente, anzi addirittura comune nell'antichità specie in Oriente» ⁽⁶⁸⁾. E ciò perché nessuno potrebbe negare che la religione costituisca per lo S.C.V. «elemento essenziale e fondamentale della sua stessa esistenza sia nell'ordine interno costituzionale che in quello internazionale»; o dubitare che «nello S.C.V. non si concepisce neppure la possibilità di esistenza di altre confessioni religiose, né sarebbe ammissibile la celebrazione di una qualunque cerimonia pubblica di altri culti». Altrettanto, può darsi per pacifico che la qualità di cattolico è non solo il presupposto per il godimento dei diritti de-

⁽⁶⁷⁾ In altri termini, una ipotesi «avignonese» sarebbe incompatibile con la permanenza dello Stato vaticano, dal momento che questo è stato creato non come pertinenza territoriale facoltativa della Santa Sede, bensì perché questa eserciti le proprie funzioni di governo della Chiesa universale fruendo effettivamente della garanzia di libertà rappresentata, appunto, dal territorio Vaticano.

⁽⁶⁸⁾ P.A. D'AVACK, *Santa Sede e Vaticano*, cit., p. 164.

rivanti dalle leggi dello S.C.V. « ma è anche la necessaria condizione per l'ammissione ai pubblici uffici ed impieghi, per l'acquisto della cittadinanza e per l'autorizzazione alla residenza stessa nello Stato »⁽⁶⁹⁾.

Altra autorevole dottrina ha proposto di paragonare lo S.C.V. « con il suo vecchio antecessore « (lo Stato pontificio) » o, tutt'al più e soltanto alla lontana, con qualcuna delle più arcaiche ed eccezionali figure di Stati che la storia ricordi. Con la nostra Città-Stato dell'Età di mezzo, per esempio. Oppure anche con quell'altra Città-Stato, che fu Ginevra, la quale aveva per di più, al pari di Roma, il carattere di Ville-Église, come di recente la battezzò il Goyan, e che fu essa pure la minuscola capitale di una grande idea, e il centro di una collettività religiosa cosmopolita »⁽⁷⁰⁾.

Senonché, questi richiami e questi paragoni, pur affascinanti, non considerano che lo S.C.V., a differenza di tutti gli esempi storici proposti (e di altri che se ne possono fare) manca di un elemento determinante per ciascuno di essi: manca, cioè, di quel popolo che (ad esempio nelle Città-Stato, o a Ginevra) fece effettivamente la storia dei diversi centri, partecipandovi, dividendosi o unendosi, e vivendone sino in fondo fortune e declino; o manca (per riferirci alle più antiche teocrazie, o allo Stato Pontificio) di quel popolo che subì il peso, o la tirannia, della casta sacerdotale, e che si trovò privato di quei diritti e di quelle libertà cui pure anelava.

In altre parole, *lo Stato Vaticano è sostanzialmente privo di quell'elemento comunitario che caratterizza un po' dovunque lo Stato-nazione. Sin dai primi progetti*⁽⁷¹⁾ esso è concepito senza una comunità di popolo autonoma e stabile. E questa concezione si è perfezionata

⁽⁶⁹⁾ *Ibidem*, p. 173, 174, 175. Si è sottolineato ancora che « la legislazione religiosa (il *Codex juris canonici* cioè e le Costituzioni apostoliche) è formalmente assunta come diritto positivo dello Stato prima e sopra le altre sue leggi »; e infine che nello S.C.V. « la classe sacerdotale viene naturalmente ad assumere una posizione preminente in confronto agli altri cittadini ed a costituire una vera casta privilegiata » (*ibidem*, p. 178).

⁽⁷⁰⁾ F. RUFFINI, *Lo Stato della Città del Vaticano*, in *Scritti giuridici minori*, Milano 1936, vol. I, p. 298-299.

⁽⁷¹⁾ Sull'argomento, cfr. F. RUFFINI, *Lo Stato della Città del Vaticano*, cit., p. 324 ss., che riporta il progetto di soluzione della *questione romana* elaborato nel 1917 da Erzeberger, capo della propaganda austrogermanica durante il primo conflitto mondiale, e che prevede uno schema di *acquisto-perdita* della cittadinanza nello *Stato della Chiesa* in qualche modo anticipatore rispetto alle soluzioni del 1929.

nella disciplina del Trattato del Laterano e della Legge sulla cittadinanza e sul soggiorno emanata da Pio XI il 7 giugno 1929, che conviene richiamare qui nei suoi punti salienti. Per la legge del 1929 sono cittadini vaticani: *a*) i cardinali residenti nella Città del Vaticano o in Roma; *b*) coloro che risiedono stabilmente nella Città del Vaticano per ragioni di dignità, carica, ufficio od impiego (...); *c*) coloro che, anche indipendentemente dalle condizioni previste dalle due lettere precedenti, siano autorizzati dal Pontefice a risiedere stabilmente nella Città del Vaticano con concessione o con conservazione della cittadinanza, per ragioni da apprezzarsi sovranamente (art. 1). Sono del pari cittadini vaticani il coniuge, i figli, gli ascendenti ed i fratelli e le sorelle di un cittadino vaticano, purché siano secolui conviventi ed autorizzati a risiedere nella città del Vaticano, secondo le norme stabilite nei seguenti articoli (art. 2).

In buona sostanza, siamo di fronte ad una concezione *funzionale* della cittadinanza che spetta in ragione o dell'incarico ricoperto, o dello stretto vincolo familiare che unisce le persone al cittadino vaticano. E tale concezione funzionale è confermata, e potenziata, dalle norme sulla perdita della cittadinanza, dalle quali traspare la più chiara volontà di impedire un qualsiasi meccanismo di *stabilizzazione o espansione della popolazione*. Per l'articolo 4 della Legge vaticana del 1929, l'autorizzazione per il coniuge e i figli cessa di diritto: *a*) per il coniuge, se il matrimonio sia annullato o dispensato, oppure sia pronunciata la separazione coniugale; *b*) per i figli col raggiungimento dell'età di 25 anni, eccetto che siano inabili al lavoro e debbano essere a carico del cittadino vaticano; *c*) per le figlie col loro matrimonio. Per l'articolo 6, la cittadinanza si perde: *a*) dai Cardinali, quando per qualsiasi ragione cessino dal risiedere nella Città del Vaticano od in Roma; *b*) da qualsiasi cittadino coll'abbandono volontario della residenza in detta Città; *c*) dalle persone indicate nella lettera *b* dell'articolo 1, quando cessino dalla dignità, carica, ufficio od impiego, per il quale erano obbligati o autorizzati a risiedere nelle Città medesima⁽⁷²⁾.

(72) Completa il sistema normativo l'articolo 9 del Trattato lateranense per il quale «in conformità alle norme del diritto internazionale sono soggette alla sovranità della Santa Sede tutte le persone aventi stabile residenza nella Città del Vaticano (...). Cessando di essere soggette alla sovranità della Santa Sede, le persone menzionate nel comma precedente, ove a termini della legge italiana, indipendentemente dalle circo-

Si deduce agevolmente da questa minuziosa e articolata disciplina la precisa volontà di escludere che lo S.C.V. abbia una propria *popolazione stabile* e virtualmente in espansione. La cittadinanza vaticana è sostanzialmente una *cittadinanza temporanea*, legata com'è alla funzione svolta, o ad un determinato legame familiare: tant'è che essa viene meno con la cessazione della carica, o con il raggiungimento di un limite di età, o con il matrimonio, o con la revoca della autorizzazione, e via di seguito⁽⁷³⁾. Si può quindi dire che quasi non esistono cittadini vaticani che vivano la propria cittadinanza con quella pienezza di rapporti che caratterizza ovunque le esperienze statuali⁽⁷⁴⁾. Ma se ciò è vero, altrettanto si può dire che perde ogni significato la qualifica dello S.C.V. come *Stato teocratico*, o ierocratico. Qualsiasi forma di Stato teocratico, del passato o dell'epoca contemporanea, è la risultante di un equilibrio raggiunto tra i diversi poteri, e le diverse componenti dello Stato e della comunità: un equilibrio a favore, appunto, di una Chiesa, o del clero, o della fede religiosa, ma a discapito della autonomia e dei diritti delle altre componenti, siano esse istituzionali, politiche o popolari. Senonché nello Stato della Città del Vaticano non c'è alcun equilibrio da raggiungere perché esiste una sola componente: quella religiosa e quella funzionale. Manca del tutto, anche materialmente, una realtà politica, una collettività stabile che possa vantare dei diritti verso lo Stato, che possa sentirsi *parte* dello Stato e di una comunità complessa.

In realtà, lo Stato vaticano, al contrario degli *Stati-nazione*, può considerarsi come uno *Stato-apparato privo dell'elemento comunitario* che svolge una sola funzione strumentale nei confronti di un sog-

stanze di fatto sopra previste, non siano da ritenere munite di altra cittadinanza, saranno in Italia considerate senz'altro cittadini italiani».

(73) È di singolare interesse l'articolo 7 della Legge vaticana sulla cittadinanza: «poiché la limitata estensione della Città del Vaticano non consente a tutti i discendenti e collaterali dei cittadini vaticani colle loro nuove famiglie di risiedere nella Città stessa, il Sommo Pontefice, nell'intento di incoraggiare la formazione di nuove famiglie e la procreazione della prole, si riserva, caso per caso, nel suo insindacabile apprezzamento sovrano, di prendere provvedimenti per le nuove famiglie che debbano abbandonare la Città del Vaticano, anche colla concessione, a condizione di favore, dell'uso di appartamenti di proprietà della Santa Sede nel territorio del Regno d'Italia».

(74) Non è superfluo sottolineare che, data l'esiguità del territorio vaticano, alcuni tradizionali servizi pubblici, come la scuola, non esistono, e che le vite dei familiari dei cittadini vaticani si svolge e si sviluppa normalmente sul territorio italiano.

getto, la Santa Sede, che lo trascende giuridicamente⁽⁷⁵⁾. In questo senso, se proprio si volesse fare un collegamento, si dovrebbe misurare la tipologia dei rapporti giuridici interni al Vaticano con quella di altre istituzioni, o enti esponenziali, confessionali nei quali il vincolo di appartenenza è condizionato dalla funzione che ciascuno vi svolge, e si esaurisce con l'esaurirsi di questa.

Ciò spiega, tra l'altro, perché ben difficilmente potrebbe porsi un problema di rivendicazione dei diritti di libertà religiosa ed eguaglianza giuridica all'interno dello S.C.V., dal momento che chiunque si trovi a voler seguire una diversa confessione religiosa, o a non condividere più gli orientamenti vaticani in uno o più campi, può abbandonare la carica che ricopre e fruire nuovamente della cittadinanza del suo Stato di origine e dei diritti che questo gli garantisce. In definitiva, se lo S.C.V., in quanto ente e strumento di cui si serve la Santa Sede per il raggiungimento delle proprie finalità, ha una ovvia strutturazione confessionale (al pari di enti e istituzioni di altre confessioni religiose), questa non ha nulla a che vedere con la realtà di uno *Stato teocratico* che, per esser tale, deve avere quei requisiti minimi (territorio, vita politica, popolazione) che si riscontrano in tutte le teocrazie storicamente conosciute⁽⁷⁶⁾.

12. *Possibilità di uno "speciale rapporto" tra Santa Sede (e S.C.V.) e istituzioni europee.*

A ben vedere, in conclusione, le scelte operate dalla Santa Sede nei confronti dei processi di integrazione europea sono state condizionate, com'è giusto e inevitabile, dall'evoluzione della politica internazionale della Chiesa cattolica. In particolare, nell'ambito di un

(75) Cfr. P. BELLINI, *Principi di diritto ecclesiastico*, Bresso, 1972, per il quale la Città del Vaticano va « intesa giustappunto come territorio organizzato in forma istituzionale statale sotto la sovranità del Papa » (p. 136).

(76) Ciò non vuol dire, naturalmente, che non esistano rapporti giuridici per i quali si pone il problema della tutela dei diritti e degli interessi degli individui. Basti pensare ai rapporti di lavoro che, tra l'altro, in Vaticano e negli enti dipendenti dalla Santa Sede (ma che instano in territorio italiano), riguardano cittadini vaticani ma anche (direi, soprattutto) cittadini italiani. Si tratta di una problematica comune ad altre realtà statuali, e ad altre *istituzioni di tendenza*, che non ha nulla a che vedere con l'ipotizzata qualifica di Stato teocratico cui si è fatto sin qui riferimento. Sui temi relativi ai rapporti di lavoro, cfr. L. SBOLCI, *Controversie di lavoro con Stati stranieri e diritto internazionale*, Milano 1987.

generale e costante favore per un cammino aggregante e teso allo sviluppo dei diritti umani e della sicurezza e delle istituzioni comunitarie, la Santa Sede ha operato scelte diverse sia in ragione delle diverse fasi storiche in cui queste sono state compiute, sia dei differenti tipi di processi di integrazione realizzati. Nei confronti del Consiglio d'Europa, e della Convenzione europea del 1950, la Santa Sede ha scelto il ruolo di osservatore, senza mai porre il problema né di un rapporto più stretto con il Consiglio, né di una adesione alla Convenzione. Nei riguardi delle istituzioni comunitarie, la scelta è stata prima di un *pieno riconoscimento diplomatico*, con l'accreditamento di un ambasciatore con rango di nunzio apostolico, e poi di un qualche adeguamento strutturale (a livello di conferenze episcopali e di organismi di studio) alla realtà comunitaria. Non si è mai posto, invece, il problema di un rapporto in qualche modo diretto o organico con le istituzioni dell'Unione europea, dimodoché lo S.C.V. deve a tuttoggi considerarsi una realtà territoriale di tipo *extracomunitario*. Invece, per quanto attiene alla C.S.C.E. (oggi OSCE), la Santa Sede ha scelto la strada della più diretta e piena adesione e partecipazione contribuendo in modo determinante alla elaborazione di documenti, scelte e decisioni, dell'Organizzazione, ed è rimasta membro *pleno iure* dell'OSCE (sia pure con la citata riserva e sottolineatura della propria "specificità") anche quando questa è divenuta organizzazione regionale dell'ONU.

Si può parlare, di conseguenza, di un certo *squilibrio* dell'odierno rapporto tra Santa Sede e processi di integrazione europea, soprattutto per il fatto che l'evoluzione storico-politica dell'Europa, dei rapporti internazionali, e della stessa politica vaticana fanno risaltare maggiormente la contraddizione tra la partecipazione *pleno iure* alla OSCE, e il rapporto di alterità nei confronti dell'Unione europea e del Consiglio d'Europa (oltreché di estraneità nei confronti della Convenzione europea del 1950). Tale contraddizione è accentuata dal fatto che negli ultimi decenni si sono venute progressivamente modificando le relazioni tra Vaticano e organizzazioni internazionali e si è venuta dilatando la partecipazione della Santa Sede a congressi, incontri, organismi internazionali volti ad elaborare documenti a favore dei diritti, e delle legittime istanze di categorie di persone, di aree geo-politiche. In questo senso, la Santa Sede è attualmente uno dei soggetti più attivi, sulla scena internazionale, nella difesa e promozione dei diritti umani e delle libertà della persona; ha aderito a convenzioni e trattati internazionali che comportano una *parità* di

condizioni tra Vaticano e altri Stati, e che sovente implicano la possibilità, o la necessità, di controlli da effettuare all'interno dello S.C.V.

Possiamo aggiungere, a questi elementi, il fatto che lo S.C.V. contrariamente a quanto ritiene una dottrina autorevole ma legata a schemi formalistici va considerato, anziché uno Stato teocratico, uno *Stato-apparato privo dell'elemento comunitario*, e quindi insuscettibile (almeno in parte) di entrare in collisione con il rispetto dei diritti fondamentali sanciti dalla Convenzione europea. Ed ancora, il fatto che *il carattere extracomunitario* dello S.C.V., quale oggi si deve registrare in rapporto all'Unione europea e alle sue istituzioni, tende a confliggere (oggi, e ancor più in futuro) con la prospettiva di legami comunitari crescenti tra i Paesi dell'Unione.

Come già accennato, queste considerazioni non devono far valutare come realistica l'ipotesi di una pura e semplice partecipazione (o adesione, o inserimento) dello S.C.V. alle istituzioni europee, o comunitarie, o alla Convenzione del 1950: una simile prospettiva colliderebbe a sua volta con le ragioni stesse dell'integrazione europea, e con la natura delle istituzioni comunitarie, essendo queste rivolte essenzialmente agli Stati-nazione che compongono il vecchio continente. Possono, però, suggerire delle opzioni intermedie che perseguano degli obiettivi storicamente possibili, e che attenuino il divario attualmente esistente nel rapporto tra Santa Sede e processi di integrazione europea. È questo un terreno assai interessante nel quale la ricerca scientifica, e la progettazione politica e giuridica, potranno in futuro coniugarsi per individuare e conseguire approdi più conformi al ruolo della Santa Sede in Europa e alla realtà delle cose.

Pagina bianca

VINCENZO BUONOMO

L'UNIONE EUROPEA E I REGIMI CONCORDATARI DEGLI STATI MEMBRI

1. Alcune premesse. — 2. Il «fenomeno» dell'Unione Europea e la questione religiosa. — 3. Sulla rilevanza della normativa comunitaria primaria e derivata nelle questioni religiose: *a)* Quanto al livello di regolamentazione; *b)* Quanto al rapporto tra la normativa comunitaria e gli ordinamenti nazionali; *c)* Quanto ad un concetto comune di «religione» nel diritto comunitario. — 4. Considerazioni conclusive alla luce del diritto internazionale.

1. *Alcune premesse.*

Quale tipo di rapporto intercorre tra la normativa posta a sorreggere l'Unione europea e quella derivante dai regimi concordatari vigenti in alcuni degli Stati parte dell'Unione? Se quello dell'Unione Europea è un fenomeno di integrazione anche — o soprattutto — giuridica che al momento riguarda quindici Paesi, può la diversità di situazione e di regolamentazione del fenomeno religioso influire sugli obiettivi dell'integrazione? O quali possibili effetti potrà avere questa integrazione sulla normativa concordataria?

Sono questi alcuni dei quesiti che, istintivamente, suscita il nostro tema. E si tratta, evidentemente, di interrogativi non confinabili nell'angusto alveo della ricerca o del dibattito accademico, poiché rispondono ad un interesse più ampio che si lega all'idea ed alle prime concrete manifestazioni dell'integrazione perseguita da quindici Stati europei intorno all'obiettivo di giungere ad «un'unione sempre più stretta tra i popoli dell'Europa, in cui le decisioni siano prese in modo più aperto possibile e il più vicino possibile ai cittadini» (1).

(1) *Trattato sull'Unione Europea*, art. A. (La numerazione degli articoli del *Trat-*

Le riflessioni che seguono vogliono contribuire a fornire qualche risposta a tali domande, partendo da una precisa indicazione metodologica: la questione che si intende affrontare tocca, di fatto, non la relazione che intercorre tra la regolamentazione frutto di tradizionali accordi internazionali tra Stato e Chiesa e il fenomeno dell'Unione Europea, ma gli effetti che l'Unione e la sua normativa hanno o potrebbero avere su tali regimi, detti concordatari. La prospettiva vuole essere essenzialmente quella internazionalista, poiché questa scelta — certamente limitata e parziale — permette di superare alcune «tentazioni» che affiorano in relazione ad una questione come quella posta dinanzi a queste riflessioni, con problemi del tipo: la normativa concordataria continua a produrre i suoi effetti nell'area dell'Unione Europea? O ancora: spetta ai regimi costituzionali dei singoli Stati la regolamentazione in via esclusiva del fenomeno religioso?

Si tratta di interrogativi a cui sapientemente rispondono indagini di alto livello e riflessioni per parte ecclesiasticistica⁽²⁾ e costituzionalistica⁽³⁾, come pure approcci più direttamente rientranti nel profilo sociologico e socio-politico⁽⁴⁾. Generalmente queste prospettive offrono una lettura circa la considerazione del fenomeno religioso, partendo essenzialmente da un'analisi del dato interno ai singoli Stati, che poi si riflette anche sulla dimensione del diritto comunitario. Per altri aspetti, poi, inquadrano il fenomeno religioso nell'Unione Europea in termini e contenuti che tendono esclusivamente a sottolinearne gli aspetti positivi, ovvero una generale acquisizione della tradizione giuridica degli Stati membri in materia, con la con-

tato sull'Unione Europea e del Trattato della Comunità Europea, seguirà quella risultante dalla revisione dei due testi normativi adottata ad Amsterdam il 2 ottobre 1997).

(2) Cf. G. ROBBERS, *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, Milano/Baden-Baden 1996; F. MARAGIOTTA BROGLIO-C. MIRABELLI-F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna 1997; CONSORTIUM EUROPÉEN POUR L'ÉTUDE DES RELATIONS EGLISES-ÉTATS, *Les religions dans le droit communautaire*, Actes du Colloque Luxembourg/Trèves, 21-22 Novembre 1996, Milano 1998.

(3) Cf. CONSORTIUM EUROPÉEN, *Le statut constitutionnel des cultes dans les Pays de l'Union Européenne*, Actes du Colloque (Université de Paris XI), 18-19 Novembre 1994, Milano 1995; R. TORF, *Stati e Chiese nella Comunità europea*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 1/1993, pp. 11-32.

(4) Per il profilo sociologico-politico della questione religiosa nell'Unione Europea, si vedano tra gli altri i diversi contributi contenuti in G. VINCENT - J.P. WILLAIME (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg 1993.

seguinte efficacia di quanto espresso anche nelle normative concordatarie.

Analoga conclusione è quella a cui giunge anche un approccio che legga, o voglia leggere, la normativa comunitaria attraverso un'analisi essenzialmente legata alla «lettera» dei testi delle norme comunitarie, ricavandone una considerazione di formale apprezzamento verso il fenomeno religioso. Ma questo per il fatto che da detta normativa la religione è — almeno direttamente — esclusa.

L'adozione del Trattato di Amsterdam, il 2 ottobre 1997, ha poi per certi aspetti, accentuato la tendenza che considera complessivamente tutelate le questioni religiose o quanto meno ritiene «poco competente» l'ordinamento comunitario da una loro regolamentazione. Questo per effetto di una lettura «limitata» della *Dichiarazione 11* annessa a quel Trattato, secondo la quale l'Unione Europea non crea sostanziali problemi agli attuali standard normativi ed istituzionali previsti dagli Stati circa le questioni religiose, anzi rispetta le chiese riconoscendone lo status previsto dall'ordinamento interno di ciascuno dei Paesi membri: «L'Unione Europea rispetta e non pregiudica lo status previsto nelle legislazioni nazionali per le chiese e le associazioni o comunità religiose degli Stati membri. L'Unione Europea rispetta ugualmente lo status delle organizzazioni filosofiche e non confessionali». A prima vista, pertanto, non sembrano porsi problemi circa la validità e gli effetti della normativa concordataria: ma — torna qui la questione — fino a che punto?

L'obiettivo che anima le presenti riflessioni è quello di tentare un'iniziale indagine «dal di dentro» della realtà dell'Unione Europea, per poter poi verificare come la complessità della problematica religiosa sia — o possa divenire — consistente e quindi produrre effetti o riflessi sulle situazioni regolate dal diritto dei singoli Stati⁽⁵⁾, compresi quelli in cui vigono sistemi concordatari di natura pattizia ampiamente consolidati.

2. Il «fenomeno» dell'Unione Europea e la questione religiosa.

Configurandosi come il risultato di un lungo processo, economico e nel contempo politico-istituzionale, l'espressione Unione Eu-

(5) L. DE FLEURQUIN, *Ecclesiastical law in the European Union in 1995: a cautious move from Church and State to State and religion?*, in *European Journal for Church and State Research*, 1996, p. 135.

ropea acquista un significato piuttosto ampio ed articolato. Si presenta infatti come punto di arrivo di un processo che ha al centro la Comunità Europea con le sue Istituzioni e le sue regole — l'ordinamento comunitario —, mancando invece alcune di quelle caratteristiche proprie di soggetto di diritto, le sole che potrebbero fare dell'Unione un consolidato centro di imputazione giuridica.

L'Unione Europea, però, si pone anche come un processo culturale o, se si vuole, come la risultante di un progetto di cultura europea. In effetti l'Europa dei quindici non si configura esclusivamente come blocco economico, ma parimenti come un progetto culturale veicolato da un sistema di integrazione economica. Questo spiegherebbe perché da parte delle Chiese vi sia una costante attenzione al fenomeno comunitario, come pure accenni critici all'abbandono graduale dell'idea dell'Europa cristiana, in luogo di un più ampio riferimento ad orizzonti economico-politici⁽⁶⁾.

Queste prime indicazioni permettono di precisare il punto di riferimento quando si parla di realtà, per loro natura giuridiche, quali sono i regimi concordatari. Infatti volendo sostanzialmente restare ancorati al profilo giuridico, è chiaro che parlare oggi di Unione Europea — in generale, come in aspetti particolari quale quello religioso — significa in primo luogo riferirsi all'ordinamento comunitario con la sua peculiarità ed originarietà rispetto agli ordinamenti degli Stati membri. Un ordinamento giuridico che gradualmente, maturando nei contenuti sostanziali come pure nella dimensione istituzionale, afferma oggi soprattutto un suo carattere di superiorità, o se si vuole una sua *prevalenza* nei confronti degli ordinamenti interni degli Stati membri. E questo per il delinarsi di due significative tendenze: la graduale affermazione di competenze settoriali dell'ordinamento comunitario che ha portato in parallelo ad una sorta di atrofia gli ordinamenti interni; quindi il successivo affermarsi di una prevalenza del diritto comunitario nelle pronunce degli organi interni di giurisdizione, ad iniziare dalle stesse Corti Costituzionali degli Stati membri.

Un elemento quest'ultimo che, almeno in via di principio, non può ignorarsi quanto agli effetti sulle questioni religiose e sui regimi

(6) Si veda R. TORFS, *Which relationships between Churches and the European Union?*, in H.J. KIDERLEN - H. TEMPEL - R. TORFS (eds.), *Which relationships between Churches and European Union? Thoughts for the future*, Leuven 1995, pp. 77-88.

concordatari degli Stati membri dell'Unione, poiché non può escludersi *a priori* un intervento su tali questioni, almeno come effetto indiretto dell'azione dell'ordinamento comunitario. Infatti una tale constatazione riguarda necessariamente tutti gli Stati membri che, in forza della adesione alla Comunità Europea, come pure nel dar vita all'Unione Europea, hanno convenuto di riconoscere la validità e gli effetti della normativa comunitaria nel proprio ordinamento, anche quando questa dovesse produrre «conflitti». Pertanto una tale eventualità si pone pure per quegli Stati che presentano un regime concordatario nei rapporti con la Chiesa cattolica e che quindi evidenziano una posizione particolare per la Chiesa e la religione cattolica nel contesto del proprio ordinamento giuridico.

Questo dato, per altro, favorisce una considerazione che direttamente riguarda le disposizioni concordatarie, intese quale tipo di regolamentazione derivante da trattati internazionali conclusi da Stati membri della Comunità e dell'Unione con altri soggetti di diritto internazionale. Infatti le disposizioni dell'art. 307 del *Trattato istitutivo della Comunità Europea*, conferiscono al Trattato medesimo una connotazione di *specialità* e quindi di *prevalenza* rispetto ad altri obblighi internazionalmente assunti dagli Stati membri dopo la sua entrata in vigore o nella formalizzazione di successive adesioni. Inoltre, in caso di conflitti di legge tra il Trattato della Comunità Europea e gli impegni ed obblighi internazionali assunti in precedenza, lo stesso art. 307 dispone che gli Stati membri si adoperino per eliminare le incompatibilità, anche mediante assistenza reciproca e, ancora di più, «assumendo eventualmente una comune linea di condotta». In effetti guardando la prassi, la conclusione di concordati avvenuta anche dopo l'entrata in vigore del Trattato della Comunità Europea, non ha — al momento — registrato elementi di incompatibilità con il Trattato medesimo, o almeno di tale portata da richiedere l'applicazione del disposto dell'art. 307. E questo anzitutto perché, generalmente, la materia religiosa o quella oggetto di accordi concordatari, resta considerata estranea al processo comunitario. Diversamente, la questione si pone per eventuali conflitti che dovessero non solo sorgere, ma anche essere rimessi alla competenza delle Istituzioni comunitarie, ad iniziare dalla Corte di Giustizia della Comunità Europea. Analogamente ciò potrebbe porsi per il processo di integrazione legato invece all'Unione Europea: un'eventualità che lascierebbe presagire anche un'interpretazione minimale della *Dichia-*

razione 11, che di fatto sia relazionata esclusivamente con l'idea della necessità di avere un tale atto.

In concreto, quello che si nota avvicinandosi al complesso fenomeno dell'Unione Europea, è la mancanza di una esplicita competenza europea, o a dir meglio comunitaria, in materia religiosa: si ravvisa come esistente un *deficit religioso*, per un verso ampiamente giustificato dalle finalità proprie e dall'esperienza delle Comunità, come si è visto.

Ma, da un lato l'evoluzione successiva verso l'Unione con la sua prospettiva di ordine politico ed istituzionale oltre che economico, dall'altro la stessa articolazione dell'azione strettamente legata all'integrazione economica, evidenziano un dato: non mancano politiche e norme comunitarie che direttamente — ma anche in modo surrettizio — toccano il fenomeno religioso e quindi esprimono la posizione e l'atteggiamento delle Istituzioni comunitarie, come pure quelli degli Stati membri nella loro dimensione collegiale, di fronte al fenomeno stesso o almeno ad alcune sue parti. La questione in particolare è emersa nella fase di interpretazione della normativa comunitaria, spesso in ragione del suo adattamento al diritto interno degli Stati membri, o della ricerca di una uniformità di applicazione. Del resto la realtà dei quindici mostra l'esistenza di una molteplicità di regimi di culto, di considerazione della libertà di religione, e parimenti di situazioni riguardanti lo status di chiese e confessioni religiose e i loro rapporti con l'apparato statale⁽⁷⁾.

A colmare il deficit religioso concorre poi, in via generale, la sovrapposizione all'ordinamento comunitario — o se si vuole la parallela vigenza — dell'attività del Consiglio d'Europa, con le garanzie previste della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* il cui art. 9 riguarda direttamente il profilo della libertà di religione. Ad essa, in particolare, si aggiunge il dato che rileva dalla giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, da cui si evidenzia non solo un graduale accoglimento dell'esercizio del fondamentale diritto alla libertà di religione, ma anche — indirettamente — la diversità di

(7) Basti pensare, proprio quanto a quest'ultimo profilo, alla simultanea presenza di: *Chiese nazionali, maggioritarie*, o in *regime di separazione*, da cui divengono differenti approcci e soluzioni legislative tra i quindici nei confronti delle chiese o del fenomeno religioso in genere. Sull'intera questione si vedano gli interessanti studi contenuti in J. WITTE-J.D. VAN DER VYVER (eds.), *Religious Human Rights in global perspective - legal perspective*, The Hague 1996.

approccio esistente fra i Paesi europei quanto alle questioni religiose: la Corte, infatti, è chiamata ad accertare con il suo intervento quelle violazioni degli Stati parte proprio in sede di rispetto della Convenzione o di compatibilità della stessa con le norme degli ordinamenti interni.

Del resto, proprio in relazione al sistema di protezione della Convenzione europea, si innesta tutta la più ampia questione legata al cosiddetto *deficit di diritti umani*, ovvero l'incompetenza che di fatto lasciava emergere la «lettera» della normativa comunitaria. Materia a lungo, e ripetutamente, oggetto di attenzione da parte delle Istituzioni comunitarie, anche se ad un approfondimento tale lettura risulta inesatta o quantomeno parziale⁽⁸⁾. Un dibattito che oggi, almeno in via di principio, appare sopito: in primo luogo i principi ispiratori presenti nel sistema di protezione dei diritti umani che la normativa della Convenzione e la giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo congiuntamente realizzano, sono ampiamente contemplati dal Trattato sull'Unione Europea, lì dove si afferma che l'Unione si fonda sul «rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali»⁽⁹⁾, come pure che l'Unione «rispetta i diritti fondamentali quali sono garantiti dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali»⁽¹⁰⁾.

(8) Va detto che la questione dei rapporti tra la Convenzione europea dei diritti dell'uomo e l'ordinamento comunitario rimonta fino al primo periodo di attività delle Comunità Europee, passando anche attraverso l'intenzione delle istituzioni comunitarie di procedere ad un'adesione alla Convenzione medesima per renderla parte del diritto comunitario. A questo si aggiunge la posizione della Corte di Giustizia delle Comunità che per un verso, con una reiterata giurisprudenza, ha considerato la Convenzione indirettamente operante nell'ordinamento comunitario, per il fatto che della stessa erano parte gli Stati membri; per un altro ha ritenuto infondata una competenza della Comunità ad aderire alla Convenzione. Posizione quest'ultima sostenuta anche in concomitanza con l'inizio della Conferenza intergovernativa di Torino (1996) incaricata di procedere alla revisione del Trattato di Maastricht sull'Unione Europea. La Corte infatti con il suo *Parere 2/94* del 28 marzo 1996 ha ribadito «allo stato attuale del diritto comunitario», l'impossibilità per la Comunità di diventare parte della Convenzione, in ragione di una carenza di competenza; si veda sull'intera questione la posizione critica di O. DE SCHUTTER-Y. LEJEUNE, *L'adhésion de la Communauté à la Convention européenne des droits de l'homme. À propos de l'avis 2/94 de la Cour de justice des Communautés européennes*, in *Cahiers de Droit Européen*, 1996, pp. 555-606.

(9) *Trattato sull'Unione Europea*, art. 6.1.

(10) *Ibid.*, art. 6.2.

Del resto l'art. 303 del Trattato della Comunità Europea prevede già che tra la Comunità Europea e il Consiglio d'Europa si stabilisca ogni forma di « cooperazione utile ». A questo si aggiunge un maggiore coinvolgimento delle Istituzioni comunitarie ed in particolare la diretta competenza in materia che la Corte di Giustizia delle Comunità viene ad assumere con il Trattato di Amsterdam, relativamente ad alcune questioni di interesse comune tra le quali spiccano ambiti direttamente connessi ai diritti fondamentali: asilo, immigrazione, residenza, cooperazione giudiziaria in materia civile e penale...⁽¹¹⁾.

È dato quindi di concludere che quanto sin qui maturato nel contesto della Convenzione europea e connessa giurisprudenza, sia oggi a pieno titolo parte integrante dell'ordinamento comunitario, configurandosi come *acquis communautaire*, ovvero come traguardo ormai raggiunto e quindi pilastro essenziale della costruzione dell'Unione Europea⁽¹²⁾.

3. *Sulla rilevanza della normativa comunitaria primaria e derivata nelle questioni religiose.*

L'esame dell'ordinamento comunitario, nei due profili tracciati dalla normativa primaria — con i trattati fino ad Amsterdam — e di quella derivata — in continua elaborazione da parte delle Istituzioni comunitarie — permette di leggere le questioni religiose sia di-

(11) La Corte di Lussemburgo in tale contesto è chiamata anche ad operare nella funzione pregiudiziale riguardo alla validità ed all'interpretazione di atti comunitari o a ricevere ricorsi per annullare misure introdotte dagli ordinamenti interni o dalla stessa Commissione Europea. Evidentemente tale approccio, regolamentato dall'art. 234 del Trattato di Amsterdam, è sottoposto ad alcune limitazioni: la carenza di competenza della Corte per atti riguardanti l'ordine pubblico e la sicurezza interna di uno Stato; solo l'assenza di ricorso giurisdizionale nel diritto interno permette di adire la Corte in sede di interpretazione o validità, mentre in altri casi occorre l'assenso dello Stato da cui parte la richiesta; il giudizio della Corte su domanda delle altre Istituzioni comunitarie e/o di uno Stato, non potrà dispiegare effetti sulle decisioni della giurisdizione interna aventi forza di *res judicata*. L'intera questione trova una sua sistemazione di intenti nella *Dichiarazione 10* annessa al Trattato di Amsterdam e resta, quale valutazione generale, una « clausola aperta », ovvero applicabile in via di principio ad ogni materia che direttamente o indirettamente può toccare le competenze del diritto dell'Unione Europea: la prassi successiva potrà dire se anche la normativa frutto dei regimi concordatari vi rientrerà.

(12) Cf. *Trattato sull'Unione Europea*, art. 2 e art. 3.

rettamente che attraverso atti che rientrano in ambiti o settori diversi. E questo riguarda immediatamente la stessa normativa concordataria, ovvero la sua efficacia in quegli Stati membri nei quali tale normativa è operante.

Non può ignorarsi come lo stesso diritto derivato abbia nel corso degli anni prodotto dei mutamenti di interpretazione e forse di comprensione medesima delle questioni religiose, leggendole alla luce del processo di integrazione europea. Un esempio evidente è dato dalla Corte di Giustizia che nel 1988 nel caso *Steymann c. Staatssecretaris van justitie* ⁽¹³⁾, si trovò a ricevere una richiesta da parte di organi di giurisdizione dei Paesi Bassi per stabilire se costituisse attività economica o di servizi, ai sensi del Trattato delle Comunità Europee, l'appartenenza ad una religione o ad altre forme spirituali o filosofiche, che all'osservanza dei precetti e della vita propria della comunità affianca l'offerta di servizi reciproci tra i membri. La Corte in quell'occasione stabilì che «la partecipazione ad una comunità fondata su una religione [...] non rientra nel campo di applicazione del diritto comunitario». Lasciando però aperta la questione circa la possibilità di stabilire se un eventuale lavoro effettuato da un membro di una comunità religiosa «costituisce un'attività economica» e quindi non escludendo una potenziale competenza dell'ordinamento comunitario.

In effetti, il fatto che l'Unione Europea — come del resto si è già sperimentato per la Comunità Europea — rivolga la propria azione ad ambiti come quello dell'integrazione economico-monetaria o della costituzione di un mercato unico, non rappresenta un elemento di preclusione nei confronti delle questioni religiose: quindi può manifestarsi un interesse sia degli organi comunitari nei confronti di tali questioni, sia degli Stati membri o di soggetti operanti al loro interno, qualora le questioni religiose vadano a toccare, coesistere o scontrarsi con altre attività che concernono direttamente gli obiettivi dell'Unione.

Proseguendo su questa linea, sovengono alcuni dati che, pur nella loro sinteticità, possono costituire un evidente punto di partenza. Anzitutto l'esplicito riconoscimento della libertà di religione da parte di tutti gli Stati membri, pur in presenza di profili — a volte

⁽¹³⁾ Corte di Giustizia delle Comunità Europee, *Raccolta della giurisprudenza della Corte*, 1988, Lussemburgo 1989.

anche sostanziali — differenziati⁽¹⁴⁾. In tal senso tendono a sovrapporsi sia normative esplicitamente previste nel profilo costituzionale od ordinario di ogni singolo Stato, sia quelle che sono conseguenza di obblighi derivanti da trattati⁽¹⁵⁾.

In secondo luogo il dato che in un consistente numero di Stati membri dell'Unione Europea sono vigenti normative concordatarie, riguardanti quindi la Chiesa e la religione cattolica. E si tratta di norme che, configurandosi come altrettante fonti di obbligazione contratte sul piano internazionale, assumono una diversa considerazione o preminenza nel sistema delle fonti del diritto rispettivo di ogni singolo Stato.

Da queste pur brevi riflessioni, emergono alcuni interrogativi che solo apparentemente possono dirsi di ordine generale, ma che in realtà riguardano direttamente i contenuti, la portata ed i possibili effetti della *Dichiarazione 11* annessa al Trattato di Amsterdam.

a) *Quanto al livello di regolamentazione.*

Di fronte all'Unione Europea ovvero alla sua normativa, il fenomeno religioso è assente o regolamentato? E quindi, la questione religiosa fino a che punto è estranea alle competenze dell'Unione?

Sulla base di quanto già rilevato, possono qui svolgersi alcune considerazioni, che toccano almeno due livelli di partizione dell'ordinamento comunitario. Le prime riguardano le norme emanate dalle Istituzioni comunitarie, quale effetto della produzione normativa interna, ai sensi del Trattato della Comunità Europea — oggi con l'art. 249⁽¹⁶⁾ —, o della giurisprudenza della Corte di Giustizia della Comunità Europea. In questo contesto possono rilevarsi esempi di in-

(14) Tali sono i casi dei regimi confessionali propri dei Paesi nordici — la Svezia entro il 2000 eliminerà la Chiesa nazionale —, o della particolare situazione della Grecia quanto alla chiesa ortodossa, che ha comportato anche di fronte alla *Dichiarazione 11* del Trattato di Amsterdam, la reiterazione da parte di quel Paese della propria dichiarazione quanto al regime di Monte Athos, già presentata in sede di adesione ai Trattati istitutivi delle Comunità Europee.

(15) Questi sono sia quelli della regione europea che più ampiamente quelli adottati nel contesto delle Nazioni Unite. Il riferimento immediato va al *Patto internazionale sui diritti civili e politici* di cui sono parte i quindici e il cui art. 18 garantisce la libertà di religione.

(16) Il riferimento è ai Regolamenti, Direttive, Decisioni, Raccomandazioni e Pareri, atti che assumono un diverso livello e grado di obbligatorietà sia per loro natura che per gli effetti prodotti o producibili all'interno degli ordinamenti degli Stati membri.

terventi in materia religiosa, ma relativi ad aspetti spiccatamente rientranti nella sfera di garanzia dell'ordine pubblico dei singoli Stati, che, se generalizzati attraverso il diritto comunitario, certamente potrebbero comportare riflessi nella disciplina concordataria, come ad esempio la Risoluzione adottata dal Parlamento Europeo il 22 maggio 1984⁽¹⁷⁾ dedicata al fenomeno della devianza. In tale atto sono contenute esplicite raccomandazioni agli Stati membri perché diano garanzie giuridiche ai membri delle confessioni religiose, così da consentire loro l'esercizio di alcuni diritti che rientrano nel fondamentale diritto alla libertà di religione. Tra questi il non subire costrizioni o suggestioni per aderire a una confessione o gruppo religioso; il diritto a lasciare l'organizzazione o uscirne liberamente; la possibilità di chiedere assistenza legale o medica all'esterno del gruppo; un controllo sull'assunzione di onerosi impegni finanziari o personali verso l'organizzazione religiosa.

Sulla stessa linea di contenuti è la Risoluzione sulla realtà delle sette religiose, adottata dal Parlamento il 29 febbraio 1996⁽¹⁸⁾, e da cui emergono elementi costitutivi per individuare una « concezione comunitaria » delle questioni religiose e delle organizzazioni⁽¹⁹⁾ religiose. In primo luogo il riconoscimento del diritto alla libertà di religione nelle sue qualificazioni tradizionalmente espresse e consolidate nel diritto internazionale dei diritti umani e delle esperienze costituzionali degli Stati. Un secondo aspetto riguarda il monitoraggio dei gruppi religiosi e quindi investe problemi di legalità e di ordine pubblico, su cui si dispiega direttamente la competenza dei singoli Stati membri. C'è poi la questione della salvaguardia dei diritti umani rispetto al fenomeno dei nuovi movimenti religiosi (o delle sette): integrità fisica, libertà di pensiero, movimento, integrità patrimoniale, ma che evidentemente è afferente in modo più diretto alla condotta degli Stati⁽²⁰⁾.

(17) Cf. *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, C 172, 12 luglio 1984.

(18) Cf. *GUCE*, C 78, 18 marzo 1996.

(19) Si adopera qui un termine volutamente ampio e non limitabile nel linguaggio dell'ordinamento comunitario ad una particolare forma di struttura.

(20) La Risoluzione si completa nel definire i criteri di pericolosità, che il Parlamento Europeo riprende da quelli adottati dall'Assemblea Nazionale in Francia: destabilizzazione mentale degli adepti; richieste finanziarie esorbitanti; rottura con l'ambiente familiare e di origine; attentato all'integrità fisica; reclutamento di bambini e minorenni; tesi antisociali; turbativa dell'ordine pubblico; precedenti penali; alternativa alla visione

Il secondo livello, invece, è quello formatosi quale frutto di una recezione da parte dell'ordinamento comunitario sia dell'attività del Consiglio d'Europa, sia del riferimento — la prassi successiva chiarirà se si è di fronte ad esplicito rinvio ricettizio — a quelle «tradizioni costituzionali comuni degli Stati membri, in quanto principi generali del diritto comunitario» introdotto dal Trattato sull'Unione Europea⁽²¹⁾ quale fonte costitutiva dell'ordinamento comunitario e dell'Unione Europea.

Il riferimento a quelle che sono indicate come «tradizioni costituzionali» degli Stati membri per molti aspetti amplia e precisa il più generale rinvio agli ordinamenti interni presente nella giurisprudenza della Corte di Giustizia già da diversi anni, ad esempio in materia matrimoniale, ambito che rileva in modo diretto alla normativa concordataria. Un caso è quello *Diatta c. Land di Berlino* del 13 febbraio 1985⁽²²⁾ in materia di diritto di soggiorno dei familiari di un lavoratore migrante, che ha portato la Corte a non ritenere la coabitazione e la convivenza quali elementi costitutivi della concezione di famiglia da parte dell'ordinamento comunitario, poiché contrari al principio della libera circolazione delle persone⁽²³⁾. Altro riferimento, in quel periodo, è contenuto nel caso *Paesi Bassi c. A.F. Reed* del 17 aprile 1986⁽²⁴⁾ sulla richiesta di soggiorno del «partner» di un lavoratore migrante. La Corte in quella circostanza stabiliva che nell'ordinamento comunitario non può essere equiparato al coniuge «il partner il quale abbia stabile relazione», poiché il termine coniuge si riferisce soltanto ad una «relazione basata sul matrimonio». Si tratta di due esempi — per altro risalenti al periodo precedente l'avvio del processo dell'Unione Europea — che mostrano come sia possibile l'intervento dell'ordinamento comunitario anche in materie che toccano nei contenuti anche questioni regolate, in alcuni Stati membri, per via concordataria.

economica/circuiti economici tradizionali; tentativi di infiltrazione nei pubblici poteri. Si veda Parlamento Europeo, Direzione Generale degli Studi, serie *Europa dei cittadini*, Doc. W-10, n. 3/1997.

(21) Art. 6.2.

(22) Cf. CGCE, *Raccolta 1985*.

(23) Posizione sostenuta in quel caso anche dalla Commissione Europea chiamata a dare un parere sulla fattispecie, cf. *ibid.*

(24) CGCE, *Raccolta 1986*.

Sembra evidente che ambedue gli aspetti — la normativa comunitaria e i rinvii a norme internazionali ed a quelle costituzionali degli Stati — possono, per altro, essere considerati quali altrettanti fondamenti della *Dichiarazione 11* — almeno quanto al profilo riguardante le chiese — che, sia nella formulazione come pure nei contenuti formali, non si distacca da posizioni pregresse adottate in seno all'ordinamento comunitario, come pure dalla regolazione degli ordinamenti interni sullo status delle chiese medesime⁽²⁵⁾.

b) *Quanto al rapporto tra la normativa comunitaria e gli ordinamenti nazionali.*

Il diritto dell'Unione Europea «rispetta» il diritto interno degli Stati in materia religiosa? E fino a che punto può spingersi un'eventuale regolamentazione in materia religiosa?

Possono, al momento, individuarsi due possibili indicatori. Anzitutto c'è da chiedersi se — sostanzialmente — non vi sia da parte dell'ordinamento comunitario il tentativo di regolamentare il fenomeno religioso, o almeno di «coinvolgerlo» negli obiettivi propri dell'Unione Europea e della normativa comunitaria. Un esempio concreto è dato da alcuni atti delle Istituzioni comunitarie che vanno ad interessare determinate pratiche religiose — vino per finalità liturgiche o animali per pratiche rituali — pur riguardando materie più ampie, o se di vuole, direttamente legate all'obiettivo dell'integrazione economica e del mercato unico⁽²⁶⁾. In secondo luogo l'ordinamento comunitario può favorire una diversità di concezione della stessa libertà di religione, quando quest'ultima va a confrontarsi — sia pure indirettamente — con la normativa comunitaria, anche se questo al momento garantisce la prevalenza delle legislazioni interne degli Stati membri⁽²⁷⁾. Caso esemplificativo è quello del ri-

(25) In effetti, anche se le situazioni come si è visto sono fortemente diversificate, la *Dichiarazione* nel rinvio alle legislazioni interne di fatto si propone come criterio unificante o almeno di collegamento.

(26) In questo senso il Regolamento Comunitario 3201/90 del 16 ottobre 1990 riguardante le modalità d'applicazione per l'indicazione e la presentazione di vini e di mosti d'uva, che all'art. 9 prevede l'impossibilità di utilizzare i cosiddetti vini per uso religioso al fine di eludere la normativa e la pratica comunitaria in materia di produzione, etichettatura e consumo di vino.

(27) Interessanti su questo aspetto le considerazioni di J. DUFFAR, *Le régime constitutionnel des cultes dans les pays de la Communauté européenne*, in *Conscience et Liberté*, 50 (1995), pp. 8-43.

poso settimanale legato all'appartenenza ed alla pratica religiosa, oggetto di intervento da parte della Corte di Giustizia delle Comunità già nel 1976 quando, con una sentenza, la Corte indicava alle Istituzioni comunitarie di «tenere conto» di certe date per determinate loro attività, «sforzandosi» di evitarle⁽²⁸⁾. Una tendenza apparentemente consolidatasi attraverso la *Direttiva 93/104* adottata dal Consiglio della Comunità il 23 novembre 1993 in materia di organizzazione dell'orario di lavoro, ma rimessa in discussione dalla giurisprudenza successiva della stessa Corte, giunta in tempi più recenti a ritenere che la decisione circa il giorno di riposo settimanale anzitutto non riguarda «la salute e la sicurezza durante il lavoro», e che va «lasciato, in definitiva, all'apprezzamento degli Stati membri, tenuto conto, soprattutto, della diversità di fattori culturali, etnici e religiosi nei diversi Stati membri»⁽²⁹⁾. Oggi, come conseguenza della pronuncia della Corte, il medesimo ambito è arricchito anche dalla specifica *Risoluzione sul lavoro domenicale*, adottata dal Parlamento Europeo il 12 dicembre 1996⁽³⁰⁾, nella quale si indicano «il carattere particolare della domenica come giorno di riposo», ma in ragione del fatto che «di solito in tale giorno tutti i membri della famiglia sono liberi». La Risoluzione però salvaguarda «la particolare situazione di coloro che sollevano un'obiezione di coscienza al lavoro domenicale», e nel contempo «invita gli Stati membri a riconoscere che in una società multiculturale vi sono anche comunità religiose che possono preferire un altro giorno della settimana per il riposo».

Da questa prospettiva, come è facile intuire, possono derivare possibili, ma diretti «conflitti di legge», tra un'eventuale normativa comunitaria e le disposizioni di diritto interno, anche quando queste siano espressione di accordi concordatari; come pure si apre la strada ad un pluralismo di scelta del giorno di riposo non in ragione di obblighi normativi — fossero quindi anche quelli concordatari — ma di una società europea che tende ad essere «multireligiosa».

Le esemplificazioni indicate permettono, inoltre, di fare un ulteriore riferimento ad uno dei pilastri della costruzione dell'Unione

(28) La questione, nota come caso *Vivien Prais v. Conseil des Communauté Européenne*, riguardava la mancata presenza di un candidato ad alcune prove concorsuali in ragione del riposo richiesto dalla propria appartenenza religiosa (cf. in CGCE, *Raccolta 1976*, pp. 1598 ss.).

(29) CGCE, *Raccolta*, 1996.

(30) GUCE, C. 20, 20 gennaio 1997.

Europea: la « stretta cooperazione nel settore [...] degli affari interni », come recita l'art. 2 del Trattato sull'Unione, ambito in cui generalmente trovano considerazione anche le questioni religiose o i cosiddetti « affari di culto ». Quale tipo di conseguenze potrà avere la stretta cooperazione prevista dalle finalità dell'Unione? Il fatto che tra i diversi ambiti richiamati in diverse parti del Trattato sull'Unione non si parli esplicitamente di materia religiosa o di culto non sembra sufficiente garanzia perché la materia concordataria resti immune da interferenze. Infatti non è dato al momento di conoscere quali potrebbero essere gli effetti sulle questioni religiose in genere, di una cooperazione volta a garantire una sicurezza o un ordine pubblico in relazione al fenomeno delle sette⁽³¹⁾, che trova nell'ordinamento comunitario un suo riscontro⁽³²⁾.

Ma certamente la portata della *Dichiarazione n. 11* non è riferibile al culto, poiché le chiese non si identificano solo con l'aspetto culturale o dell'esercizio di pratiche religiose. Inoltre essa recepisce la prospettiva internazionale generale emersa in sede di interpretazione del diritto di libertà religiosa⁽³³⁾ che non opera più la differenza tra religioni tradizionali e altre, tra chiese e sette. Ma la *Dichiarazione 11* assume una prospettiva ancor più « dilatata » con l'equiparazione alle chiese delle organizzazioni filosofiche e non confessionali: un rischio, evidente, può essere quello di una riduzione delle chiese a forme di associazione la cui regolamentazione resta una finalità dell'ordinamento comunitario. La sovrapposizione con il feno-

(31) Non può dimenticarsi la tendenza in atto in diversi Paesi dell'Unione ad elaborare nel quadro della cooperazione negli affari interni, specifiche normative in materia di religioni, di libertà di religione, di intolleranza [leggi: controllo del fenomeno delle sette]. Vista la finalità ultima di tali normative non basterebbe — qualora fosse necessario ovvero si ravvisassero fattispecie di reato — il ricorso alla ordinaria normativa penale?

(32) Infatti in relazione a quella che viene definita « *délinquance sectaire* » si muo-
vono proposte che giungono fino alla creazione di un'istanza comunitaria specializzata
in materia, cf. il *Rapporto della Deputata europea M. Berger*, n. A4-0408/97 inviato al
Parlamento Europeo l'undici novembre 1997 insieme ad un *Progetto di Risoluzione sulle
sette nell'Unione Europea*. Nel Rapporto, al punto 12 si afferma però che quanto alle
sette « al momento attuale nulla impone o giustifica la creazione di un'istituzione euro-
pea specializzata ».

(33) Cf. UNITED NATIONS-HUMAN RIGHTS COMMITTEE, *General Comment n. 22(48)*,
Art. 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights, adottato il 20 luglio
1993, Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4.

meno associativo — pur riconoscendosi che quest'ultimo rientra nell'azione ed attività delle chiese — confinerebbe le chiese, e quindi la religione, ad un ruolo puramente assistenziale e caritativo, in questo senso certamente funzionale alla « filosofia » dell'Unione Europea, ma contrario a qualunque riferimento circa la natura che delle chiese è propria.

c) *Quanto ad un concetto comune di « religione » nel diritto comunitario.*

Il termine ed unitamente il concetto di religione hanno un senso che possa essere considerato « comune » nel contesto dell'Unione Europea o dell'ordinamento comunitario? Guardando la *Dichiarazione 11* non sembrerebbe necessario ai fini di un'attenzione — anche nel profilo normativo — da parte delle Istituzioni comunitarie riguardo al fenomeno religioso in genere. Del resto una tale linea sembra il motivo di fondo per l'abbandono della originaria formulazione della *Dichiarazione* medesima, che evidenziava il legame tra la religione e le chiese con le identità nazionali, e nel contempo il loro ruolo « come parte del patrimonio culturale comune » degli Stati membri⁽³⁴⁾.

Di recente però una presa di posizione diretta, o se si vuole un'interpretazione del concetto di religione può ritrovarsi nel quadro dell'Unione Europea. È quanto esprime la *Posizione comune*⁽³⁵⁾ adottata dal Consiglio sulla base dell'articolo K.3. del Trattato di Maastricht, riguardante l'interpretazione di « rifugiato », in modo da procedere ad un'armonizzazione nel contesto dell'ordinamento comunitario, della definizione che del termine fornisce l'articolo 1 della *Convenzione delle Nazioni Unite sui rifugiati*⁽³⁶⁾. Nel contesto di tale posizione comune emerge infatti un'interpretazione del termine « religione »: « il concetto di religione può essere interpretato

⁽³⁴⁾ Cf. tra gli altri G. ROBBERS, *Europa e religione: la dichiarazione sullo status delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali nell'atto finale del trattato di Amsterdam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1998/2, pp. 393-397.

⁽³⁵⁾ Questo nuovo strumento, che vede coinvolti nell'iter normativo le diverse Istituzioni comunitarie, di fatto può considerarsi coerente con un sistema prevalentemente istituzionale o di produzione giuridica istituzionalizzata. Quella comunitaria, in sostanza, resta un'esperienza di produzione giuridica che non parte dal basso (ascendente), ma generalmente è il frutto dell'apporto di organi di vertice (discendente).

⁽³⁶⁾ Convenzione adottata il 28 luglio 1951.

in senso ampio ed includere delle credenze teiste, non teiste o atee»⁽³⁷⁾. Tale interpretazione peraltro prosegue toccando la questione della discriminazione per motivi religiosi: «la persecuzione per motivi religiosi può assumere forme diverse, che vanno dall'interdizione totale all'esercizio del culto e dell'insegnamento religioso a delle misure gravemente discriminatorie nei confronti delle persone appartenenti ad uno o all'altro gruppo religioso»⁽³⁸⁾.

Ma inoltre la *Posizione comune* elaborata dal Consiglio, fornisce già un preciso indirizzo quanto al rapporto tra la funzione dello Stato nella sua azione di mantenimento e garanzia dell'ordine pubblico, e l'esercizio effettivo del diritto alla libertà di religione, diritto che per sua natura mostra sia la dimensione individuale che collettiva. Infatti, secondo la posizione comune si ha persecuzione per motivi religiosi quando uno Stato «al di là delle misure indispensabili per garantire la pace pubblica, interdice o sanziona le attività di carattere religioso fin dentro la sfera privata»⁽³⁹⁾.

Questo tentativo di interpretazione del concetto di religione e della libertà di religione, che per altro non si discosta dalle tendenze normative internazionali in materia, mostra la permeabilità del sistema comunitario rispetto ad ambiti apparentemente lontani dai propri obiettivi. Come pure evidenzia che la garanzia espressa dalla *Dichiarazione 11* quanto alle competenze dell'ordinamenti statali circa lo status delle chiese non è totale e soprattutto le garanzie non escludono una competenza *superveniens* dell'ordinamento comunitario.

4. *Considerazioni conclusive alla luce del diritto internazionale.*

Proprio intorno alla *Dichiarazione 11* sembra possibile proporre delle riflessioni conclusive. Si può discutere a lungo sui limiti positivi e negativi che essa pone alle chiese, prevedendo non solo il rispetto di quanto regolamentato negli ordinamenti interni, ma anche un'esplicita astensione dall'intervenire in tale regolamentazione, da parte dell'ordinamento comunitario o dell'Unione Europea. E qui la chiave di interpretazione può essere duplice. Da una parte — già evi-

⁽³⁷⁾ GUCE, L-63, 13 marzo 1996, p. 2.

⁽³⁸⁾ *Ibid.*

⁽³⁹⁾ *Ibid.*

denziata in dottrina — la prospettiva di avere di fronte, mediante un atto di valore normativo e non programmatico, un'applicazione concreta di quel principio di sussidiarietà posto alla base della costruzione dell'Unione, per cui tra le competenze dell'Unione e quelle degli Stati membri verrebbe a configurarsi una sorta di « ripartizione di competenze ». Salvo poi dover verificare — come si è tentato anche in queste pagine — una possibilità di intervento dell'ordinamento comunitario non solo *in fieri*, ma anche, per alcuni aspetti, prontamente consolidatosi. Per altro non può essere dimenticata una delle conseguenze che vengono fatte derivare da siffatta impostazione: la possibilità che l'Unione possa stipulare direttamente accordi in materia religiosa, anche nella forma di concordati⁽⁴⁰⁾, magari accanto a quelli conclusi dai singoli Stati membri quanto al rispettivo ambito di sovranità. Anzi, proprio per dare effettiva operatività al principio di sussidiarietà, si ricorre all'esempio del sistema tedesco che vede la conclusione di accordi in materia religiosa in genere, e di concordati in particolare, sia livello federale che di singoli Länder.

Diversamente, interpretando la *Dichiarazione 11* e la sua portata con i criteri propri del diritto internazionale, emerge che la sua natura, piuttosto che un semplice rinvio alla competenza degli Stati membri, è quella di una clausola di salvaguardia per un ambito di *dominio riservato* o di *competenza esclusiva* degli ordinamenti interni rispetto ad una norma internazionale derivante da trattato⁽⁴¹⁾.

Da parte degli Stati contraenti il Trattato di Amsterdam cioè, si stabilisce con la *Dichiarazione 11* che l'Unione Europea — con le sue finalità, le sue politiche e la sua attività normative ed interpretativa — non si autolimita, ma piuttosto non può, né vuole, entrare in un ambito di competenza propria degli Stati membri. Questa interpretazione permette anche di cogliere la portata da attribuire all'e-

(40) Si veda nella prospettiva ecclesiasticista F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in F. MARGIOTTA BROGLIO-C. MIRABELLI-F. ONIDA (ed.), *Religioni e sistemi giuridici*, op. cit., p. 163. In prospettiva più ampia era intervenuto nella medesima linea anche H. TEMPEL, *Vers une position institutionnelle des Églises dans l'Union européenne, L'approche par les droits fondamentaux, l'approche concordataire et l'approche coopératrice*, in H.J. KIDERLEN-H. TEMPEL-R. TORFS (eds.), *Which relationships ...*, op. cit., pp. 17-19.

(41) Formalmente la *Dichiarazione 11*, oltre a possedere carattere normativo e non programmatico, è da ritenersi a tutti gli effetti parte integrante del Trattato sull'Unione Europea.

spressione « rispetta e non pregiudica [quanto previsto] nelle legislazioni nazionali » e che negli ordinamenti interni gli accordi concordatari mantengono la loro natura di *lex specialis*, anche di fronte ad altra norma internazionale con carattere di « specialità » quale è il Trattato di Amsterdam.

Ci troveremmo di fronte ad una parallela vigenza di due normative speciali, giustificata dal fatto che i rispettivi oggetti non sono tra di loro sovrapponibili e quindi, per loro natura, non confliggenti: in altre parole, in considerazione dell'esplicita volontà degli Stati che ne sono contraenti, l'applicazione dell'art. 307 del Trattato della Comunità Europea agli accordi concordatari non risulta possibile, poiché trattasi di un ambito di dominio riservato degli Stati membri della Comunità e dell'Unione Europea che la *Dichiarazione 11* non crea, bensì richiama, riconoscendolo così come esistente⁽⁴²⁾. Il tutto, evidentemente, con la sola riserva del ricorso al principio della *rebus sic stantibus* che, in casi come questi, il diritto internazionale invoca a garanzia della propria coerenza e certezza.

Su tutto resta la questione di cosa possa significare, come principio base dell'ordinamento comunitario e come presupposto dell'Unione Europea, la prevalenza degli obblighi comunitari, misti con la cittadinanza dell'unione, il concetto di società democratica, il principio di sussidiarietà.... Si tratta di una prospettiva che al momento appare delineata *in nuce* e, come precisato quanto alla cittadinanza dell'Unione e sua finalità, posta a « rafforzare la tutela dei diritti e degli interessi dei cittadini dei suoi Stati membri »⁽⁴³⁾.

Ma il funzionamento o potere di auto-organizzazione di una chiesa non rientra nella categoria dei diritti o degli interessi dei cittadini. Come pure l'appartenenza di questi ultimi ad una chiesa non può essere letto come un diritto a se stante, ma quale manifestazione concreta di una scelta operata, liberamente, nell'ambito del diritto alla libertà di religione. In altri termini sia il potere di auto-organizzazione delle chiese, sia i criteri di appartenenza, di contribuzione o

⁽⁴²⁾ A titolo di esempio, crea per caso conflitto la contemporanea presenza negli ordinamenti interni di obblighi derivanti da trattati con spiccata connotazione di *lex specialis*, quali possono essere lo *Statuto delle Nazioni Unite* e il *Trattato della Comunità Europea*? Non sembrerebbe esistere conflitto tra l'art. 103 del primo e l'art. 307 dell'altro, nonostante ambedue reclamino una loro esclusività e prevalenza rispetto ad altri obblighi internazionali assunti dagli Stati che ne sono i contraenti.

⁽⁴³⁾ *Trattato sull'Unione Europea*, art. 2.

di attività svolta in loro favore, rientrano in una sfera di autonomia che va preservata attraverso i due criteri della proporzionalità e della sussidiarietà. E questo in esplicita coerenza almeno con la normativa internazionale vigente ed operante⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴⁴⁾ Il riferimento è — a titolo puramente esemplificativo e certamente non esauriente — ai contenuti della menzionata *Osservazione Generale* del Comitato dei Diritti dell'Uomo delle Nazioni Unite. Cf. nota 33 *supra*.

CELESTINO MIGLIORE

RELAZIONI TRA LA SANTA SEDE
E GLI STATI EUROPEI

La Santa Sede e gli Stati europei nell'ultimo scorcio del XX secolo. — I. Riallacciamento ed apertura di rapporti diplomatici. — II. Attività concordataria. — III. Viaggi del Santo Padre nei Paesi europei. — A) Rievangelizzazione delle Nazioni europee. — B) Dimensione socio-politica: impegno etico e solidaristico dei cristiani. — C) Ecumenismo e riconciliazione religiosa. — D) Integrazione europea. — IV. Libertà di religione.

La Santa Sede e gli Stati europei nell'ultimo scorcio del XX secolo.

Geograficamente, la Santa Sede ha la sua collocazione in Europa; sebbene essa sia «transnazionale», nel senso che non è uno Stato contenuto nè configurabile nell'ambito di precise frontiere geografiche, ma un soggetto sovrano di diritto internazionale, parte integrante della Comunità internazionale.

La sua collocazione geografica l'ha resa particolarmente attenta e presente alla storia del Continente europeo⁽¹⁾, come si espresse Papa Paolo VI, in occasione dell'inaugurazione del Palazzo del Consiglio d'Europa a Strasburgo:

«En accréditant des Représentations diplomatiques auprès des Institutions Européennes, le Saint-Siège a voulu manifester sa volonté d'être présent et de participer, selon les modalités qui découlent de sa mission spécifique, à l'effort commun, d'en connaître les cheminements patients et laborieux, d'écouter et d'apprendre, et de contribuer ainsi,

(¹) Tra la bibliografia pertinente, si veda in particolare Joël-Benoît d'Onorio (sous la direction de), *Le Vatican et la politique européenne*, Mame 1995.

dans un dialogue suivi, à affermir les composantes humaines — morales et spirituelles — de l'entreprise historique en cours. Le Saint-Siège est lui-même situé en Europe, et, depuis ses origines, une part notable de son action, surtout dans le passé, a été très mêlée à celle des Etats européens. Mais ce n'est pas à ce titre qu'il participe aux travaux du Conseil de l'Europe, maintenant que l'Etat de la Cité du Vatican n'est qu'une garantie de son autonomie spirituelle: c'est à tous les peuples que le Saint-Siège veut offrir sa contribution spécifique, pour leur paix et leur développement. Mais lorsqu'une coordination se dessine entre les nations à une vaste niveau régional, il y porte un intérêt particulier. Et lorsque ces nations ont toutes été cimentées dans une civilisation chrétienne, il se sent spécialement concerné. Non pas pour dominer le destin de ces peuples, mais pour les aider à mieux le réaliser, conformément à leur identité profonde et pour le bien de tous» (2).

Dovendo trattare dei rapporti tra la Santa Sede e gli Stati europei, conviene subito precisare di quale Europa parliamo. Evidentemente di quella dei nostri giorni, dell'Europa riconfigurata dopo il crollo del Muro di Berlino. Dunque, ci limitiamo agli ultimi dieci anni nei quali l'Europa, soprattutto al centro ed all'est, ha ridisegnato la sua mappa portando il numero totale degli Stati o Federazioni da 33 a 47 (contandovi anche lo Stato della Città del Vaticano) (3).

Senza dubbio, la storiografia conserverà memoria di due date di quest'ultimo fine di secolo e di millennio, che si pongono come pietre miliari: il 1989, con la caduta del Muro di Berlino e la fine del 1991 che ha visto la dissoluzione dell'Unione Sovietica (24 dicembre), l'abbozzo dell'Unione Europea con il Trattato di Maastricht (31 dicembre) e l'infelice guerra dei Balcani. Proprio alla fine del '91 (15 novembre - 15 dicembre) si colloca anche il Sinodo dei Vescovi europei, convocato da Papa Giovanni Paolo II.

(2) Cfr. *Messaggio del Papa al Consiglio d'Europa*, in «Insegnamenti di Paolo VI», Editrice Vaticana, XV, 1977, 104-105.

(3) Cfr. Parliamentary Assembly of the Council of Europe, *Recommendation 1247(1994)1 on the enlargement of the Council of Europe*.

Sulla scorta degli accadimenti dell'89 e del '91, nonché della riflessione programmatica condotta dai Vescovi nel Sinodo europeo (4), si delineano gli ambiti delle relazioni tra la Santa Sede ed i singoli Stati che costituiscono, in un certo senso, la novità nella continuità della presenza della Santa Sede nella Comunità internazionale europea. Vengono in rilievo, soprattutto, il riacciamento o l'apertura di nuove relazioni diplomatiche, l'attività pattizio-concordataria, i viaggi del Santo Padre, l'attenzione alla libertà religiosa, la partecipazione al dibattito etico ed alla trascrizione giuridica dei valori, la formazione della società umana, attraverso la dottrina sociale.

Prima di addentrarci nella materia, è utile precisare la metodologia del nostro studio.

Anzitutto, sarebbe oltremodo interessante tracciare un profilo completo delle relazioni tra la Santa Sede ed ognuno dei 46 Stati europei. L'impostazione di questo corso di aggiornamento, quanto a tempi e modalità, suggerisce, però, uno studio per tematiche, le quali verranno poi corredate di descrizioni più analitiche dei vari Paesi. Inoltre, queste tematiche vengono rilevate nell'ottica degli strumenti o degli ambiti nei quali la Santa Sede stabilisce e intrattiene rapporti

(4) Nella Dichiarazione finale del Sinodo dei Vescovi europei si legge, tra l'altro, che « Il Santo Padre Giovanni Paolo II ha voluto (...) convocare questa Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Europa affinché, dopo tanti anni di forzata separazione, Vescovi dell'Est, del Centro e dell'Ovest dell'Europa potessero, in comunione collegiale con lui e tra loro, riflettere sulla portata e sulle conseguenze di quest'ora storica per l'Europa e per la Chiesa (...). Per i cristiani in questi eventi si è manifestato un autentico « Kairòs » della storia della salvezza e una grande sfida a continuare l'opera rinnovatrice di Dio, dal quale in ultima istanza dipendono i destini delle nazioni » (*L'Osservatore Romano*, 16 dicembre 1991).

L'interesse dei Vescovi per i destini del Continente europeo se, per un verso, ha rilanciato il discorso della religione cristiana come fatto pubblico, per un altro verso ha registrato una levata di scudi tra i fautori della religione come fattore privato del cittadino, timorosi di una invadenza politico-sociale dei cattolici. Il gesuita francese Henri Madelin annota, in proposito: « Un journaliste de Libération, François Raynaert, a écrit avec humour, pour exorciser ces fantasmes de laïcs, qu'il ne faut pas croire que le cardinal Lustiger et le cardinal Decourtray se réunissent tous les huit jours dans les sous-sols de l'archevêché de Paris; avec des cartes d'état-major et des plans des égouts de Paris, ils s'interrogeraient gravement pour savoir s'ils vont prendre l'Elysée par la face nord ou par la face sud. L'anecdote fait sourire, mais elle est révélatrice de ce qui traîne encore dans des têtes par rapport à ce passé de l'Eglise, qui n'est pas encore si loin, et dont quelques croyants, peut-être, ne sont pas encore définitivement guéris (cfr H. Madelin - S. Toscer, *Dieu et César. Essai sur les démocraties occidentales*, Desclées de Brower, 1994, pp. 154-155).

con gli Stati europei. Qui ne menzioneremo quattro, in particolare: le relazioni diplomatiche, l'attività concordataria, i viaggi del Santo Padre e la libertà di religione. Infine, per il già menzionato motivo pratico del poco tempo a disposizione, quando parliamo di Santa Sede intendiamo il Santo Padre ed i suoi immediati Collaboratori, lasciando ad altri studi l'importante e poderoso capitolo dell'impegno politico-sociale delle Chiese locali, in particolare quello dei fedeli laici.

I. *Riallacciamento ed apertura di rapporti diplomatici.*

«Quest'anno — esordiva Papa Giovanni Paolo II nel discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, con riferimento al 1990 — abbiamo la gioia di avere fra noi gli Ambasciatori di Paesi che hanno recentemente ritrovato la libertà, dopo un lungo "inverno", e i cui popoli scoprono o ritrovano le regole della vita democratica e del pluralismo. Mi è particolarmente grato porgere il benvenuto agli Ambasciatori della Polonia, dell'Ungheria e della Repubblica federale ceca e slovacca, aspettando di accogliere presto il Rappresentante della Romania, così come quello della Bulgaria, Paese che, per la prima volta nella sua storia, ha desiderato intrattenere rapporti diplomatici con la Santa Sede. Allo stesso modo provo una viva soddisfazione a salutare qui il Rappresentante dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche il cui Governo ha voluto stabilire rapporti ufficiali con la Sede Apostolica»⁽⁵⁾.

La Polonia fu la prima a ristabilire rapporti diplomatici con la Santa Sede, il 17 luglio 1989. Fece seguito l'Unione Sovietica, anche se tecnicamente con relazioni ufficiali e non ancora pienamente diplomatiche. Fu in occasione della visita di Mikail Gorbaciov a Papa Giovanni Paolo II, il 1° dicembre 1989, che la Santa Sede e l'Unione Sovietica decisero di stabilire relazioni ufficiali. Lo scambio di rappresentanti ufficiali venne annunciato il 16 marzo 1990⁽⁶⁾.

⁽⁵⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 13 gennaio 1991.

⁽⁶⁾ «Il Santo Padre Giovanni Paolo II ed il Signor Mikhail Sergeevich Gorbaciov, Presidente del Soviet Supremo dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, nell'incontro avvenuto in Vaticano il 1° dicembre 1989, avevano convenuto di dare

Seguirono, nell'arco di pochi mesi, le prime Repubbliche dell'Europa centrale, liberatesi una dopo l'altra dal giogo sovietico: l'Ungheria (9 febbraio 1990), la Cecoslovacchia (19 aprile 1990) (7), la Romania (15 maggio 1990) e la Bulgaria (12 dicembre 1991).

Le rivoluzioni verificatesi nell'Europa centro-orientale hanno interessato anche l'Albania che si era autoproclamata il primo stato ateo del mondo. Il 7 settembre 1991, Santa Sede ed Albania annunciarono la ripresa delle relazioni diplomatiche, interrotte, unilateralmente, nel 1945 (8).

L'attacco dell'armata federale iugoslava alla Croazia e la minaccia di estendersi anche alla Slovenia ruppero gli indugi dei Paesi occidentali nel riconoscere i due Stati che rivendicavano l'indipendenza dalla Federazione jugoslava. L'Osservatore Romano del 9 febbraio 1992 dava notizia del comune accordo di stabilire relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e le due nuove Repubbliche (9).

un carattere ufficiale ai contatti tra la Santa Sede e l'Unione Sovietica, allo scopo di facilitare un dialogo permanente su materie di comune interesse e di contribuire ad un'utile cooperazione in campo internazionale. A tal fine, la Santa Sede ed il Governo sovietico hanno deciso di scambiarsi Rappresentanti Ufficiali, al rango personale di Nunzio Apostolico e di Ambasciatore Straordinario» (*L'Osservatore Romano*, 16 marzo 1990).

Il perfezionamento delle relazioni diplomatiche con la Russia venne ancora trattato in occasione della visita del Presidente Eltzin al Santo Padre, il 10 febbraio 1998, (cfr. *L'Osservatore Romano*, 12 febbraio 1998) e figurò all'ordine del giorno dei temi trattati da S.E. Mons. J-L Tauran, Segretario per i Rapporti con gli Stati, con le Autorità russe in occasione del suo viaggio a Mosca nel mese di giugno 1998 (cfr. Comunicato in *L'Osservatore Romano*, 30 giugno 1998).

(7) Il 1° gennaio 1993, in seguito ad una separazione pacifica avvenuta con decisione dei parlamenti delle due regioni che prima costituivano la Repubblica federale Cecoslovacca, si costituirono la Repubblica Ceca e la Repubblica Slovacca, come Stati indipendenti e sovrani.

(8) È da notare che la Santa Sede una volta stabiliti i rapporti diplomatici non usa avvalersi della prassi della rottura delle relazioni diplomatiche. Tant'è vero che, in seguito alle interruzioni unilaterali operate dai Paesi del cosiddetto blocco socialista, l'Annuario Pontificio ha continuato ogni anno a menzionare le diverse Repubbliche che avevano adottato tale misura nella lista dei Paesi con i quali essa intratteneva rapporti diplomatici.

(9) «Oggi, 13 gennaio 1992, la Santa Sede ha inviato una Nota ai Governi delle Repubbliche di Croazia e di Slovenia, comunicando di riconoscere la loro sovranità ed indipendenza.

Una Nota è stata consegnata anche al Governo di Belgrado, per informarlo della predetta decisione, sottolineando che essa non ha alcun carattere di gesto ostile

Non senza conoscere gravi tensioni e lotte armate, i Paesi Baltici si resero Repubbliche indipendenti e sovrane nei primi mesi del '92 e

nei confronti della Jugoslavia. Il Pro-Nunzio Apostolico a Belgrado, l'Ecc.mo Mons. Gabriel Montalvo, continuerà la sua Missione di Rappresentante Pontificio in Jugoslavia.

Prima di procedere a tale riconoscimento definitivo, la Santa Sede aveva comunicato ai due rispettivi Governi di Zagabria e di Lubiana le condizioni alle quali sottoponeva la sua decisione: punti già presenti nel Memorandum sulla questione jugoslava indirizzato ai Paesi membri della Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa (CSCE) il 26 novembre scorso, cioè:

- rispetto di tutti i principi dell'Atto Finale di Helsinki e della Carta di Parigi;
- rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali come sanciti dai documenti internazionali, in particolare da quelli delle Nazioni Unite, della Conferenza sulla Sicurezza e sulla Cooperazione in Europa e del Consiglio d'Europa;
- impegno ad attuare le disposizioni dei documenti della CSCE relativi ai principi ed alle istituzioni democratiche, di modo che queste ultime corrispondano alle norme di adesione al Consiglio d'Europa;
- accettazione formale delle decisioni dei documenti della CSCE nelle riunioni di Copenhagen e di Ginevra sulle Minoranze nazionali;
- accettazione del controllo, da parte del Comitato degli Alti Funzionari della CSCE, dell'applicazione delle Misure relative alle Minoranze nazionali.

Giacché la Comunità Europea aveva proceduto sulle stesse linee nel sottoporre il riconoscimento a certe esigenze da chiarire entro il 23 dicembre, i Governi croato e sloveno hanno dato rapidamente la loro risposta alla Nota di riconoscimento condizionato da parte della Santa Sede.

La Santa Sede inoltre ha auspicato che, con il loro ingresso nella Comunità delle Nazioni quali Stati sovrani e indipendenti, la Croazia e la Slovenia sappiano contribuire alla pacificazione della regione dei Balcani e alla costruzione di un mondo più fraterno e solidale» (*L'Osservatore Romano*, 13-14 gennaio 1992).

Sono note le riserve e le critiche avanzate da osservatori e politologi a tale decisione messa in atto dalla Germania e dalla Santa Sede, anticipando di un giorno l'analogo provvedimento adottato dalla Comunità Europea (cfr. GIUSEPPE CUCCHI, *L'influenza vaticana sull'azione internazionale dell'Italia*, «Limes», n. 3, Milano 1993, 59-68). A queste critiche rispose indirettamente lo stesso Giovanni Paolo II al termine del primo viaggio in Croazia: «Gli eventi di cui il Continente europeo è stato teatro negli ultimi anni sottolineano con forza un dato inequivocabile: fanno parte della vasta famiglia dei popoli — pensiamo anzitutto a quelli europei — sia le Nazioni grandi che quelle piccole, e tutte hanno il diritto all'esistenza (...). Ogni Nazione ha il diritto al riconoscimento politico. Non sono mancate in passato esperienze storiche di diverse Nazioni europee riunite in Stati federali, come è avvenuto, ad esempio, per la Repubblica Jugoslava: dopo la seconda guerra mondiale, essa costituiva una Federazione, la Federazione degli Slavi del Sud. Alla natura delle Federazioni appartiene il fatto che singole Nazioni si uniscono liberamente in un unico Stato. Ognuna di esse, però, in determinate circostanze e a certe condizioni, può us-

riannodarono subito gli antichi rapporti diplomatici con la Santa Sede⁽¹⁰⁾.

Sempre nel corso del 1992, la Santa Sede riconobbe e stabilì rapporti diplomatici con l'Ucraina (8 febbraio), la Moldavia e le Repubbliche del Caucaso: Armenia, Azerbaijan e Georgia (23 maggio), la Bosnia-Erzegovina (20 agosto), e la Bielorussia (11 novembre).

Il 21 dicembre 1994, nello stabilire nuove relazioni diplomatiche con l'ex-Repubblica iugoslava di Macedonia, una nota dell'Osservatore Romano precisava come:

«dopo che la nuova Repubblica ha ottenuto ampio riconoscimento internazionale ed è entrata a far parte di varie Organizzazioni Internazionali, la Santa Sede ha ritenuto opportuno stabilire anche con essa relazioni diplomatiche. Ciò pure allo scopo di appoggiare autorevoli voci che propongono il mutuo riconoscimento tra le Repubbliche dell'ex-Jugoslavia, quale condizione fondamentale e imprescindibile di

cirne e costituirsi in Stato autonomo. È quanto si è verificato nel 1991 sul territorio dell'ex Federazione Jugoslava. Ciascuna delle Repubbliche che sono sorte come frutto di questo processo ha diritto alla propria sovranità, e questa non le può essere negata nell'ordinamento internazionale» (*L'Osservatore Romano*, 12-13 settembre 1994).

⁽¹⁰⁾ L'11 gennaio 1991 intervenne Papa Giovanni Paolo II con un telegramma al Card. V. Sladekevicius, Arcivescovo di Kaunas, in Lituania. «Esprimo — si legge nel testo — il fervido auspicio che l'esperienza del passato ispiri tutti a ricercare con paziente tenacia, in un dialogo rispettoso e comprensivo, la giusta soluzione alle presenti tensioni» (*L'Osservatore Romano*, 12 gennaio 1991).

Una settimana più tardi, in un messaggio all'Amministratore Apostolico di Riga, in Lettonia, il Pontefice esprimeva preoccupazione per l'aggravarsi della situazione sociale: «Auguro di cuore che le attuali tensioni nel Baltico possano risolversi in modo pacifico, in conformità alle norme del diritto internazionale. Il dialogo mutuo e rispettoso tra le parti sostituisca le pressioni ed il linguaggio delle armi, affinché la soluzione sia cercata nel rispetto della dignità di ogni persona umana e di ogni popolo» (*L'Osservatore Romano*, 19 gennaio 1991).

Mentre, il 29 agosto successivo, il Cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato, scriveva ai Primi Ministri delle tre nuove Repubbliche: «Il m'est agréable de dire à Votre Excellence que le Saint-Siège se réjouit de voir bon nombre d'Etats membres de la communauté internationale reconnaître la souveraineté de votre Pays, mettant ainsi un terme à une trop longue annexion. Le Siège Apostolique se félicite en outre que des conditions nouvelles permettent d'envisager désormais l'échange normal de représentants diplomatiques et que puissent être ainsi rétablis pleinement des liens que seule la force avait distendus» (*L'Osservatore Romano*, 30 agosto 1991).

un costruttivo negoziato di pace. Così come la Santa Sede ha fatto con le altre Repubbliche dell'ex-Jugoslavia, il riconoscimento della sovranità della Repubblica macedone ed il successivo allacciamento delle relazioni diplomatiche sono stati condizionati all'impegno formale del Governo di Skopje di rispettare i principi del diritto internazionale, particolarmente i diritti umani e le libertà fondamentali, le istituzioni e i principi democratici, i diritti delle minoranze, e di accettare che l'applicazione di tale impegno venga esaminata dal Comitato degli Alti Funzionari della CSCE»⁽¹¹⁾.

Infine, fu la volta di Andorra (16 giugno 1995), piccola enclave nel nord della Spagna, governata da due co-Principi: il Vescovo della diocesi spagnola di Urgel ed il Presidente della Repubblica francese.

Nel decennio, qui preso in considerazione, cinquanta Paesi hanno allacciato relazioni diplomatiche con la Santa Sede (erano 118 alla fine del 1989 e sono 168 al termine del 1998). Venti su cinquanta sono paesi europei. Per la maggior parte di essi si tratta di un riallacciamento di rapporti esistenti prima dell'epoca comunista, denunciati a suo tempo dai regimi comunisti ma non dalla Santa Sede. Fatto raro per la Sede Apostolica, ed in considerazione delle eccezionali contingenze storiche, anch'essa adottò la formula del riconoscimento e dello stabilimento delle relazioni diplomatiche ad alcune precise condizioni di buona volontà nel rispetto delle minoranze etniche e nella promozione dei diritti umani e della democratizzazione del Paese.

In questo contesto si può rilevare ancora una nota di interesse protocollare, ma non solo. Secondo la tradizione, i Paesi a forte presenza cattolica - come la Polonia, la Croazia, la Slovenia e la Lituania - hanno conferito al Rappresentante pontificio il decanato di diritto del Corpo diplomatico. La Romania, Paese a maggioranza ortodossa, iniziò con un Pro-Nunzio — così si chiamava, fino al 1993, il Rappresentante Pontificio munito del carattere diplomatico ma non del decanato de jure del Corpo diplomatico — mentre, a partire dal 1° gennaio 1998, conferì al Nunzio Apostolico tale decananza de jure: fatto assai apprezzato dalla Santa Sede, in particolare per la sua valenza ecumenica.

(11) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 22 dicembre 1994.

II. *Attività concordataria.*

I commenti attorno alla revisione dei Concordati con la Spagna (1976-1979) e con l'Italia (1984), registrarono atteggiamenti di smobilitazione anche nel campo di noti esperti in diritto ecclesiastico⁽¹²⁾.

Oggi, invece, si può parlare di un rinnovato interesse per un agile, preciso ed efficace regime pattizio fra Stati e Santa Sede⁽¹³⁾.

In questa ultima decade la Santa Sede ha ratificato il Concordato con la Polonia⁽¹⁴⁾ e 24 Accordi (9 con la Germania⁽¹⁵⁾, 4 con la Croazia⁽¹⁶⁾, 3 con Malta⁽¹⁷⁾, 2 con l'Ungheria⁽¹⁸⁾, 1 con Au-

⁽¹²⁾ Cfr. Giovanni Barberini, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, Giappichelli Editore, Torino, 1996, 217 ss.; si veda anche *La politica internazionale della Santa Sede (1965-1990) - Atti del Seminario di Studio, Perugia 8-9-10 novembre 1989*, a cura di Giovanni Barberini, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, 157-171.

⁽¹³⁾ Cfr. CARLO CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, il Mulino, 1996, 142 ss.

⁽¹⁴⁾ Concordato tra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia (25 marzo 1998) - AAS 90 (1998), 310-329.

⁽¹⁵⁾ Sassonia-Anhalt, Brandeburgo e Sassonia: Accordo sull'erezione della Diocesi di Magdeburgo (13 aprile 1994) - AAS 87 (1995), 129-137; Brandeburgo e Sassonia: Accordo sull'erezione della Diocesi di Görlitz (4 maggio 1994) - AAS 87 (1995), 138-145; Turingia: Accordo sull'erezione della Diocesi di Erfurt (14 giugno 1994) - AAS 87 (1995), 145-154; Amburgo, Meclemburgo-Pomerania anteriore e Schleswig-Holstein: Accordo sull'erezione dell'Arcidiocesi e della Provincia Ecclesiastica di Amburgo (22 settembre 1994) - AAS 87 (1995) 154-164; Sassonia: Accordo che regola questioni di comune interesse (2 luglio 1996) - AAS 89 (1997), 613-650; Turingia: Accordo che regola questioni di comune interesse (11 giugno 1997) - AAS 89 (1997), 756-795; Meclemburgo-Pomerania anteriore: Accordo che regola questioni di comune interesse (15 settembre 1997) - AAS 90 (1998), 98-116; Sassonia-Anhalt: Accordo che regola questioni di comune interesse (15 gennaio 1998) - AAS 90 (1998), 470-502; Bassa Sassonia: Accordo di modifica delle disposizioni del Concordato relative alla sede universitaria di Vechta e alle scuole concordatarie (29 ottobre 1993) - AAS 87 (1995), 556-570.

⁽¹⁶⁾ Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa questioni giuridiche (19 marzo 1997); Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa la collaborazione in campo educativo e culturale (19 marzo 1997); Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa l'assistenza religiosa ai fedeli cattolici, membri delle Forze Armate e della Polizia della Repubblica di Croazia (19 marzo 1997) in AAS 89 (1997), 277-302; Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa questioni economiche (8 dicembre 1998) in AAS 91 (1999), 170-178.

⁽¹⁷⁾ Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta sul trasferimento allo Stato di beni immobili della Chiesa (18 febbraio 1993) - AAS 85 (1993), 569-588; Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta sul riconoscimento degli effetti civili ai matrimoni canonici e alle decisioni delle Autorità e dei tri-

stria⁽¹⁹⁾, Brasile⁽²⁰⁾, Israele⁽²¹⁾, San Marino⁽²²⁾, Spagna⁽²³⁾, Venezuela⁽²⁴⁾); ha firmato 5 Accordi (con Costa d'Avorio⁽²⁵⁾, Ungheria⁽²⁶⁾, Israele⁽²⁷⁾, Gabon⁽²⁸⁾ e Kazakistan⁽²⁹⁾) ed ha in cantiere la stipulazione di Accordi con cinque Paesi (Estonia, Lituania, Slovenia, Slovacchia⁽³⁰⁾ e OLP⁽³¹⁾). Senza ancora addivenire ad alcuna iniziativa concreta, si è parlato dell'eventualità di Accordi anche

bunali ecclesiastici circa gli stessi matrimoni (3 febbraio 1993) - AAS 89 (1997) 679-694; Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta sui Collegi della Chiesa (18 febbraio 1993) - AAS 85 (1993), 558-568.

(18) Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica d'Ungheria sull'assistenza religiosa alle Forze Armate e di Polizia di Frontiera (16 aprile 1994) - AAS 7 (1994), 574-579; Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica d'Ungheria sul finanziamento delle attività di servizio pubblico e di altre prettamente religiose (« della vita di fede ») svolte in Ungheria dalla Chiesa Cattolica, e su alcune questioni di natura patrimoniale (19 marzo 1998) - AAS 5 (1998), 330-341.

(19) Quarto Accordo addizionale fra la Santa Sede e la Repubblica austriaca alla Convenzione tra la Santa Sede e la Repubblica austriaca per il regolamento di rapporti patrimoniali (26 gennaio 1990) - AAS 82 (1990), 230-232.

(20) Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Federale del Brasile sull'assistenza religiosa alle Forze Armate (23 ottobre 1990) - AAS 82 (1990), 126-129.

(21) Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel (20 febbraio 1994) - AAS 9 (1994) 716-729. Per la bibliografia sul « Fundamental Agreement » tra Santa Sede ed Israele, cfr. « Catholic University Law Review », vol. 47, winter 1998, n. 2, Washington, DC.

(22) Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di San Marino (11 dicembre 1992) - AAS 85 (1993), 324-334.

(23) Accordo tra la Santa Sede e il Regno di Spagna su questioni di interesse comune in Terra Santa (4 luglio 1995) - AAS 87 (1995), 780-789.

(24) Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Venezuela per la creazione di un Ordinariato Militare (31 ottobre 1995) - AAS 96 (1995) 1092-1096.

(25) Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Costa d'Avorio circa la Fondazione Internazionale Nostra Signora della Pace di Yamoussoukro (20 maggio 1992) - AAS 84 (1992), 840-844.

(26) Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Ungheria sul riaccostamento delle relazioni diplomatiche, firmato a Budapest il 9 febbraio 1990 - Cfr. Magyar Kozlony (1990), 755.

(27) Legal Personality Agreement, firmato a Gerusalemme il 10 novembre 1997.

(28) Accord cadre entre le Saint-Siège et la République Gabonaise sur les principes et certaines dispositions juridiques concernant leurs relations et leur collaboration, firmato a Libreville il 12 dicembre 1997.

(29) Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica del Kazakistan circa i rapporti bilaterali, firmato a Roma il 24 settembre 1998.

(30) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 4-5 luglio 1997.

(31) Cfr. Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede, n. 155, del 27 aprile 1998.

con la Repubblica Ceca⁽³²⁾ e con i Principati di Lichtenstein⁽³³⁾ ed Andorra.

All'eccezione di Brasile, Costa d'Avorio, Israele, Gabon, Kazakistan, OLP e Venezuela, si tratta di quattordici Paesi europei con i quali la Santa Sede ha concluso o sta portando avanti un'attività pattizia bilaterale. È normale, pertanto, chiederci il perché del rifiorire dell'attività concordataria.

Anzitutto, osserviamo che essa interessa, per il momento, quasi esclusivamente i Paesi o gli Stati federali — nel caso della Germania — già facenti parte del blocco socialista. Il trapasso dal regime comunista a quello democratico ha richiesto anzitutto una precisa rifondazione dell'assetto giuridico degli Stati: nuove Costituzioni, nuovi Codici civili, penali, commerciali e processuali. Nuova impostazione anche dell'atteggiamento verso il fattore religioso e, in particolare, verso le istituzioni e le comunità religiose organizzate.

Le Organizzazioni regionali europee, come il Consiglio d'Europa e l'OSCE, stimolano ed appoggiano la marcia a tappe forzate dei singoli Paesi a darsi un assetto giuridico conforme allo Stato di diritto: il che significa adottare una nuova Costituzione ed impostare di conseguenza tutta la legislazione del Paese. Per quanto attiene alla religione (libertà di coscienza, di religione e di culto, rapporti di collaborazione delle religioni con lo Stato, minoranze religiose, restituzione dei beni confiscati...) esse incoraggiano la redazione di leggi nazionali sulla libertà religiosa o l'inclusione del tema nelle nuove Costituzioni⁽³⁴⁾.

Alcuni Paesi hanno formulato leggi nazionali: la Polonia (maggio '89, proprio nelle ultime settimane del regime comunista); la Cechia (legge del 4 luglio 1990); l'Ungheria (Legge IV del 1990 e Legge n.32 del 1991); la Slovacchia⁽³⁵⁾; la Russia (legge della Duma, dell'ottobre 1997)⁽³⁶⁾.

(32) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 aprile 1997.

(33) Cfr. Liechtenstein Pressebulletin 6/98, 06 April 1998.

(34) A questo riguardo, si possono utilmente consultare i Rapporti dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa in vista delle adesioni a quell'Organismo europeo da parte delle Repubbliche risultanti dalla dissoluzione del blocco sovietico.

(35) Papa Giovanni Paolo II, in visita alla Slovacchia, nel 1994, ebbe parole di elogio per la legislazione nazionale in materia religiosa. Cfr. *L'Osservatore Romano*, 4-5 luglio 1994.

(36) Con una lettera al Presidente Boris Eltzin, il Papa segnalò le ragioni per le

Altri, come l'Albania⁽³⁷⁾, hanno messo in cantiere tale legislazione, senza aver ancora raggiunto un vero e proprio consenso.

L'ex Repubblica Democratica Tedesca unendosi alla Germania Federale ne adotta la Costituzione che stabilisce precisi binari sui quali debbono scorrere i rapporti Chiesa/Stato.

Tuttavia, alcune Repubbliche, di comune intesa e con vivo interesse da parte della Santa Sede, intraprendono la via pattizia bilaterale.

Un colpo d'occhio comparativo ai proemi di questi Accordi ci consente di cogliere il nuovo orientamento dell'attività concordataria. Non è più la Chiesa o meglio l'ordine «soprannaturale» che si ritaglia un ambito nel «naturale», per realizzare i suoi scopi e la sua missione di società in sè perfetta. L'ottica è decisamente quella della «Gaudium et Spes»: «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti ed autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane» (n. 76).

Lo Stato riconosce ed interagisce con una varietà di attori sociali. Tra questi, la Chiesa cattolica trova il suo posto, o perché rappresenta l'affiliazione religiosa della maggioranza della popolazione, o perché il cattolicesimo costituisce una componente importante della cultura e della tradizione nazionale, o anche perché la Chiesa cattolica investe nell'attività educativa, sociale, umanitaria del Paese. Si sottolinea la collaborazione della Chiesa a servizio della persona umana, e allo stesso tempo l'autonomia e l'indipendenza reciproca. La Chiesa ha un suo ordinamento giuridico, strutture proprie, una sfera di autonomia e di indipendenza dallo Stato.

Questo è un elemento della specificità europea dei rapporti Chiesa/Stato. Ma ce n'è ancora un altro, rapportabile alla particolare

quali il progetto di legge era lesivo dei diritti delle persone, particolarmente della libertà di coscienza (cfr. Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede, n. 280 del 23 luglio 1997).

⁽³⁷⁾ A più riprese i vescovi cattolici dell'Albania hanno invocato una precisa legge sulla libertà di religione al fine di ovviare all'increscioso pericolo di discriminazioni. «Le manque de lois sur la liberté religieuse et sur les initiatives privées sans but lucratif donnent souvent à certaines personnes, dans l'administration du Pays... un prétexte pour ne pas accorder ou pour retarder la concession des permissions pour les différents projets de l'Eglise catholique... Qui plus est, on note une discrimination totale contre les catholiques...» (cfr. Appello della Conferenza Episcopale d'Albania alle Autorità, del 28 settembre 1993, in «La Documentation Catholique», 2 janvier 1994, n. 2085, p. 45).

tradizione giuridica europea. Lo cogliamo subito dal confronto di questi Accordi con il « Fundamental Agreement » (FA) con Israele. Nel FA si dice, per esempio, all'art. 3, che le due Parti sono libere nell'esercizio dei rispettivi diritti. Ma, non si parla di due entità autonome ed indipendenti che collaborano per il bene della medesima persona. Per il FA, il punto d'incontro tra le due Parti è il diritto alla libertà di religione, che, nei suoi aspetti operativi, ha tutto il vantaggio di appoggiarsi sulla certezza del diritto codificato in un Accordo bilaterale. Con gli Stati europei, il punto di incontro è invece la collaborazione nell'autonomia e nell'indipendenza tra le Parti⁽³⁸⁾.

Tutti gli Accordi contemplano, poi, una serie di libertà e diritti che determinano doveri nella controparte: libertà di organizzazione all'interno della Chiesa; in particolare, libertà di nomina dei Vescovi e di assegnazione degli incarichi ecclesiastici; permesso di soggiorno e di lavoro al personale religioso ed ecclesiastico straniero; libertà di esercitare il culto, di svolgere il magistero episcopale e pontificio, di comunicare all'interno della Chiesa e con le Chiese al di fuori del Paese, di possedere mezzi di comunicazione sociale, di inserirsi nella rete pubblica dell'informazione, di possedere e gestire mezzi propri di comunicazione sociale e di istituire scuole.

Il Concordato con la Polonia e gli Accordi con la Croazia e l'Ungheria, così come quelli in cantiere con altri Stati, prevedono, tra l'altro, l'assistenza religiosa cattolica nelle istituzioni pubbliche come le Forze Armate e di Polizia, ospedali, case di cura e centri di detenzione. Se a questo aggiungiamo l'insegnamento della religione nella scuola pubblica, laddove essa esiste, e le garanzie chieste per organizzare una rete di opere sociali e umanitarie non-profit, alle quali viene riconosciuto il carattere di utilità pubblica, possiamo dire che anche con gli Accordi, la Santa Sede intende affermare in Europa che la religione non è relegabile alla sola sfera privata, ma essa ha un suo luogo, un suo ruolo anche nel pubblico. Non è per una pretesa di preminenza teologica nè di privilegio o di dominio sociale, ma in forza della convinzione dell'inevitabilità della collaborazione con lo Stato per il bene della medesima persona e della medesima comunità che la Chiesa non esita a mettersi d'accordo con gli Stati su

(38) FERRARI SILVIO, *The Fundamental Agreement between the Holy See and Israel and the Convention between the States and the Church since the Vatican Council II*, in « Catholic University Law Review », vol. 47, winter 1998, n. 2, 388-389.

un preciso spazio, sul ruolo e sulle funzioni che le competono nell'arena pubblica.

Nè nei testi, nè nel campo operativo si vede alcuna volontà della Chiesa di sostituirsi allo Stato, per quanto riguarda il risvolto sociale della sua attività⁽³⁹⁾. Nonostante il perfezionamento dell'amministrazione pubblica, gli Stati non hanno mai tralasciato di apprezzare e di integrare la collaborazione offerta dalle Chiese nel settore sociale, educativo, sanitario e assistenziale. Basti pensare che nella sola Germania le Chiese sono il secondo datore di lavoro nazionale, dopo il Governo.

Al momento della transizione dal comunismo, non pochi Governi hanno sollecitato la collaborazione della Chiesa in vari settori. Ovviamente, anche per potersi organizzare in vista di tale servizio, la Chiesa ha messo sul tavolo la questione della restituzione dei beni confiscati dai regimi comunisti. Nel dicembre 1995, il Parlamento europeo adottò una Risoluzione intesa a chiedere la restituzione dei beni confiscati alle comunità ebraiche sotto il nazismo ed il comunismo. Il testo dedicava solo un «considerando» all'analoga situazione in cui vennero a trovarsi le comunità cristiane nel cosiddetto blocco socialista⁽⁴⁰⁾. Tuttavia, la via percorsa dalla Chiesa cattolica per la restituzione dei beni fu ed è piuttosto quella della trattativa bilaterale, dell'intesa con le rispettive Autorità statali.

Mentre il Concordato con la Polonia demanda l'istanza allo studio di una Commissione ad hoc, Ungheria e Croazia hanno concluso uno specifico Accordo in merito.

D'intesa con la Conferenza episcopale, il Governo ungherese ha compilato una lista di immobili da restituire gradualmente in un lasso di tempo che va dal 1998 al 2011. Per le proprietà o edifici non restituibili, verrà corrisposto un indennizzo in denaro scagionato nel tempo.

⁽³⁹⁾ Cfr. *Record di concordati in un mondo sempre più cristianizzato. Intervista col Prof. Silvio Ferrari*, a cura di Giovanni Cubeddu, in «Trenta Giorni» XVI, 10, ottobre 1998. Il Prof. Ferrari sostiene, tra l'altro, che: «la tentazione... è che la Chiesa supplisca alla debolezza degli Stati in maniera eccessiva fino al punto di sotituirsi allo Stato... È naturale che da un lato la gente e dall'altro i nuovi regimi politici bisognosi di una legittimazione si rivolgano ad essa, come istituzione forte o come istituzione legittimante» (p. 37).

⁽⁴⁰⁾ Cfr. *Résolution du Parlement européen sur la restitution des biens confisqués aux communautés juives*, B4-1493/95, 14 dicembre 1995.

La Croazia articola la restituzione dei beni in tre fasi: proprietà che è possibile restituire e che verranno retrocedute in tempi brevi, sostituzione di alcune proprietà con altre analoghe, equo compenso in denaro per le proprietà che non potranno essere restituite.

A dieci anni di distanza dalla sua introduzione, il modello italiano, conosciuto con la denominazione corrente dell'«8 per mille»⁽⁴¹⁾, si sta rivelando pienamente consona con i valori della democrazia e della sussidiarietà, propri della società moderna. Tuttavia, la situazione particolare dei Paesi già a regime comunista sembra sconsigliarlo, almeno per il momento. Quelle società che per decenni non hanno conosciuto il sistema delle imposte, lo stanno introducendo ora, per forza di cose ed ovviamente a spese di grandi difficoltà e resistenze, soprattutto per quel peso che la tassazione impone ai nuclei familiari ed alle piccole o medie imprese. Da nessuna parte si guarda con simpatia alle tasse. Ora, in questo contesto non pare appropriato che la Chiesa venga associata, anche se come beneficiario indiretto, ad un sistema che è duro da accettare da parte della popolazione. Sembra più conveniente, per il momento, trovare soluzioni diverse. Così è avvenuto in Polonia e Croazia, mentre l'Accordo sul finanziamento delle attività di servizio pubblico e di altre prettamente religiose con l'Ungheria prevede un regime analogo a quello italiano, detto dell'un per cento.

Tali Accordi sono stati ratificati dai Parlamenti nazionali e trovati, pertanto, in linea con le regole di uno Stato di diritto e rispondenti ai criteri di giustizia ed alle condizioni economiche-sociali del momento.

In conclusione, riassumendo la descrizione dell'attuale attività concordataria, si può ben dire che la Santa Sede la ritiene uno strumento adeguato al moderno contesto dello Stato di diritto il quale offre pari opportunità ai cittadini ed ai gruppi sociali; utile pur non essendo indispensabile, ad assicurare stabilità e certezza alle sue attività attraverso la chiarezza del diritto e pienamente in linea con la sua convinzione che la fede religiosa non è riducibile ad un fatto privato, ma riverbera nel pubblico, nel sociale, nel culturale.

⁽⁴¹⁾ Cfr. *Diocesi e bilanci, ecco le regole. Il Vescovo Nicora: così vengono gestite le risorse delle Chiese locali*, in «Avvenire», 28 agosto 1998, 6.

III. *Viaggi del Santo Padre nei Paesi europei.*

I rapporti bilaterali tra la Santa Sede e gli Stati — nel nostro caso, europei — si instaurano con le relazioni diplomatiche, secondo le norme internazionali consuetudinarie e codificate nella Convenzione di Vienna del 1961; si regolano eventualmente su base pattizia, ricorrendo ad appositi concordati, accordi o note reversali; e si alimentano, si sviluppano, con reciproci contatti e visite a vari livelli, intese allo scambio di informazioni ed alla concertazione degli sforzi.

Nel quadro di questi contatti entrano certamente le numerose visite in Vaticano di governanti, politici, amministratori. Non di rado anche i Collaboratori del Papa, sia della Segreteria di Stato sia dei Dicasteri della Curia romana, in occasione di viaggi nelle diverse nazioni europee rendono visita alle Autorità civili. Una menzione particolare meritano le visite apostoliche del Papa.

Giovanni Paolo II, nel solco dello zelo apostolico e missionario dell'Apostolo Paolo, ha compiuto numerosi viaggi nei suoi vent'anni di pontificato. A tutt'oggi si contano 218 viaggi internazionali e 134 in Italia. Nel decennio qui preso in considerazione, che coincide anche col suo secondo decennio di pontificato, Giovanni Paolo II ha compiuto 22 viaggi in Europa, visitando 18 Paesi (alcuni per più volte: 2 visite in Croazia, 3 in Cechia e Germania, 6 in Polonia e Francia) e 48 in Italia⁽⁴²⁾.

A) *Rievangelizzazione delle Nazioni europee.*

La prima costante che emerge dai programmi e dagli interventi è il richiamo, mai tralasciato in alcun Paese, alla rievangelizzazione delle Nazioni e del Continente, nella convinzione che essa non è solo questione di fede e di vita ecclesiale, ma è allo stesso tempo inscindibilmente la modalità con la quale il cristiano contribuisce alla costruzione della società nazionale ed europea.

In nessun modo, l'appello alla rievangelizzazione significa mirare al potere politico o sociale della Chiesa:

« Qua e là vengono espressi, in modo suggestivo, timori, paure e critiche sulla Chiesa, come se essa tendesse al domi-

⁽⁴²⁾ Cfr. « Viaggi e visite di Giovanni Paolo II al XX anno di pontificato. Dati riassuntivi e statistici », ed. Radio Vaticana, 1998.

nio e minacciasse la legittima autonomia dei diversi settori della vita sociale e statale»,

affermava il Papa nella sua quarta visita in Polonia (1°-9 giugno 1991) in un incontro con i laici; in realtà essa

«desidera partecipare alla vita della società soltanto come testimone del Vangelo, e le sono estranee oggi le tendenze ad impadronirsi di un qualsiasi settore della vita pubblica, che ad essa non appartenga»⁽⁴³⁾.

In un mondo dove convivenza sociale e rapporti economici e politici vengono rapidamente erosi dal vuoto della secolarizzazione e dell'allontanamento da Dio, specialmente nell'Europa occidentale, occorre «un rinnovato sforzo creativo nell'evangelizzazione», così Giovanni Paolo II esortava clero ed episcopato nella sua seconda visita in Spagna (12-17 giugno 1993):

«La Spagna, che ha fatto tanti pregevoli progressi nell'ambito democratico e in qualità di membro della Comunità Europea, potrà anche contribuire in modo rilevante alla rivitalizzazione delle radici cristiane del vecchio continente»⁽⁴⁴⁾.

Ai cattolici lanciava un appello all'unità ecclesiale ed alla testimonianza dei valori:

«Non dobbiamo continuare a conservare una situazione in cui la fede e la morale cristiana si ritirano nell'ambito della più stretta intimità, restando in questo modo prive di qualsiasi influenza sulla vita sociale e pubblica. Perciò fin d'ora invito tutti i fedeli laici di Spagna a superare tutte le tentazioni inibitorie e ad assumere con fermezza e coraggio la propria responsabilità nel rendere presente ed operante la luce del Vangelo nel mondo professionale, sociale, culturale e politico, offrendo alla convivenza sociale quei valori che proprio perché autenticamente cristiani sono veramente e radicalmente umani»⁽⁴⁵⁾.

(43) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 8 giugno 1991.

(44) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 15 giugno 1993.

(45) *Ibidem*.

La rievangelizzazione contribuisce al risveglio della componente cristiana dell'identità delle nazioni europee. Nel pensiero di Papa Giovanni Paolo II, è importante che le nazioni uscite dall'esperienza comunista possano recuperare pienamente e sulla base di una solida esperienza democratica la propria identità, per poter adeguatamente affrontare ed aderire al processo di integrazione europea.

Durante il viaggio in Portogallo (10-13 maggio 1991), Giovanni Paolo II affermava:

«Sia l'Oriente sia l'Occidente europeo, permeati della linfa vitale del cristianesimo, hanno necessità l'uno dell'altro per il reciproco arricchimento spirituale, affinché l'annuncio di Cristo si attui in ogni parte del Continente»⁽⁴⁶⁾.

Particolarmente denso di contenuti, in questo senso, è stato il primo viaggio compiuto nella Polonia post-comunista, nel 1991:

«Stiamo dando un esame della nostra umanità e del nostro cristianesimo, del nostro essere polacchi e del nostro europeismo. Superato il difficile esame del passato, bisogna superare quello del buon uso della libertà, dinanzi a prove nuove e spesso inattese»⁽⁴⁷⁾.

In questo senso, la «nuova evangelizzazione», tema centrale del Sinodo dei Vescovi per l'Europa, deve portare anche a vivere in pieno la vita cristiana, comprese una viva sensibilità e l'osservanza della legge morale. Durante la sua quarta visita in Polonia, in particolare, il Papa ha voluto impostare la catechesi sui Comandamenti, illustrandoli uno ad uno, con riferimenti alle situazioni concrete.

«Che la scuola... e in essa la catechizzazione, la quale ha propri fini ben definiti (...) insegni, nella Polonia libera, alle giovani generazioni che "non si acquista la capacità di esercitare rettamente la libertà se non attraverso il retto uso della libertà" (...). Con l'insegnamento della religione (...) nella maggior parte dei Paesi europei, è legato un enorme contributo di energie e mezzi da parte della Chiesa e dei singoli Stati (...). Questo insegnamento merita di essere considerato

⁽⁴⁶⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 12 maggio 1991.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 10-11 giugno 1991.

un contributo primario alla costruzione di un'Europa fondata su quel patrimonio di cultura cristiana comune ai popoli dell'Ovest e dell'Est europeo»⁽⁴⁸⁾.

Al primo Ambasciatore d'Albania che presentava le Credenziali alla vigilia del viaggio del Santo Padre in quel Paese, diceva:

«nell'animo albanese, tuttavia, non si è mai spezzato il filo d'oro della fede, che ha resistito alla violenza delle persecuzioni e oggi torna a manifestarsi in tutto il suo vigore. L'attaccamento ai valori religiosi costituisce un solido punto di ancoraggio per la ricostruzione della rinnovata democrazia»⁽⁴⁹⁾.

I viaggi nella Repubblica Ceca (25-26 aprile 1997) e in Polonia (31 maggio - 10 giugno 1997) per commemorare il millennio del martirio di Sant'Adalberto «sono un'occasione perché non soltanto le nazioni visitate, ma l'intera Europa, dopo le macerie lasciate dai regimi totalitari del nazismo e del comunismo e contro il pericolo dell'imporsi di uno strenuo liberismo economicistico, rifletta sulla sua identità più profonda e riscopra le sue radici spirituali e culturali, di cui il cristianesimo è stato fattore determinante di umanizzazione e di civiltà per tutti i suoi popoli»⁽⁵⁰⁾.

Visitando la Germania riunificata dopo la caduta del Muro di Berlino (21-23 giugno 1996), il Papa lanciava un appello alla costruzione della nuova Europa:

«Senza la fede cristiana mancherà l'anima all'Europa. Noi cristiani siamo chiamati a prenderci cura dello spirito che unirà e plasmerà l'Europa futura. Questa è una grande sfida e una grande responsabilità che vogliamo e dobbiamo assumere seriamente superando i confini»⁽⁵¹⁾.

La memoria storica del passato, letto alla luce della sintesi religiosa e culturale tra fede cristiana e cultura, ispira la costruzione attuale dell'Europa e invoca una rievangelizzazione intesa a risvegliare

(48) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 8 giugno 1991.

(49) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 23 aprile 1993.

(50) GIOVANNI MACCHI, s.j., *Nel millennio del martirio di Sant'Adalberto*, «La Civiltà Cattolica», 1997, II, 502.

(51) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 22 giugno 1996.

la fede e a fornire nuove basi per l'uso della libertà, della democrazia e della solidarietà. Accennando alle ricche radici spirituali del Paese, durante il viaggio in Francia (19-22 settembre 1996) per commemorare il battesimo di Clodoveo, il Papa ha detto:

«È un bene che, senza confusione e in funzione della sua sensibilità e delle sue credenze, la Francia voglia ricordare uno dei momenti significativi delle sue origini (...). Fa onore alla Francia superare le legittime differenze di opinione per ricordare che il battesimo di Clodoveo fa parte degli eventi che l'hanno modellata. È bene che i cittadini in un Paese possano fare riferimento alla loro storia, celebrando i valori che i loro antenati hanno vissuto e che rimangono al contempo un fondamento per la loro vita presente e un orientamento per il loro futuro»⁽⁵²⁾.

Nel suo ultimo viaggio in Germania (21-27 giugno 1996), il Papa ribadiva la centralità dell'essere Chiesa anche in una società moderna e pluralista:

«Come Chiesa dobbiamo percepire in modo più intenso il compito di essere la coscienza morale della società. Come cristiani dobbiamo diventare nuovamente "sale della terra" e "luce del mondo"»⁽⁵³⁾.

Ed in Slovenia (17-19 maggio 1996), osservava che mentre il popolo sloveno:

«cerca di liberarsi gradualmente delle negative conseguenze di un'ideologia totalitaria che lo ha fortemente condizionato»,

va posta una speciale vigilanza per non assorbire un'altra ideologia non meno pericolosa: quella del «liberalismo sfrenato»⁽⁵⁴⁾. La ricerca di nuove forme di incontro tra Vangelo e cultura è opera dei laici, ma anche degli ecclesiastici, come spesso avvenne nella storia:

«La Chiesa in Slovenia, come in tutti i Paesi del mondo, ha bisogno della forza divina dello Spirito per proseguire l'o-

⁽⁵²⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 20 settembre 1996.

⁽⁵³⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 24-25 giugno 1996.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 19 maggio 1996.

pera della nuova evangelizzazione (...). Nelle prove a cui, lungo i secoli, il popolo sloveno è stato ripetutamente sottoposto, i Pastori della Chiesa non hanno mancato di farsi presenti per annunciare il Vangelo della vita e difendere la dignità e gli inalienabili diritti di ogni uomo. Ciò si è verificato con ancor più grande coraggio in anni a noi vicini, durante il fascismo, il nazismo e il comunismo. Come non ricordare l'eroico esempio di intrepida dedizione di vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, che con profonda fede nella Provvidenza divina hanno condiviso la sorte del popolo di Dio? E come non far menzione dell'azione svolta da molti sacerdoti, consacrati e consacrate, oltre che nel campo religioso e umanitario, anche in quello della cultura, della scuola, della scienza, dell'economia? »⁽⁵⁵⁾.

B) *Dimensione socio-politica: impegno etico e solidaristico dei cristiani.*

In visita ai Paesi baltici (4-10 settembre 1993), Giovanni Paolo II proponeva la *dottrina sociale cristiana come base per l'impostazione delle nuove società postcomunistiche*. Nel discorso all'Università di Riga, il Papa aveva parlato dell'«anima di verità del marxismo»⁽⁵⁶⁾, riferendosi al duro sfruttamento cui il capitalismo aveva sottoposto il proletariato agli albori della società industriale, per altro, condannato anche dalla Chiesa. Nell'ambito di questo sfruttamento si era sviluppata una forte corrente di solidarietà tra i lavoratori: questa era l'anima di verità e non la contrapposizione dialettica, la lotta di classe. Tuttavia, continuava il Papa:

«Dopo il fallimento storico del comunismo, non ho esitato a sollevare seri dubbi sulla validità del capitalismo»⁽⁵⁷⁾.

E, in questo contesto, il Papa rimanda alla base dottrinale già posta nella *Centesimus Annus*, nella quale parlava di:

«un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di pro-

⁽⁵⁵⁾ *Ibidem.*

⁽⁵⁶⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 11 settembre 1993.

⁽⁵⁷⁾ *Ibidem.*

duzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia (...) un sistema in cui la libertà del settore dell'economia è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso»⁽⁵⁸⁾.

Non sono mancati, in quest'ultimo decennio, vari riconoscimenti e riferimenti alle proposte della dottrina sociale cristiana, da parte di governanti e politici, o Organizzazioni internazionali. Basti pensare ai riferimenti espliciti fatti nella Conferenza internazionale sullo sviluppo, tenutasi a Copenaghen nel 1995.

A Lubaczòv, cittadina polacca sulla frontiera con l'Ucraina, il Papa ricordava, nel '91, il voto del re Casimiro «prometto e faccio voto che, raggiunta una volta la pace con tutti gli Stati, adopererò ogni mezzo per liberare il popolo del mio regno da ogni peso ingiusto e da ogni oppressione». Applicando questa promessa al tempo presente, il Papa affermava:

«La riforma economica che viene attuata nella nostra patria dovrebbe essere accompagnata dalla crescita del senso sociale, da una sempre più generale sollecitudine per il bene comune, dal notare i più poveri e i più bisognosi, e anche dalla benevolenza verso gli stranieri che vengono qui in cerca di pace»⁽⁵⁹⁾.

Nel discorso del gennaio 1991 ai diplomatici accreditati presso la Santa Sede, Giovanni Paolo II propose di dedicare l'intero anno alla solidarietà:

«Se il 1990 è stato l'anno della libertà, il 1991 dovrà essere l'anno della solidarietà!». Giacché, affermava il Papa: «Nulla sarà più dannoso per l'equilibrio dell'Europa — si dovrebbe addirittura dire per la preservazione della pace nel continente — che una nuova dualità: l'Europa dei ricchi contrapposta all'Europa dei poveri; le regioni moderne contrapposte alle regioni arretrate. La cooperazione tecnica e culturale deve andare di pari passo con dei progetti econo-

⁽⁵⁸⁾ Cfr. *Centesimus Annus*, 42.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 3-4 giugno 1991.

mici comuni. Ciò presuppone che i Paesi europei, abituati a pensare e a produrre liberamente, abbiano una certa comprensione riguardo a partners che, purtroppo, sono stati costretti per più di mezzo secolo a subire le costrizioni di sistemi in cui la creatività e l'iniziativa erano state considerate sovversive (...). Nel momento in cui il continente europeo si impegna a ritrovare la propria dimensione, è di primaria importanza che, con la solidarietà di tutti, queste nazioni siano aiutate a rimanere fedeli alle loro tradizioni e al loro patrimonio»⁽⁶⁰⁾.

In Europa, gli anni novanta sono stati inaugurati all'insegna di forti aspirazioni all'*autodeterminazione dei popoli*, intrecciate col risveglio dei nazionalismi e con aggressive spinte separatiste, spesso accompagnate da sentimenti di discriminazione razzista e di cosiddetto «egoismo» sociale ed economico: basti pensare, a cominciare dall'Est, ai conflitti nel Caucaso; alla triste vicenda della Cecenia; alla separazione della Cecoslovacchia in due Repubbliche indipendenti ed autonome; alle tensioni tra Ungheria, Romania e Slovenia per questioni di minoranze etniche; al grande conflitto nei Balcani, non ancora sopito; al fenomeno del leghismo italiano; alla trasformazione del Belgio in Paese federale; e, infine, alle ormai annose rivendicazioni violente nell'Irlanda del Nord e nella regione basca della Spagna.

Il Papa e la Santa Sede, nell'accezione qui adottata, sono spesso intervenuti con messaggi, appelli, azione diplomatica diretta e indiretta, attraverso, cioè, iniziative a carattere religioso ed ecumenico.

Per il conflitto nei Balcani, in particolare, vale la pena di scorrere i tre Quaderni de *L'Osservatore Romano*⁽⁶¹⁾ e l'ottimo studio presentato da S.E. Mons. Jean-Claude Périsset, il mese scorso, in oc-

⁽⁶⁰⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 13 gennaio 1991.

⁽⁶¹⁾ *La crisi iugoslava*, in Quaderni de «*L'Osservatore Romano*», collana diretta da Mario Agnes, n. 18, Libreria Editrice Vaticana, 1993.

L'azione della Santa Sede nel conflitto bosniaco, in Quaderni de «*L'Osservatore Romano*», collana diretta da Mario Agnes, n.25, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

La Santa Sede per la Pace nei Balcani, in Quaderni de «*L'Osservatore Romano*», collana diretta da Mario Agnes, n.33, Libreria Editrice Vaticana, 1996.

casione del Colloquio sui vent'anni di diplomazia pontificia sotto Giovanni Paolo II ⁽⁶²⁾.

C) *Ecumenismo e riconciliazione religiosa.*

I mutamenti intervenuti nell'Europa Centro-Orientale dall'89 in poi e le nuove leggi sulla libertà religiosa hanno reso possibile la riorganizzazione della Chiesa cattolica di rito latino in diverse nazioni, nonché la ripresa della vita e dell'attività normale per le Chiese cattoliche di rito bizantino in quei Paesi in cui erano state soppresse. Nel 1991 venne ricostituita la gerarchia cattolica nei territori della Russia sovietica, con due Amministrazioni Apostoliche facenti capo a Mosca e Novosibirsk. In Bielorussia, sempre nello stesso anno, venne eretta la Metropolia di Minsk-Mohilev, con Grodno e Pinsk come suffraganee. Il Cardinale Lubachivsky, Arcivescovo Maggiore di Leopoli degli Ucraini, ristabilì la sua sede in Ucraina, e quella Chiesa venne riorganizzata con quattro suffraganee e nuovi Vescovi. In Polonia, la diocesi greco-cattolica cessò di esser suffraganea dell'Arcidiocesi latina di Varsavia e si costituì in metropolia di Przemysl con la suffraganea Wroclaw- Gdansk dei bizantini. Nella Repubblica Ceca venne eretto l'Esarcato apostolico per i fedeli di rito bizantino e in Slovacchia l'Eparchia di Presov e l'Esarcato Apostolico di Kosice. In Romania, la Chiesa di rito bizantino, uscita dalla clandestinità, cominciò a riorganizzarsi dandosi propri Vescovi.

«Ma nel corso di tale processo di riorganizzazione della Chiesa cattolica — scriveva Papa Giovanni Paolo II ai Vescovi d'Europa, il 31 maggio 1991 — a motivo anche delle ferite lasciate dalle tristi esperienze del passato, si sono, purtroppo, manifestati problemi e tensioni tra cattolici ed ortodossi, in particolare per quanto riguarda la proprietà e l'uso dei luoghi di culto già appartenenti alle Chiese cattoliche di rito bizantino, i quali, a suo tempo furono confiscati dai rispettivi Governi e, in parte, concessi alle Chiese ortodosse. La controversia per i luoghi di culto ha avuto ripercussioni non favorevoli anche all'interno del dialogo teologico fra la

⁽⁶²⁾ Cfr. Périsset Jean-Claude, *Le Pape face à un point chaud de l'Europe: la Yougoslavie*, Colloque «20 ans de diplomatie pontificale sous Jean-Paul II», Roma, 13-14 novembre 1998 (dattiloscritto).

Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, che pure proseguiva il suo cammino ormai decennale in modo fecondo»⁽⁶³⁾.

L'attività pastorale della Chiesa cattolica che «non può non rispettare la libertà di coscienza e il diritto che ciascuno ha di aderire, se vuole, alla Chiesa cattolica»⁽⁶⁴⁾, fu presto e in molti casi accomunata agli eccessi di zelo che possono essersi verificati da entrambe le parti, portando così ad una facile quanto insidiosa accusa di proselitismo, la quale ha costituito e continua, purtroppo, a rappresentare la pietra d'inciampo dei rapporti ecumenici tra cattolici ed ortodossi.

Di fronte a tali tensioni e minacce sul cammino dell'ecumenismo, Papa Giovanni Paolo II inviò la succitata lettera ai vescovi d'Europa, raccomandando il dialogo come «strumento più adatto... in questi casi di vertenze piuttosto contingenti e pratiche». Il 1° giugno 1992, la Commissione Pro-Russia della Segreteria di Stato adottò una serie di linee pratiche e di principi guida destinati ai vescovi ed agli operatori pastorali cattolici nei territori a maggioranza ortodossa, ispirati al seguente criterio fondamentale: «L'attività della Chiesa cattolica nei territori della Confederazione degli Stati Indipendenti, profondamente segnati dalla presenza e dall'azione della tradizione ortodossa e di quella armena, dovrà essere esercitata secondo modalità sostanzialmente diverse da quelle della missione "ad gentes"»⁽⁶⁵⁾.

Atteso il particolare legame che unisce le Chiese orientali ai rispettivi Stati, non meraviglia che le tensioni tra Chiese ortodosse e Chiesa cattolica siano state seguite da vicino da Governi e Parlamenti, come è il caso per la restituzione dei beni alla Chiesa greco-cattolica in Romania e per le ripetute lamentele, da parte degli ortodossi russi, contro un preteso «proselitismo» cattolico.

In Romania, un decreto presidenziale che ingiungeva agli ortodossi la restituzione, in determinati casi, di chiese ed edifici ai cattolici, non entrò mai in effettivo vigore; così come vana si rivelò la proposta di «legge Boila» in Parlamento, al fine di indurre le due Chiese a rispettare alcuni criteri fondamentali nella redistribuzione

⁽⁶³⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 12-13 giugno 1991.

⁽⁶⁴⁾ *Unitatis Redintegratio* n. 4.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. Pontificia Commissione «Pro-Russia», *Principi generali e norme pratiche per coordinare l'evangelizzazione e l'impegno ecumenico della Chiesa Cattolica in Russia e negli altri Paesi della CSI*, 1° giugno 1992, n. 7 (originale francese dattiloscritto).

e nell'uso comune degli edifici di culto. Infine, in entrambe le Chiese prevalse la buona volontà a mettere le rispettive rivendicazioni su un tavolo di dialogo, tralasciando la polemica che spesso si è anche tradotta in zuffa, sgarbi, e vere e proprie aggressioni. Sicché dal 28 ottobre scorso si è messa al lavoro una Commissione mista che non avrà un cammino spedito nè breve, ma che tuttavia, sembra offrire buone garanzie di successo⁽⁶⁶⁾.

Per quanto attiene al preteso proselitismo cattolico in Russia, il Segretario della Santa Sede per i Rapporti con gli Stati, dopo aver incontrato il Patriarca Alessio II, il 28 giugno 1998, a Mosca, dichiarò: «Il Patriarca ha parlato di questo problema avendo innanzitutto in mente le sette protestanti, in nessun caso la Chiesa cattolica. Io, da parte mia, ritenevo mio dovere di specificare a Sua Santità che il proselitismo in nessun caso entra nei fini della Chiesa cattolica»⁽⁶⁷⁾.

Ancora, a riguardo della questione del proselitismo, così come viene sollevata nell'Europa orientale, c'è da osservare che la Chiesa cattolica è vivamente interessata a chiarire ogni aspetto della vicenda, sia per ovviare agli eccessi di zelo e agli eventuali malintesi che si possono verificare, sia, poi, per superare un insidioso concetto di libertà di religione, come se esso appartenesse ad un territorio più che non alle persone. Concetto che in altri tempi venne tollerato solo per far tacere le armi di una lunga e dissanguante guerra di religione, ma che oggi non appare più consono nemmeno alla moderna filosofia dei diritti dell'uomo.

Nell'ultimo decennio, la Santa Sede, con riferimento agli accadimenti europei, ha spesso esplicitato la propria convinzione che la re-

(66) Nell'udienza generale del mercoledì 28 ottobre 1998, Papa Giovanni Paolo II raccomandava l'iniziativa alle preghiere dei fedeli - Cfr. *L'Osservatore Romano*, 29 ottobre 1998, e Laure Hinckel, *Gréco-Catholiques et orthodoxes ont franchi un pas significatif vers la paix*, «La Croix», 1-2 novembre 1998.

(67) Cfr. *L'Archevêque Tauran à Moscou*, in «La Pensée russe», Paris, 28 juillet 1998, p. 20.

A questo proposito giova ricordare quanto affermava la succitata Commissione «Pro-Russia»: «Non si può chiamare "proselitismo" il fatto che intere comunità (con a capo i loro sacerdoti) — che durante gli anni di soppressione e di persecuzione della Chiesa "greco-cattolica" furono costrette a dichiararsi ortodosse per sopravvivere — abbiano dichiarato, adesso che hanno riconquistato la libertà, la loro appartenenza alla Chiesa "greco-cattolica". Si è trattato di una libera iniziativa presa da popolazioni che, prima del 1946, professavano apertamente la loro fede cattolica» (*Ibidem*, n. 8).

ligione non è fattore di divisione o di guerra, ma essa comporta uno sforzo costante verso l'unità delle diverse Chiese e confessioni cristiane, il mutuo rispetto e la collaborazione tra le grandi religioni e il dialogo religioso in favore della pace: non solo dialogo teologico, ma reciprocità, mutuo rispetto, collaborazione, per favorire un'armoniosa convivenza. Basti pensare allo storico incontro di Assisi, nel 1986; alla strategia della preghiera per i Balcani; alla collaborazione ed alle preoccupazioni ripetutamente espresse per la piena convivenza di diverse comunità religiose in Bosnia; agli appelli alla riconciliazione con gli ebrei, costantemente lanciati da Papa Giovanni Paolo II nei suoi viaggi in Polonia, in Austria, in Germania, in Francia.

D) *Integrazione europea.*

Nei suoi viaggi, il Santo Padre richiama costantemente alle radici religiose e culturali delle nazioni, nella convinzione che il loro risveglio porti ad una piena presa di coscienza dell'identità nazionale e, sulla base di strutture democratiche, la apra all'integrazione europea.

Il Papa non si è mai espresso sulle varie formule possibili di integrazione europea, lasciandone l'elaborazione alle parti interessate. Ha invece chiesto che il processo rispetti le identità nazionali e, in particolare, il patrimonio culturale e religioso nel quale esse affondano le proprie radici. Rimane emblematico l'appello che il Pontefice lanciò in questo senso nell'omelia a Varsavia, il 9 giugno 1991:

«Scenda il Tuo Spirito! E rinnovi la faccia della terra. Di questa terra! A questa terra, a questa terra polacca in mezzo all'Europa, terra segnata dalla tradizione della propria matrice europea. Lo ripeto ancora una volta perché all'interno e all'esterno si abusa di questo umiliante argomento che solo ora dobbiamo entrare nell'Europa. Invece dobbiamo riflettere bene sulla realtà europea e sull'essere europei. Bisogna ricordare che il focolaio della libertà è stato portato all'Europa da San Paolo (...). Bisogna cominciare da questa verità sull'Europa. E nello stesso tempo bisogna renderci conto che col passare del tempo, soprattutto nei tempi cosiddetti moderni, Cristo quale artefice dello spirito europeo, quale artefice della libertà che in Lui affonda la sua radice salvifica, è stato messo tra parentesi e che si è andata formando un'altra mentalità europea, mentalità che sinteticamente possiamo esprimere in questa frase: "pensiamo e vi-

viamo come se Dio non esistesse". Certo, se Cristo è stato messo tra parentesi e forse addirittura completamente fuori, anche Dio non esiste più. Dio come creatore può esistere lontano: creatore, ma senza il diritto di intervenire nella vita dell'uomo, nella storia dell'uomo. Viviamo dunque come se Dio non esistesse. Anche questo fa parte dello spirito europeo. Della tradizione dell'Europa moderna. Dobbiamo riflettere molto a fondo sul molteplice significato dell'essere europei. Il Concilio Vaticano II si rendeva conto di quell'altro spirito dell'Europa. Non solo dell'Europa, nondimeno questo spirito ha qui la sua culla, qui in Europa, sul nostro continente, qui ha raggiunto anche i suoi culmini tragici che noi ricordiamo poiché appartengono a questo secolo (...). Se vogliamo quindi trovarci sul piano dell'umanesimo, per esempio dell'umanesimo europeo, occidentale o orientale, qualsiasi, dobbiamo ricordare che questo umanesimo si rivela pienamente in Cristo (...). Questa è la verità sull'uomo, la verità sull'uomo europeo. E noi, noi polacchi, questa verità sull'uomo non la possiamo tradire!»⁽⁶⁸⁾.

A Vilnius, in occasione della visita apostolica nel 1993, rivolgendosi al Corpo diplomatico accreditato in quella capitale, Giovanni Paolo II chiese che l'integrazione europea avvenga in un vero spirito di solidarietà continentale, senza discriminazioni:

«(...) sarà molto utile la presenza dei vari Stati dell'Europa centrale e orientale negli organismi internazionali che hanno una vocazione europea, come il Consiglio d'Europa o la Conferenza per la Cooperazione e la Sicurezza in Europa. In contatto con gli altri paesi europei ed eventualmente con la loro collaborazione, si potranno stringere e rendere più duraturi i rapporti di buon vicinato stabiliti in seguito al pieno riconoscimento delle indipendenze nazionali da parte di tutti»⁽⁶⁹⁾.

Nell'ottica dell'Europa «a due polmoni», cara a Giovanni Paolo II, l'allargamento delle Organizzazioni regionali europee a tutto il Continente non è una mera estensione verso l'oriente euro-

⁽⁶⁸⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 10-11 giugno 1991.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 6-7 settembre 1993.

peo, ma anzitutto una « europeizzazione dell'intera area continentale ». Non si tratta, cioè, di estendere i parametri culturali e sociali dell'occidente alle Repubbliche dell'Europa centro-orientale, ma di integrare in una feconda osmosi le due « anime », i due « polmoni » dell'Europa, con quello « scambio di doni » di cui già avevano parlato i vescovi europei nel Sinodo del 1991. Così si è espresso il Papa nel discorso ai diplomatici accreditati a Vienna, in occasione del viaggio apostolico in Austria nel giugno 1998:

« Nella geografia europea l'Austria, che per molti decenni era rimasta un Paese di frontiera, è diventata "paese ponte". Fra pochi giorni ad essa toccherà la presidenza di turno nel Consiglio dell'Unione Europea. Perciò, Vienna, nel passato spesso centro focale della storia europea, diventerà il centro di molte speranze per quei Paesi che stanno avviando le trattative per entrare nell'Unione Europea. Auspicio che questi passi possano riuscire ad avvicinare l'oriente e l'occidente del continente: i due polmoni dei quali l'Europa non può fare a meno se vuole respirare. La diversità delle tradizioni orientali e occidentali promuoverà la cultura europea e costruirà, attraverso la memoria e lo scambio reciproco, la base per l'auspicato rinnovamento spirituale. Perciò si dovrebbe parlare non tanto di una "amplificazione verso oriente", bensì di una "europeizzazione" dell'intera area continentale »⁽⁷⁰⁾.

IV. *Libertà di religione.*

Ai tre capitoli di questa rapida panoramica sui rapporti tra la Santa Sede e gli Stati europei, visti soprattutto dall'ottica degli ambiti in cui si snodano i contatti, vorrei aggiungere una considerazione tutta particolare per il tema più importante e più caro alla Santa Sede: la promozione, la difesa e l'attività in favore di una effettiva libertà di religione.

Giovanni Paolo II aveva dedicato l'intero messaggio per la giornata mondiale della pace del 1988 al tema della libertà religiosa come « condizione per vivere insieme la pace ». In esso si legge, tra l'altro:

(70) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 26-27 giugno 1998.

«Anche nel caso in cui uno Stato attribuisca una speciale posizione giuridica ad una determinata religione, è doveroso che sia legalmente riconosciuto ed effettivamente rispettato il diritto di libertà di coscienza di tutti i cittadini, come pure degli stranieri che vi risiedono, anche temporaneamente, per motivi di lavoro od altri. In nessun caso l'organizzazione statale può sostituirsi alla coscienza dei cittadini, né sottrarre spazi vitali o prendere il posto delle loro associazioni religiose. Il retto ordine sociale esige che tutti, singolarmente e comunitariamente, possano professare la propria convinzione religiosa nel rispetto degli altri (...). L'autentica libertà religiosa richiede che siano garantiti anche i diritti derivanti dalla dimensione sociale e pubblica della professione di fede e dell'appartenenza ad una comunità "religiosa organizzata" (...). "Lo stesso rispetto della dignità della persona sembra richiedere che, quando sia discusso o stabilito, in vista di leggi nazionali o di convenzioni internazionali, il giusto modo dell'esercizio della libertà religiosa, siano coinvolte anche le istituzioni che per loro natura servono la vita religiosa"»⁽⁷¹⁾.

Venivano delineati, in filigrana, il programma e gli obiettivi che la Santa Sede avrebbe perseguito da allora in poi nel suo impegno per il rispetto e il consolidamento della libertà di religione in Europa.

Anzitutto, l'assicurazione del rispetto della libertà di religione⁽⁷²⁾ si pone tra i contributi più elevati che la Santa Sede possa dare agli Stati ed al Continente europeo.

«In un mondo come il nostro, in cui è raro che la popolazione di un paese appartenga a una sola etnia o a un'unica religione, è vitale per la pace interna e internazionale che il rispetto della coscienza di ciascuno sia un principio as-

(71) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 16 dicembre 1987.

(72) Si preferisce parlare di libertà di religione invece che di libertà religiosa, giacché, mentre questa può essere e facilmente viene intesa come sinonimo di libertà di coscienza, la prima formula include chiaramente anche le manifestazioni comunitarie e pubbliche dell'esercizio della libertà di religione. A questo proposito, si veda, tra altri, VINCENZO BUONOMO, *I diritti umani nelle relazioni internazionali. La normativa e la prassi delle Nazioni Unite*, Pontificia Università Lateranense, Mursia 1997, 180-185.

soluto — dirà il Papa al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede nel gennaio 1991 —. La Santa Sede si attende l'impegno di tutta la comunità internazionale affinché cessino questi casi di discriminazione religiosa che feriscono l'umanità e che sono in realtà un serio ostacolo alla continuazione del dialogo interreligioso, come anche alla collaborazione fraterna»⁽⁷³⁾.

Il concetto venne ribadito dallo stesso Pontefice che, qualche mese più tardi, nel corso della sua visita a Fatima metteva in guardia dai fondamentalismi religiosi, subdoli smantellatori delle identità culturali e della convivenza tra i popoli⁽⁷⁴⁾.

Inoltre, la Santa Sede chiede agli Stati:

— di voler riconoscere tale diritto con strumenti legali non solo in favore dei cittadini, ma anche per gli stranieri che risiedono nel Paese per ragioni varie;

— di garantire anche i diritti derivanti dalla dimensione sociale e pubblica della professione di fede e dell'appartenenza ad una comunità religiosa organizzata;

— di coinvolgere le istituzioni religiose interessate nella redazione di leggi nazionali o di convenzioni internazionali in materia di libertà religiosa.

Alla seconda Conferenza sulla dimensione umana dell'allora Conferenza, oggi Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE), Mons. Angelo Sodano, ancora Segretario per i Rapporti con gli Stati, motivava l'insistenza della Santa Sede sulla libertà di religione nella convinzione che essa «è nella società una libertà-test per tutte le altre libertà» e che, alla stregua di tutti gli altri diritti e libertà fondamentali, essa non è concessa dallo Stato, ma si impone come principio generale dell'assetto giuridico e amministrativo statale, derivante dalla dignità della persona umana⁽⁷⁵⁾.

Alla riunione straordinaria del Consiglio dei Ministri degli Affari Esteri dei Paesi membri dell'OSCE, il 26 marzo 1992, Mons. J-L. Tauran affermava l'interesse della Santa Sede per il tema della

(73) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 13 gennaio 1991.

(74) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 15 maggio 1991.

(75) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 8 giugno 1990.

libertà religiosa in Europa e aggiungeva che essa non avrebbe mancato, ad ogni successivo incontro, di rilevarne i progressi, ma anche di segnalarne le deficienze. E, dopo aver menzionato i passi in avanti compiuti dalle legislazioni europee nell'effettivo rispetto di tale libertà, elencava alcune preoccupanti zone d'ombra:

«Je pense, entre autres, aux communautés catholiques qui n'ont pas de lieux de culte et auxquelles n'ont même pas été restituées les églises qui hier leurs avaient été confiées. Le Saint-Siège dialogue, par exemple, avec les autorités russes, avec l'espoir d'aboutir, en vue de la restitution de deux églises à Moscou où, pour le moment, des milliers de catholiques n'ont qu'un seul lieu de culte à leur disposition: l'église nationale française. De même, les croyants n'ont pas partout un accès facile et suffisant aux mass média, tant à l'Ouest qu'à l'Est de notre continent. La tâche des Eglises dans la transmission de la foi aux nouvelles générations, je pense à l'enseignement de la religion, est souvent rendue difficile, par des dispositions pratiques qui ne considèrent que certains aspects, certes valables, mais partiels, de la vie sociale; et là aussi tant à l'Est qu'à l'Ouest. Ailleurs, des normes législatives concernant les minorités et l'usage de leur langue propre limitent la célébration du culte pour ces communautés de fidèles, sans pour cela transformer les assemblées liturgiques en facteurs de division ou instruments d'un nationalisme militant. Pour sa part, l'Eglise catholique est d'avis que les minorités présentes de manière stable ou provisoire, comme le cas des immigrés, à s'insérer dans le contexte social majoritaire du pays qui les accueille, sans oublier leur identité propre. Pour un catholique, en tout cas, diversité signifie, avant tout, richesse à partager. Sans la liberté religieuse pleinement et effectivement assurée, il ne saurait y avoir de véritable démocratie en Europe»⁽⁷⁶⁾.

Particolarmente sensibile all'esigenza, da parte delle nuove Repubbliche, di recuperare la loro identità attraverso un proprio cammino democratico, Giovanni Paolo II — rivolgendosi al mondo della cultura a Maribor, Slovenia, nel maggio 1996 — esplicitò anche un

(76) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 marzo 1992.

altro importante fattore costruttivo della libertà di religione, quello della salvaguardia dell'identità di un popolo:

« Rispettare e conservare la fede ricevuta 1250 anni fa, riconoscere alla Chiesa il posto che le spetta nella vita pubblica, senza privarla dei mezzi necessari per lo svolgimento della sua missione, non è solo un'esigenza di giustizia in uno Stato di diritto, ma anche una delle condizioni per la salvaguardia della nostra stessa identità »⁽⁷⁷⁾.

Nel 1995, in seno all'OSCE, il Rappresentante della Santa Sede affermava:

« Les gouvernements ont un devoir spécial à faciliter la liberté de religion et le juste respect mutuel entre les diverses confessions: cet équilibre est essentiel pour une société pacifique où tous s'acceptent et veulent vivre ensemble. Dans une telle perspective, il apparait important que les minorités, y compris les minorités religieuses, soient acceptées et libres de se manifester »⁽⁷⁸⁾.

Contemporaneamente, la Missione della Santa Sede presso il Consiglio d'Europa si adoperava perché nella Convenzione-quadro sulla protezione delle minoranze nazionali venisse inserito l'importante art. 8:

« Le Parti si impegnano a riconoscere ad ogni persona appartenente ad una minoranza nazionale il diritto di manifestare la propria religione o le proprie convinzioni, nonché il diritto di creare istituzioni religiose, organizzazioni e associazioni »⁽⁷⁹⁾.

L'ultima decade di questo secolo che sta volgendo al termine ha registrato, tra l'altro, una rapida, capillare e talora anche aggressiva proliferazione di cosiddetti nuovi movimenti religiosi e sette. Alcune hanno posto e mantengono tutt'ora serie sfide all'integrità delle persone, dei nuclei familiari e talora anche all'ordine pubblico. Il fenomeno non

⁽⁷⁷⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 20-21 maggio 1996.

⁽⁷⁸⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 settembre 1995.

⁽⁷⁹⁾ *Convenzione per la protezione delle minoranze nazionali*, in « *Aggiornamenti Sociali* », XLVI, 3/1995, 227-238.

ha interpellato solo le Chiese e le grandi religioni, ma anche gli Stati, soprattutto quando confrontati con abusi ed infrazioni da parte di organizzazioni che operano al riparo della libertà religiosa. Alcuni Stati hanno adottato leggi speciali, che, per forza di cose, in casi del genere sono restrittive e tendono ad accomunare le religioni nella soggezione a tali norme, senza poter o voler operare adeguate distinzioni.

Di fronte ai progetti di legislazione intesa a far fronte al fenomeno, nel 1993, il Rappresentante della Santa Sede presso l'OSCE, nell'ambito di una riunione di Alti Funzionari osservava che:

«Les lois sur la liberté de religion ne doivent pas avoir pour postulat d'être des lois restrictives, mais au contraire de faciliter la vie du citoyen dans l'expression de sa foi et dans l'usage collectif de la liberté de religion. Ces mêmes lois ne doivent pas chercher à créer des contrôles préventifs de la part des autorités civiles»⁽⁸⁰⁾.

Nel Comitato direttore del Consiglio d'Europa per le questioni giuridiche, chiamato a dare un parere sull'iniziativa legislativa circa le sette e i nuovi movimenti religiosi, promossa dall'Assemblea Parlamentare dello stesso Organismo europeo, la Santa Sede si esprime piuttosto in favore del ricorso agli strumenti giuridici del diritto costituzionale e penale per i casi in cui si debbano assumere misure preventive o repressive di atti illeciti o delittuosi commessi sotto la protezione del principio della libertà di religione⁽⁸¹⁾.

Nei Paesi dell'Europa occidentale, il Santo Padre ed i suoi Collaboratori osservano a più riprese che la libertà di religione è fondamentalmente sancita con una adeguata legislazione⁽⁸²⁾. Tuttavia, viene rilevato con crescente preoccupazione l'affermarsi, a livello governativo e legislativo, di tendenze liberali inclini a considerare la religione una « questione privata » che va emarginata sia dalla vita pub-

⁽⁸⁰⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 3 ottobre 1993.

⁽⁸¹⁾ Cfr. Avis du CDCJ (Conseil de l'Europe) sur la recommandation 1178(1992) de l'Assemblée sur les sectes et les nouveaux mouvements religieux, 4 décembre 1992.

⁽⁸²⁾ Tra i numerosi interventi al riguardo, si possono utilmente consultare: Discorso in chiusura dell'incontro dei Vescovi tedeschi con la Curia romana, in *L'Osservatore Romano*, 16 gennaio 1990; Discorso al Corpo Diplomatico accreditato a Madrid, in *L'Osservatore Romano*, 18 giugno 1993; Risposta di Papa Giovanni Paolo II al Presidente Chirac all'aeroporto di Tours, in *L'Osservatore Romano*, 19 settembre 1996; Discorso all'Ambasciatore d'Italia, in *L'Osservatore Romano*, 5 settembre 1997.

blica, sia dalla cultura⁽⁸³⁾. Il Santo Padre è tornato costantemente sull'argomento in occasione dei discorsi al Corpo diplomatico, ogni inizio d'anno. Nel 1992 lamentava:

«Constatiamo persino in paesi dalla radicata tradizione cristiana, che le Chiese non trovano sempre aiuto e comprensione per i loro progetti e le loro realizzazioni. La scuola cattolica, per esempio, è talvolta più tollerata che considerata quale controparte nel progetto educativo nazionale. Chi potrebbe, ciononostante, negare il servizio che essa rende alla società, non fosse che per il suo contributo alla formazione della coscienza? Nelle scuole governative, l'insegnamento religioso viene troppo spesso emarginato. Se l'informazione è al tempo stesso un diritto, un dovere e un bene, dobbiamo senza dubbio congratularci per l'importanza e prestazioni dei mezzi di comunicazione sociale. Essi sono un fattore spesso decisivo nella maturità personale e sociale dell'uomo. Tuttavia, non è raro e questo è certamente riprovevole, che l'informazione religiosa venga ridotta al folklore o che la religione e le sue più nobili espressioni siano messe in ridicolo. Chi, oggi, potrebbe pensare all'Europa senza i cristiani? Sarebbe come privarla di una delle sue dimensioni portanti, come impoverire la sua memoria e dimenticare il ruolo determinante svolto dai cristiani nei cambiamenti sopraggiunti nel Centro e nell'Est dell'Europa nel 1989 e nel 1990»⁽⁸⁴⁾.

L'anno seguente, rilevando che «una società senza valori diventa rapidamente ostile all'uomo», ribadiva la disponibilità della Chiesa:

«a collaborare ad un autentico sviluppo morale delle società attraverso la testimonianza della sua fede, e a contribuire con la sua riflessione ed il concorso delle sue opere. Occorre

⁽⁸³⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 25 ottobre 1996. Il tema ha fatto l'oggetto di un simposio accuratamente preparato e condotto dal Consiglio delle Conferenze episcopali europee nel 1996. Gli Atti sono pubblicati in «Religione: fatto privato e realtà pubblica. La Chiesa nella società pluralista», a cura di Aldo Giordano, EDB, Bologna 1997. Si veda, in particolare, il cap. 8, *Un pellegrinaggio per l'Europa: le esperienze delle Chiese in alcune nazioni europee*, 157-188.

⁽⁸⁴⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 12 gennaio 1992.

inoltre che le venga lasciato un posto nel dialogo pubblico: a volte si ha l'impressione di una volontà, da parte di alcuni, di relegare la religione nella sfera del privato, con il pretesto che le convinzioni e le norme di comportamento dei credenti sarebbero sinonimo di regressione o di un attentato alla libertà. La Chiesa cattolica, presente all'interno di ogni nazione della terra, e la Santa Sede, membro della comunità internazionale, non desiderano assolutamente imporre giudizi o precetti, ma solo offrire la testimonianza della loro concezione dell'uomo e della storia che sanno provenire da una Rivelazione divina. La società non può fare a meno di questo apporto originale senza impoverirsi e ledere il diritto di pensiero e di espressione di gran parte dei cittadini»⁽⁸⁵⁾.

A mo' d'esempio prendiamo le situazioni in Italia, Germania e Francia.

Accogliendo l'attuale Ambasciatore d'Italia, il 4 settembre 1997, Giovanni Paolo II rivendicava, come aveva fatto a varie riprese in altre occasioni, il trattamento della scuola privata cattolica nel quadro del rispetto del diritto e della libertà di religione⁽⁸⁶⁾.

In occasione dell'ultimo viaggio apostolico in Germania, il Papa riassume il dibattito, sorto e non ancora sopito, attorno al crocifisso nelle scuole, con la scultorea affermazione, «il diritto di libertà religiosa non è diritto ad impedire la religione»:

«La scuola è un'organizzazione non solo dello Stato ma della società. Nell'ambito scolastico, lo Stato ha una funzione di servizio ed ordinatrice, e la volontà dei genitori è da rispettarsi in maniera decisiva. Ciò che nella scuola è ricettivo in materia di valori, simboli, visione della vita, ciò che viene insegnato, è oggetto della decisione dei genitori e dei responsabili scolastici. Il diritto di libertà religiosa non è diritto ad impedire la religione»⁽⁸⁷⁾.

In Francia, dove la laicità è un dettato costituzionale, nel saluto al Presidente Chirac, a Tours, il 15 settembre 1996, Giovanni Paolo II affermò:

⁽⁸⁵⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 17 gennaio 1993.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 5 settembre 1997.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 26 giugno 1996.

«L'impegno nella società civile è per i cattolici un atteggiamento di speranza, una messa in pratica della loro fede personale, un servizio dell'uomo e una partecipazione alla comunione fraterna fra le persone, il cui fondamento è l'amore. Essi dunque prendono naturalmente parte alla vita pubblica ed esercitano la loro legittima responsabilità di cittadini promuovendo la libertà politica, favorendo la pace e aiutando ognuno a condurre "una vita veramente umana", come diceva il filosofo francese Jacques Maritain (*L'homme et l'Etat*, p. 57). Fedeli al Vangelo e all'esempio di Cristo, i cristiani sono, accanto ai loro connazionali, collaboratori a tempo pieno nella vita cittadina, cercando di agire con discrezione e generosità. La carità, la giustizia e il senso dell'altro sono la fonte ispiratrice e l'energia vivificante del loro impegno. Ecco perché la Chiesa si sente investita di una missione spirituale che le conferisce il dovere di ricordare, fra le altre cose, i valori che fondano la vita sociale, la vocazione dell'uomo e il carattere trascendente della persona umana, della quale è importante, in ogni circostanza, riconoscere la dignità. Essa invita anche tutti i cittadini a edificare insieme una società accogliente, lasciando a ognuno la libertà di scegliere i mezzi più appropriati per parteciparvi, nel rispetto del bene comune»⁽⁸⁸⁾.

Altri riconoscimenti o precisi punti deboli nella legislazione e nel rispetto della libertà religiosa, sono stati segnalati dallo stesso Pontefice a Rappresentanti diplomatici ed Autorità governative.

Al primo Ambasciatore della Slovacchia, Giovanni Paolo II affermava con soddisfazione:

«Anche per quanto riguarda le relazioni tra lo Stato slovacco e la Chiesa questo è un periodo carico di promesse e di sviluppi. Dal gennaio 1993 fino ad oggi, le disposizioni delle autorità della Repubblica riguardanti la Chiesa sono da valutare con favore. Sono state emanate importanti norme tese a ristabilire un regime di equità e di piena legalità. Penso, per esempio, alle leggi relative alla restituzione

⁽⁸⁸⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 16 settembre 1996.

dei beni ecclesiastici confiscati, all'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, e ad altre ancora»⁽⁸⁹⁾.

All'Ambasciatore della Romania, nel 1993, fece presente:

«Vous avez bien voulu faire allusion, Monsieur l'Ambassadeur, aux nouvelles dispositions prises dans votre pays quant à la liberté religieuse et à la réparation des injustices commises depuis 1949; le Saint-Siège apprécie les gestes qui ont été faits par votre Gouvernement. Il espère que d'autres problèmes non résolus trouveront une solution satisfaisante, fruit d'un dialogue persévérant et constructif entre les parties concernées. La majorité des chrétiens en Roumanie appartiennent à l'Eglise orthodoxe roumaine. Les catholiques, qu'ils soient de rite roumaine-byzantin ou de rite latin, bien que de différentes nationalités, notamment hongroise, souhaitent, comme par le passé, participer activement à la vie sociale, au développement sanitaire, à l'enseignement de la jeunesse qui est l'avenir de la nation, grâce à la reconnaissance bienveillante que leur réservent les autorités»⁽⁹⁰⁾.

Ed al successore, nel 1997, ricordava che solo una maturazione della sensibilità e dell'organizzazione democratica del Paese può dare garanzie per una adeguata applicazione della libertà di religione:

«En Roumanie, même si les orthodoxes sont majoritaires, les catholiques constituent une communauté vivante. Ils ont le souci de se mettre au service de leurs frères, par leurs engagements dans tous les domaines de la vie sociale. En particulier, par leurs réseaux caritatifs, signes de l'amour que le Christ a manifesté aux hommes de son temps, les communautés catholiques ont à coeur de venir en aide aux plus démunis, sans distinction de culture ou de religion. Elles n'ont ainsi d'autre désir que de soulager la misère et, en même temps, de contribuer à la solidarité et à l'entraide fraternelles entre tous les habitants du pays, qui favorisent l'unité nationale. D'autre part, les différentes entités catholiques locales s'attachent à former intellectuellement, morale-

⁽⁸⁹⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 4-5 luglio 1994.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 9 giugno 1993.

ment et spirituellement les jeunes Roumains, pour qu'ils soient demain des acteurs et des partenaires dans la vie publique, respectueux de leur patrie, et qu'ils donnent un sens à leur vie personnelle et communautaire. Pour remplir cette tâche d'utilité publique, selon les principes énoncés par le Concile oecuménique Vatican II, l'Eglise a besoin que se développe une pratique authentique de la liberté religieuse, une véritable vie démocratique offrant à tous les mêmes possibilités d'initiatives et les mêmes chances, ainsi que la liberté d'action de ses ministres du culte. Car, la liberté de l'Eglise est un principe fondamental dans les relations de l'Eglise avec les Pouvoirs publics et tout l'ordre civil. En particulier, vu sa longue expérience de l'enseignement scolaire et universitaire, il importe que l'Eglise puisse maintenir et développer les propositions éducatives qui sont les siennes auprès de la jeunesse de Roumanie et offrir aux enfants et aux adolescents catholiques l'enseignement catéchétique auquel ils ont droit, comme leurs compatriotes des autres confessions religieuses. Dans cet esprit, je souhaite vivement que soient levés les obstacles à la restitution des biens nécessaires à la liberté de culte et de religion, biens qui appartenaient à l'Eglise catholique avant 1948 et qui lui furent pris injustement. Dans un avenir proche, grâce à la poursuite d'un dialogue constructif avec les Autorités civiles, j'ai confiance que les communautés catholiques pourront percevoir des signes concrets et positifs dans ce sens»⁽⁹¹⁾.

Ufficialmente i 110.000 cattolici della Grecia godono di libertà di religione, garantita dalla Costituzione. Tuttavia, la Chiesa cattolica non è ancora provvista di personalità giuridica; secondo il Codice Penale sono appena «tollerati» i culti «stranieri» — cioè, diversi dalla confessione ortodossa —; esiste l'obbligo di indicare l'appartenenza religiosa sulla carta d'identità: misura ritenuta discriminatoria nei confronti dei non-ortodossi. L'Arcivescovo di Atene nella lettera pastorale di Quaresima del 1995 lamentava l'orchestrazione di una campagna diffamatoria, perdurante ormai da qualche anno, nei confronti della Chiesa cattolica e del suo capo spirituale, il Papa⁽⁹²⁾.

⁽⁹¹⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27-28 ottobre 1997.

⁽⁹²⁾ Cfr. *La situation difficile de l'Eglise Catholique en Grèce*, in «La Documen-

In Turchia, la Chiesa cattolica non ha ancora trovato il riconoscimento della personalità giuridica nell'ordinamento civile. In particolare, le comunità cattoliche, per quanto esigue e sprovviste di mezzi adeguati, desiderano mettersi al servizio dell'intera società. Allo scopo, occorre ancora superare tanti ostacoli che si frappongono alla piena attuazione dei loro diritti e libertà di religione. Alla presentazione delle Credenziali dell'Ambasciatore turco, nel 1995, Giovanni Paolo II osservò:

« Vous savez l'attachement de l'Eglise catholique à la liberté de la foi et de la pratique religieuse qui (...) est un droit non seulement pour les individus mais aussi pour les personnes lorsqu'elles agissent ensemble. Cette liberté fondamentale est pour tous les croyants une école d'humanité et de fraternité. Les catholiques de votre pays, bien que peu nombreux, ont le souci de s'engager pleinement dans la vie sociale, dans la construction nationale et dans le dialogue islamo-chrétien. Comme leurs frères musulmans, les catholiques de Turquie puisent leur dynamisme dans leur pratique religieuse spécifique, nécessaire à leur foi, au sein de communautés vivantes qui se réunissent régulièrement autour de leurs pasteurs. Il est souhaitable que l'on continue à oeuvrer pour la recherche d'une reconnaissance juridique toujours plus adéquate, dans le respect de la liberté religieuse et de la mission spécifique de l'Eglise catholique »⁽⁹³⁾.

tation Catholique», 7 mai 1995, n. 2115, 448-449. Allo stesso tempo, i Vescovi greci indirizzavano alle Autorità governative un Memorandum — cfr. *ibidem*, 449-452 —. Il testo rilevava che la legislazione nazionale in materia religiosa disattende in più punti il principio inviolabile della libertà di religione e di culto, con l'intento di proteggere la Chiesa ortodossa, considerata religione dominante, da ogni pericolo di proselitismo. Seguivano undici precisi rilievi accompagnati da altrettanti suggerimenti per una piena applicazione della libertà di religione: riconoscimento della personalità giuridica della Chiesa cattolica; erezione di chiese ed oratori esente dall'autorizzazione del Metropolita ortodosso; legalizzazione della fondazione di conventi e monasteri; libertà di istituzione di centri di istruzione e di formazione ecclesiastica, libertà di insegnamento della religione cattolica agli studenti cattolici nella scuola pubblica, libertà di istituire scuole cattoliche, agenzie caritative; libertà ai coniugi di matrimoni misti di educare i figli anche nella religione cattolica, libertà per gli ecclesiastici di rito bizantino di indossare l'abito proprio; soppressione dal Codice Penale del concetto di religioni tollerate; liberalizzazione del permesso di soggiorno e di lavoro per ecclesiastici e religiosi stranieri.

⁽⁹³⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 26-17 giugno 1995.

Due anni più tardi, in occasione della presentazione delle Credenziali del nuovo Ambasciatore di Turchia, il Papa ribadì:

«La liberté religieuse, qui inclut la liberté de culte et celle d'éduquer les générations futures dans la foi, est d'une importance fondamentale pour l'harmonie civique. C'est une condition pour que les groupes religieux minoritaires se considèrent comme des citoyens de plein droit de l'État et cela les encourage à prendre pleinement part au développement de la nation. Les membres de l'Église Catholique dans votre pays, bien que peu nombreux, sont fiers de leur héritage national et prennent très à coeur le bien de leur patrie»⁽⁹⁴⁾.

Ad un anno dalla transizione democratica, i Vescovi dell'Albania illustravano, in un appello alle Autorità, le iniziative della Chiesa cattolica in favore della società albanese, rese, però, precarie dalla mancanza di una adeguata legislazione in materia di libertà di religione, se non da veri casi di discriminazione nei confronti dei cattolici, soprattutto in alcune città⁽⁹⁵⁾. Al primo Ambasciatore d'Albania presso la Santa Sede, Giovanni Paolo II diceva:

«Il nuovo clima instaurato nella Repubblica albanese dopo la fine della tragica dittatura comunista ha permesso alla Chiesa Cattolica di avviare una significativa opera di evangelizzazione e di promozione umana, attraverso la riapertura delle Chiese, l'istituzione di nuovi centri pastorali, la fondazione di scuole e di dispensari, ed una rete di servizi promossi dalla Caritas. Perché tale azione a favore del Popolo albanese possa continuare ed incrementarsi auspico che, con il consenso di tutte le forze politiche, si giunga a redigere una nuova Costituzione ed una legislazione adeguata, nella quale sia offerta una base giuridica solida alle libertà umane fondamentali, tra le quali quella religiosa. È, altresì, noto il clima di tolleranza che da sempre caratterizza la convivenza nell'unico Popolo albanese di cittadini di fede diversa. Tale clima affonda le radici in una lunga consuetudine di rispetto reciproco tra i musulmani, gli ortodossi e i catto-

⁽⁹⁴⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 7 dicembre 1997.

⁽⁹⁵⁾ Cfr. *La mission de l'Église Catholique rencontre des sérieux obstacles*, in «La Documentation Catholique», 2 janvier 1994, n. 2085, 45-46.

lici, che costituiscono le tre religioni storiche dell'Albania. Possa questa preziosa eredità, gelosamente custodita, rappresentare una premessa importante per la ricostruzione materiale e spirituale dell'Albania»⁽⁹⁶⁾.

La legge che regola la presenza e l'attività delle confessioni e associazioni religiose in Russia, approvata dalla Duma il 19 settembre 1997, conteneva, nella sua prima versione cui il Presidente Elstin appose il veto, una serie di aspetti che disattendevano il pieno rispetto della libertà di religione, soprattutto nei confronti delle confessioni cristiane diverse da quella ortodossa e delle altre grandi religioni. Appena conosciuto il primo testo, anche Papa Giovanni Paolo II intervenne con una lettera al Presidente della Russia, chiedendogli di non firmarla, giacché essa non era rispettosa dei principi del diritto internazionale, affidava allo Stato la legislazione del funzionamento delle istituzioni religiose e non rendeva giustizia alla Chiesa cattolica laddove la escludeva dal gruppo di confessioni e religioni facenti parte del patrimonio del popolo russo⁽⁹⁷⁾.

* * *

Il tempo assegnato a questo intervento non mi consente di completare la presentazione con due altri capitoli che rivestono particolare importanza per le relazioni tra la Santa Sede e gli Stati europei nell'ultima decade del secolo. Si tratta della partecipazione al dibattito etico ed alla trascrizione giuridica dei valori, nonché della formazione della società umana, mediante la dottrina sociale.

L'espansione dei diritti, la proceduralizzazione del bene comune e la sensibilità per la democrazia, portata talvolta agli estremi, hanno innescato un processo di ripensamento dei valori etici tradizionali. In una società che sempre più fa prevalere la competizione democratica e la forza del numero dei voti anche in tema di diritti inalienabili, la Santa Sede continua, particolarmente nell'ambito internazionale, a far riferimento all'idea di una legge naturale accessibile a tutti.

Di fronte ai limiti degli attuali modelli di società nel comporre libertà politica, uguaglianza sociale e solidarietà, la dottrina della

⁽⁹⁶⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 23 aprile 1993.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. JUAN GARCIA PEREZ, S.J., *La legge russa sulla religione*, «La Civiltà Cattolica» 1998, I, 293-299.

Chiesa nutre fiducia nella possibilità di affrontare creativamente le nuove sfide. Sui grandi temi sociali, come famiglia, scuola, bioetica, stato sociale, impiego, immigrazione, in non pochi Paesi europei la Chiesa locale motiva per molti il dibattito e la Santa Sede, a livello per lo più internazionale, si pone come istanza rilevante, con un discorso preciso e insistente.

Anche in questo campo, essa continua ad offrire il proprio contributo alla costruzione dell'Europa, rivitalizzando le imprescindibili componenti cristiane del Continente.

Pagina bianca

ATTILIO NICORA

LA COMMISSIONE DEGLI EPISCOPATI DELLA COMUNITÀ EUROPEA

1. Inquadramento dottrinale e normativo dell'istituto. — 2. Le Riunioni europee di Conferenze episcopali. — 3. La natura giuridica della COMECE. — 4. La competenza pastorale della Commissione. — 5. Le relazioni caratteristiche della Commissione. — *a)* Relazioni della COMECE con la CCEE. — *b)* Relazione della COMECE con la Santa Sede. — *c)* Relazioni ecumeniche della COMECE. — 6. Il problema della rappresentatività della Commissione.

1. *Inquadramento dottrinale e normativo dell'istituto.*

La Commissione degli Episcopati della Comunità Europea trova la propria radice e il proprio corretto quadro di riferimento nel decreto del Concilio Vaticano II «*Christus Dominus*» sull'ufficio pastorale dei Vescovi. Il capo terzo di quel decreto tratta «*De episcopis in commune plurium Ecclesiarum bonum cooperantibus*», indicando nei sinodi, nei concili e nelle conferenze dei vescovi le forme principali di tale collaborazione.

L'attenzione precipua del Concilio Ecumenico si porta, come è noto, sulle conferenze dei Vescovi. Ai nostri fini interessa rilevare che la dimensione ordinaria di riferimento della Conferenza dei Vescovi è quella nazionale: essa infatti comprende «i sacri Pastori di ciascuna nazione o territorio», i quali «esercitano congiuntamente il loro mandato pastorale per l'incremento del bene, che la Chiesa offre agli uomini»⁽¹⁾.

(1) Il criterio è stato poi ribadito dal can. 448 § 1 CIC: soltanto «ove particolari circostanze lo richiedano, i Vescovi di pi nazioni, con l'approvazione della Sede Apostolica, possono costituire un'unica Conferenza» (*Christus Dominus*, 38, 5, primo capoverso; cf. can. 448 § 2 CIC). «Le Conferenze Episcopali di regola sono nazionali, com-

Tuttavia lo stesso Concilio non manca di formulare una precisa direttiva, che apre a un più vasto orizzonte: « Si favoriscano le relazioni tra le Conferenze Episcopali di diverse nazioni, per promuovere e custodire un bene maggiore »⁽²⁾. Con questo indirizzo il Concilio rilevava e incoraggiava un orientamento che era andato sempre più emergendo in connessione con il fenomeno, così caratteristico dell'epoca contemporanea, della mobilità e della mondializzazione: anche la dimensione pastorale di parecchi rilevanti problemi dell'umanità del nostro tempo richiede ormai di essere affrontata tenendo conto delle specifiche aree di aggregazione sociale, culturale e politica entro le quali le singole Conferenze episcopali nazionali si trovano a operare⁽³⁾.

Prescindendo dall'analisi delle successive puntualizzazioni dell'indirizzo conciliare in sede di normativa di attuazione⁽⁴⁾, è da sottolineare che la disposizione del decreto « Christus Dominus » è stata riproposta praticamente alla lettera dal can. 459 del *codex iuris canonici* promulgato nel 1983⁽⁵⁾. Il primo paragrafo della norma recita: « Foveantur relationes inter Episcoporum conferentias, praesertim viciniores, ad maius bonum promovendum ac tuendum ». L'innovazione ri-

prendono cioè i Vescovi di una sola nazione, perché i legami di cultura, di tradizioni e storia comune, nonché l'intreccio di rapporti sociali tra i cittadini di una stessa nazione richiedono una collaborazione tra i membri dell'episcopato di quel territorio molto più assidua di quanto possano reclamarla le circostanze ecclesiali di un altro genere di territorio » (*motu proprio Apostolos Suos* n. 16, del 21 maggio 1998, AAS 90 (1998) 641-658).

(2) Cf. *Christus Dominus* 38, 5, secondo capoverso. Si è soliti menzionare come precedente di questo tipo di riunioni la struttura del CELAM, auspicato dalla Prima Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano di Rio de Janeiro (25 luglio-4 agosto 1955), e approvato dal Papa Pio XII il 2 novembre dello stesso anno. Per gli statuti del CELAM, vedi I.C. IBÁN, *Gli statuti delle Conferenze episcopali II, America*, Padova, 1989, pp. 289-307.

(3) Per l'iniziale dibattito dottrinale in argomento, vedi F. KLOSTERMANN, *Le Conferenze episcopali soprannazionali*, in « Concilium » (it.) 8, 1968, pp. 122-128; A. MONTERO - L. DE ECHEVARRIA, *Relaciones entre las distintas Conferencias episcopales*, in « Las Conferencias episcopales hoy », Salamanca, 1977, pp. 185-221.

(4) Cf. in specie *motu proprio Ecclesiae Sanctae* I, n. 41 § 5, nonché III, n. 18, del 6 agosto 1996, AAS 58 (1966) 757-787; *Synodus extraordinaria Episcoporum* (1969), *Relatio Nunc Nobis de arctiore coniunctione inter ipsas Episcoporum Conferentias*, die 27 octobris 1969 probata, *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1969.

(5) In argomento, vedi G. Feliciani, *Commento al can. 459 in ComEx II/1*, 2ª ed. Pamplona, 1997, pp. 983-985; F. Petroncelli Hubler, *Relazioni tra conferenze episcopali e dimensione internazionale (Note in margine al can. 459 c.j.c.)*, in « Il diritto ecclesiastico », 1985, vol. 1-2, in specie pp. 120-131.

spetto al testo conciliare a parte la variante lessicale da «*Conferentias Episcopales*» a «*Episcoporum conferentias*», consiste unicamente nella sostituzione del riferimento generico alla «*diversae nationes*» con quello più preciso alle nazioni «*praesertim viciniores*»⁽⁶⁾.

Il secondo paragrafo del can. 459 riprende invece una specificazione, che era apparsa a cominciare dal *motu proprio Ecclesiae Sanctae* I, 41, § 4 ma con riferimento, di per sé, alle Conferenze di Vescovi appartenenti a più nazioni: «*Quoties vero actiones aut rationes a conferentiis ineuntur formam internationalem praeseferentes, Apostolica Sedes audiatur oportet*». La disposizione fa comprendere che esiste in proposito qualche delicato problema, sul quale ritorneremo.

La normativa rapidamente richiamata appare nient'affatto astratta o meramente eventuale. In realtà, in questi ultimi decenni il fenomeno della collaborazione organica tra Conferenze Episcopali è andato sviluppandosi, fino a offrire, ad oggi, un quadro molto articolato e interessante. Stando ai dati indicati dall'Annuario Pontificio 1999, si contano attualmente⁽⁷⁾: otto organismi nel continente africano⁽⁸⁾; la Federazione delle Conferenze Episcopali asiatiche; la Federazione delle Conferenze dei Vescovi Cattolici dell'Oceania; il Consejo Episcopal Latino-Americano (CELAM); il Secretariado Episcopal de America Central y Panama (SEDAC), e due organismi per l'Europa: il Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE) e la Commissio Episcopatum Communitatis Europaeae (COMECE).

2. *Le Riunioni europee di Conferenze episcopali.*

Fermiamo la nostra attenzione sui due organismi europei che abbiamo menzionato per ultimo. Di più antica istituzione è il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE): nato nel 1971,

⁽⁶⁾ Cf. *Communicationes*, 12 (1980), p. 271.

⁽⁷⁾ Cf. *Annuario Pontificio*, 1999, pp. 1113-1116.

⁽⁸⁾ Association des Conférences Episcopales de l'Afrique Centrale (A.C.E.A.C.), Association des Conférences Episcopales de la Région de l'Afrique Centrale (A.C.E.-R.A.C.), Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (S.E.C.A.M.), Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa (I.M.B.S.A.), Southern African Catholic Bishops' Conference (S.A.C.B.C.), Conférences Episcopales de l'Afrique de l'Ouest Francophone (C.E.R.A.O.), Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa (A.E.C.A.W.A.), Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (A.M.E.C.E.A.).

esso ricevette le prime «Normae directivae» nel 1977; ha avuto poi un nuovo statuto il 2 dicembre 1995. Il Consiglio è composto da tutte le Conferenze Episcopali presenti in Europa, rappresentate *ex iure* dal loro Presidente, che gode di voto deliberativo; le Conferenze Episcopali hanno tuttavia diritto di inviare alle Assemblee un secondo Vescovo, con voto solamente consultivo⁽⁹⁾. L'Assemblea plenaria può equiparare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali i Vescovi rappresentanti dell'Episcopato delle regioni in cui non è stata costituita una Conferenza Episcopale⁽¹⁰⁾.

La Segreteria generale del «Consilium» delle conferenze europee ha sede a San Gallo, in Svizzera. Il Consiglio persegue come finalità specifica «la pratica di una più stretta comunicazione e cooperazione tra i Vescovi e le Conferenze Episcopali europee, nel rispetto della funzione e delle competenze proprie di ciascuno, per promuovere e ispirare la nuova evangelizzazione in ambito europeo»⁽¹¹⁾; esso comprende attualmente 34 Conferenze Episcopali⁽¹²⁾.

La Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE), invece, è sorta ufficialmente il 3 marzo 1980. Di pari data sono lo statuto e il regolamento, approvati «ad experimentum» per un triennio, ma poi non pi riveduti⁽¹³⁾. Essa è formata dai Vescovi delegati da ogni Episcopato dei Paesi della Comunità Europea ora:

⁽⁹⁾ «Al Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa appartengono quali membri tutte le Conferenze Episcopali presenti in Europa, rappresentate di diritto dal loro Presidente, che gode di voto deliberativo. Ogni Conferenza Episcopale ha diritto di inviare un secondo Vescovo alle Assemblee con voto solamente consultivo» (art. 3 § 1, Statuto CCEE, del 2 dicembre 1995, Notiziario C.E.I., 1996, pp. 211-216).

⁽¹⁰⁾ Cf. art. 3 § 3 Statuto CCEE.

⁽¹¹⁾ Cf. art. 1 Statuto CCEE.

⁽¹²⁾ La prima riunione di Presidenti di alcune Conferenze Episcopali europee si tenne nel mese di novembre del 1965, e ne seguirono altre in anni successivi, sino alla formale creazione del Consiglio, nel marzo del 1971, con l'approvazione delle prime norme direttive che definiscono il ruolo del «Consilium», unico organo stabile della CCEE (cf. *Annuario Pontificio*, 1999, pp. 1833-1834). I primi statuti della CCEE hanno come data di approvazione il 19 dicembre 1981 (vedi testo in R. ASTORRI, *Gli statuti delle Conferenze episcopali - I Europa*, Padova, 1987, pp. 212-214). Sull'origine e la configurazione della CCEE vedi G. FELICIANI, *Il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE)*, in «*Ius Canonicum*» 38, (1979), pp. 29-38. Il testo dello statuto del 1995 si può trovare, con una nota di commento di J. GONZALEZ-AYESTA, *La riforma degli statuti del Consiglio delle conferenze dei Vescovi d'Europa*, in «*Ius Ecclesiae*» 9, (1997), pp. 391-402.

⁽¹³⁾ Per lo Statuto e il Regolamento interno della COMECE, vedi Appendice I e II.

Unione Europea, ed ha per scopo di favorire, nello spirito della collegialità, un'unione e una cooperazione più stretta fra gli episcopati, e degli episcopati con la Santa Sede, nelle questioni pastorali riguardanti la Comunità europea⁽¹⁴⁾: svolge il suo compito «in assidua collaborazione con la Nunziatura Apostolica presso le Comunità Europee»⁽¹⁵⁾.

La sede della Segreteria della COMECE è a Bruxelles. I membri sono attualmente 14, cioè i delegati dell'episcopato della Francia, della Germania, dell'Italia, del Belgio, dei Paesi Bassi, dell'Inghilterra e Galles, della Scozia, dell'Irlanda, della Spagna, del Portogallo, dell'Austria, della Grecia, della Scandinavia, e l'Arcivescovo del Granducato del Lussemburgo.

Tuttavia, le formule giuridiche presenti nello statuto della COMECE non rendono del tutto ragione delle realtà soggiacenti. L'espressione «episcopati» risulta impropria per il Lussemburgo, che ha un solo Vescovo. Complessa è poi la situazione della Scandinavia: Danimarca, Svezia e Finlandia, che sono paesi membri dell'Unione Europea, hanno ciascuno una sola diocesi, e i loro Vescovi appartengono, insieme a quelli di Norvegia e Islanda, paesi non membri, alla Conferenza Episcopale della Scandinavia. C'è poi da ricordare che in un paese membro, il Regno Unito, vi sono due episcopati: quello di Inghilterra e Galles e quello di Scozia. Questa situazione variegata spiega perché, mentre i paesi membri dell'Unione sono attualmente quindici, i Vescovi membri della COMECE sono quattordici: due Vescovi rappresentano il Regno Unito, un solo Vescovo rappresenta Danimarca, Svezia e Finlandia.

Anche l'articolazione della sigla COMECE presenta una stranezza: nel testo dello statuto appare l'espressione «*Commissio Episcopatum Communitatis Europensis*», mentre nell'Annuario Pontificio ricorre la dizione: «*Commissio Episcopatum Communitatis Europaeae*». Se si considerano, infine, le traduzioni nelle tre principali lingue correnti in uso presso la COMECE, si rileva che solo in francese v'è corrispondenza letterale con la dizione latina («*Commission des Episcopats de la Communauté Européenne*»), mentre in tedesco e in inglese si introduce l'idea di "conferenza episcopale" (rispettivamente: «*Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft*» e «*Commission of the Bishop's Conferences of the European Community*»).

⁽¹⁴⁾ Cf. artt. 1, 3 Statuto CCEE.

⁽¹⁵⁾ *Annuario Pontificio*, 1999, p. 1835; cf. artt. 11, 14 Statuto COMECE.

3. *La natura giuridica della COMECE.*

Accenniamo ora ai problemi fondamentali che si pongono a proposito della Commissione degli Episcopati della Comunità Europea, tenendo presente che la riflessione sull'argomento è stata scarsamente sviluppata e che quindi la letteratura appare piuttosto scarna⁽¹⁶⁾.

Si tratta di un organismo di collegamento organico e di cooperazione pastorale non, propriamente, tra le « Conferenze Episcopali » ma tra gli « episcopati » dei Paesi dell'Unione Europea⁽¹⁷⁾. Come tale, non è dotato di potestà normativa, e non si colloca in posizione gerarchicamente sovraordinata rispetto a detti episcopati né alle Conferenze Episcopali in cui la gran parte di essi è strutturata. È una forma di esercizio congiunto della responsabilità collegiale dei Vescovi attraverso un loro rappresentante, che esprime la loro sollecitudine pastorale nei confronti delle questioni di crescente rilievo connesse con le competenze e l'attività dell'Unione Europea.

La Commissione agisce attraverso il dialogo e il consenso dei suoi membri, con un'organizzazione ristretta all'essenziale: un Presidente e due Vice Presidenti eletti dai membri, un Comitato esecutivo composto di quattro membri (il Presidente, i due Vice Presidenti, il

⁽¹⁶⁾ Il primo studio, che è rimasto fondamentale, è quello di G. FELICIANI, *I vescovi e l'Europa*, pubblicato nella rivista «Nuova antologia» anno 115° (1980), fasc. 2136 (ottobre-dicembre), pp. 91-97. Dello stesso autore si veda anche: *Le conferenze episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II*, in «Scritti in memoria di Pietro Gismondi», vol. I, Milano, 1987, pp. 678-679; IDEM, *Le Conferenze episcopali*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 9, 1996, pp. 415-416. Altri utili riferimenti in: R. ASTORRI, *Gli statuti delle Conferenze episcopali - I Europa*, Padova, 1987, pp. 49-52; F. PETRONCELLI HUBLER, *Relazioni tra conferenze episcopali e dimensione internazionale (Note in margine al can. 459 c.j.c.)*, cit.; IDEM, *Chiesa Cattolica e comunità internazionale. Riflessione sulle forme di presenza*, Napoli, 1989, pp. 217-218; I. FÜRER, *Las Conferencias Episcopales en sus relaciones reciprocas*, in AA.VV., *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Salamanca, 1988, pp. 198-194; J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997, pp. 511-512; IDEM, *Organismi episcopali a livello continentale, nazionale, regionale e provinciale*, in «Ius Ecclesiae» 10, (1998), pp. 553-556; N. TRÉANOR, *L'Eglise et l'Europe. La COMECE au service de l'Europe*, in «L'année canonique» 40, (1998), pp. 207-213.

⁽¹⁷⁾ Per altro è da rilevare che l'art. 19 dello statuto stabilisce che il finanziamento della COMECE «è assicurato dalle Conferenze Episcopali membri della COMECE» (il corsivo è nostro). Evidentemente la fondazione giuridica dello statuto risente di qualche incertezza e sconta quindi inevitabili incoerenze.

Segretario Generale), un Segretario Generale nominato dalla Commissione stessa previo accordo con la Santa Sede. Le decisioni della Commissione riguardanti questioni di fondo esigono la maggioranza dei due terzi dei membri presenti; la maggioranza è sufficiente per le questioni di procedura. Per la validità delle sessioni è in ogni caso necessaria la presenza di almeno due terzi dei componenti la Commissione. La Commissione, infine, si riunisce due volte l'anno, mentre il Comitato esecutivo è convocato due volte l'anno e ogni qualvolta il Presidente lo ritenga opportuno.

Le conclusioni, gli indirizzi, le proposte elaborati dalla Commissione sono offerti come contributo di ordine pastorale all'attenzione degli Episcopati o rivolti alle comunità cristiane e all'opinione pubblica come elementi di orientamento e di stimolo.

4. *La competenza pastorale della Commissione.*

Scopo della Commissione è quello di favorire nello spirito della collegialità la collaborazione tra gli episcopati nell'ambito delle questioni pastorali che interessano la Comunità Europea (ora Unione Europea) ⁽¹⁸⁾. Come segnala il recente *motu proprio Apostolos Suos*, «lo spirito collegiale che ispira la costituzione delle Conferenze Episcopali e ne guida l'attività, muove anche alla collaborazione tra le Conferenze di diverse nazioni, come è auspicato dal Concilio Vaticano II» ⁽¹⁹⁾. In tale contesto, l'art. 2 dello Statuto tiene a precisare che «la Commissione assicura *soltanto* i rapporti di rilievo pastorale con le Comunità Europee», mentre quelli che hanno rilievo di diritto pubblico internazionale sono direttamente garantiti dalla Santa Sede attraverso Nunziatura Apostolica presso l'Unione.

Non è difficile immaginare l'attualità e l'importanza delle questioni pastorali richiamate dallo Statuto. Esse possono raggrupparsi attorno a diversi settori:

a) ruolo delle confessioni religiose in rapporto al progressivo delinarsi delle istituzioni dell'Unione e alle linee culturali e politiche da queste perseguite;

b) temi relativi ai diritti umani e alla tutela e promozione della persona, considerata in se stessa e nelle sue relazioni fondamentali:

⁽¹⁸⁾ Cf. art. 3 Statuto COMECE.

⁽¹⁹⁾ Cf. *motu proprio Apostolos Suos*, cit. n. 5.

bioetica e sperimentazione scientifica, tutela dei diritti fondamentali, garanzie circa il trattamento dei dati personali, riconoscimento delle forme di convivenza diverse da quella propriamente familiare, ecc.;

c) questioni relative al pluralismo religioso e all'esercizio della libertà religiosa, con speciale riferimento all'Islam, alle religioni di origine orientale e ai cosiddetti nuovi movimenti religiosi, ivi compresa la difficile questione delle sette;

d) indirizzi circa la promozione della pace in Europa e nel mondo, la garanzia del diritto al lavoro, il trattamento degli immigrati e dei rifugiati politici, lo sviluppo dell'unione economica e monetaria, l'impostazione di una politica comune della difesa a servizio della prevenzione dei conflitti, ecc.;

e) i rapporti con gli altri Paesi europei, il progressivo allargamento dell'Unione e le relazioni di solidarietà promozionale verso i Paesi del terzo mondo.

Alla radice di tutte queste problematiche sta, in ogni caso, la questione principale e unificante, che potrebbe essere espressa con il titolo di una dichiarazione attualmente in preparazione: «Une vision pour l'Europe». Dopo la fase fondazionale dell'attuale Unione Europea, caratterizzata principalmente dalla tutela della pace fra i popoli europei e l'avvio della collaborazione/integrazione economica tra i paesi membri, dopo gli indubitabili sviluppi avvenuti nel campo delle politiche economiche, sociali, culturali, dopo la tappa quanto mai significativa della moneta unica e dell'istituzione della banca centrale europea, occorre aiutare l'Unione a dare un'anima, una motivazione, una prospettiva non semplicemente economico-mercantile all'ulteriore fase di sviluppo, che sarà anche fase di allargamento a diversi altri Paesi, specialmente dell'Europa dell'Est.

La Chiesa Cattolica e gli Episcopati hanno in questo un compito non secondario, e la Commissione dovrebbe stimolare attenzione e impegno in proposito.

5. *Le relazioni caratteristiche della Commissione.*

a) *Relazioni della COMECE con la CCEE.*

Vediamo anzitutto la relazione della Commissione con il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE). Nello statuto della COMECE è scritto lapidariamente: «La COMECE coopera

con il CCEE»⁽²⁰⁾. Le prime «Normae directivae» del CCEE non dicevano nulla circa la COMECE, perché anteriori alla nascita di questa. Il nuovo statuto del CCEE, invece, tratta espressamente dell'argomento, in forma un poco più articolata: sotto il titolo «Collaborazione speciale», l'attuale art. 5 dello Statuto CCEE si esprime così: «La collaborazione degli Episcopati delle nazioni dell'Unione europea, negli ambiti che riguardano la stessa Unione europea, viene demandata alla Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE), che deve esercitare le sue funzioni, nel rispetto della propria natura definita nello Statuto, in stretta comunione con il Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa e i suoi Organi».

In proposito è da rilevare, anzitutto, che con l'espressione «è demandata» si opera una sorta di riconferma della funzione istituzionale della COMECE, ma nello stesso tempo si instaura una relazione di tipo quasi originante tra il Consiglio e la Commissione, almeno nel senso che i compiti di questa sono ritenuti espressione specifica e parziale rispetto a una responsabilità più vasta, che è propria del Consiglio. Proprio per questa ragione la Commissione viene impegnata a svolgere le sue funzioni in «stretta comunione» con il Consiglio e gli organi di questo. Si deve però anche sottolineare che alla Commissione viene riconosciuta una «propria natura definita nello Statuto», sulla base dell'esistenza di «ambiti che riguardano la stessa Unione europea». In altre parole, nell'attuale stato di sviluppo delle istituzioni ecclesiali europee di collaborazione tra episcopati la COMECE non è concepita come un organo del CCEE, ma conserva la propria specificità e autonomia strutturale.

Saranno possibili ulteriori sviluppi, in una direzione di più stretta convergenza tra le due figure? Non è agevole fare pronostici. Certo è che, se l'indirizzo del c.d. allargamento dell'Unione, in special modo verso i Paesi dell'Est europeo, prenderà consistenza, si assisterà nel prossimo decennio a una progressiva «sovrapposizione» tra Paesi del continente e Paesi membri dell'Unione; a quel punto, anche la Chiesa dovrà tenerne conto, e non è da escludere che l'attuale Commissione si configuri piuttosto come organismo del Consiglio, funzionalmente orientato alla trattazione dei problemi pastorali connessi con la realtà di un'Unione cresciuta in estensione e, proba-

(20) Art. 8 Statuto COMECE.

bilmente, in competenze. Sembra, del resto, che uno sviluppo analogo sia già in atto nell'organizzazione delle strutture di collaborazione europea delle Chiese diverse dalla cattolica, anche se, forse, prevalentemente dettato da esigenze di snellimento organizzativo e di alleggerimento di oneri finanziari.

b) *Relazione della COMECE con la Santa Sede.*

Le relazioni che deve trattenere con la Santa Sede la Commissione degli Episcopati della Comunità Europea sono un aspetto particolarmente sottolineato nello statuto e nel regolamento della COMECE. Esso viene considerato sotto due profili:

— la comunione con la Santa Sede nello svolgimento della propria competenza di ordine esclusivamente pastorale⁽²¹⁾;

— la riserva al Nunzio Apostolico delle relazioni propriamente diplomatiche con le istituzioni europee⁽²²⁾; il Nunzio però, a sua volta, deve agire ai sensi del can. 365, § 2 CIC: «*In negotiis (...) expediendis, prout adiuncta suadeant, Legatus pontificius sententiam et consilium Episcoporum dicionis ecclesiasticae exquirere ne omitat, eosque de negotiorum cursu certiores faciat*».

La corretta configurazione dei compiti del Nunzio Apostolico presso le Comunità Europee e di quelli della COMECE fu questione delicata sin dall'inizio⁽²³⁾. Attualmente esiste un'esperienza consolidata di costruttivi rapporti, senza peraltro che si possa sottacere l'oggettiva delicatezza e complessità della materia: via via che cresce il rilievo politico degli organismi di Bruxelles e di Strasburgo taluni episcopati potrebbero essere indotti a intensificare contatti con questi, magari anche in chiave di perseguimento di interessi settoriali, creando difficoltà all'espressione di indirizzi unitari per la tutela e la promozione dei valori che stanno a cuore a tutta la Chiesa, ai quali deve istituzionalmente provvedere la Nunziatura Apostolica a nome della Santa Sede, con lo specifico rilievo internazionalistico di cui essa gode.

⁽²¹⁾ Cf. artt. 2, 3, 11, 14, 15, 20 Statuto COMECE.

⁽²²⁾ Cf. art. 2 Statuto COMECE.

⁽²³⁾ Si veda lo studio di G. FELICIANI, *I Vescovi e l'Europa*, cit., che rimanda a un preciso intervento svolto nel marzo 1980 del Nunzio Mons. I. Cardinale e a un autorevole articolo de «L'Osservatore Romano» del gennaio 1979.

c) *Relazioni ecumeniche della COMECE.*

Nello statuto esse non sono espressamente indicate, restando genericamente comprese nella facoltà della COMECE di promuovere contatti e scambi di informazione « con (...) altri organismi », prevista dall'art. 7 dello Statuto. Di fatto, la collaborazione si va realizzando con la Commission Oecumenique Européenne pour Eglise et Société (EECCS), collegata con la Conferenza delle Chiese Europee (KEK), che è l'analogo del CCEE.

6. *Il problema della rappresentatività della Commissione.*

L'effettiva rappresentatività della COMECE rispetto agli episcopati di cui è espressione è un valore da conquistare progressivamente, perché non è istituzionalmente assicurato come nel CCEE, dove membri *ex iure* sono i Presidenti delle Conferenze Episcopali⁽²⁴⁾. Ovviamente, nel caso della COMECE la situazione è molto diversa anche in relazione alla consistenza e alla collocazione degli Episcopati di riferimento: alcuni di questi sono composti da un numero relativamente ristretto di Vescovi e situati in aree socio-culturali da tempo sensibili alla dimensione europea comunitaria, altri invece o sono particolarmente numerosi, e quindi di più complessa gestione/animazione, oppure vivono situazioni di relativa marginalità/novità rispetto alla prospettiva unitaria del Continente.

Il rischio di questi organismi di collegamento e collaborazione è quello di rimanere in qualche modo soltanto nominalmente rappresentativi, senza riuscire a coinvolgere l'attenzione, l'interesse, l'impegno pastorale dei singoli Vescovi e delle loro Chiese: l'istituzione dell'organismo tranquillizza tutti, ma poi non rifluisce in via ordinaria e continuativa sull'attività dei singoli Episcopati, e i membri della Commissione diventano un gruppo di « esperti » invece che un'effettiva espressione della sollecitudine pastorale di tutti i loro confratelli nell'episcopato.

Ancora una volta il diritto e le istituzioni che esso produce rivelano il proprio limite intrinseco, senza peraltro perdere la loro utilità. Alla fine, si tratta di un problema di crescita di consapevolezza e di responsabilità comuni, per la quale anche la COMECE può offrire il suo utile servizio.

(24) Cf. art. 3 § 1 Statuto CCEE.

V'è anche un problema di effettiva rappresentatività esterna della Commissione. Lo si può considerare sotto un duplice profilo; anzitutto, rappresentatività verso le istituzioni dell'Unione: da questo punto di vista si presenta molto importante l'attività della Segreteria Generale, al cui responsabile spetta «rappresentare la COMECE e prendere i necessari contatti con le istanze della comunità Europea», in esecuzione delle istruzioni avute dal Comitato Esecutivo della Commissione.

Infine, il problema dell'effettiva rappresentanza esterna della Commissione si pone anche nei confronti della pubblica opinione e delle forze culturali, sociali, politiche dei Paesi dell'Unione. Solitamente la COMECE svolge questo compito attraverso dichiarazioni, messaggi, interventi, seminari di studio, ecc. ⁽²⁵⁾. Questo pone anche un delicato problema di linguaggio e, più a fondo, di modalità di approccio alle questioni di volta in volta affrontate. La competenza della COMECE, come s'è visto, è propriamente pastorale e non può diventare politica; d'altra parte, essa si esercita su temi che hanno un loro specifico spessore politico-istituzionale. Non è sempre agevole, perciò, individuare esattamente l'interlocutore cui rivolgersi, il linguaggio appropriato per evitare il duplice scoglio dell'astrattezza moralistica o dell'indebita interferenza in questioni di stretta natura giuridico-politica, le forme di divulgazione del messaggio. Anche a questo proposito, è in ogni caso da richiamare la necessaria integrazione tra attività propria della COMECE e impegno di ripresa, approfondimento, adattamento e diffusione sul territorio di quanto essa esprime da parte degli Episcopati e dei singoli Vescovi.

⁽²⁵⁾ Nel 1999 sono stati compiuti due interventi di notevole rilievo: l'11 marzo la COMECE ha pubblicato un messaggio sulla pace intitolato «Verità, memoria e solidarietà: chiavi per la pace e la riconciliazione» (cf. «Il Regno - documenti», n. 9, XLIV (1999), pp. 308-314); nel mese di maggio ha diffuso una dichiarazione in occasione delle imminenti elezioni per il nuovo Parlamento europeo, dopo l'entrata in vigore del trattato di Amsterdam, intitolata «Eleggere il primo Parlamento Europeo del XXI secolo» (cf. «Avvenire» del 19 maggio 1999, p. 19; anche in Notiziario CEI, 1999, pp. 250-251).

*Appendice I*STATUTO COMMISSIONE DEGLI EPISCOPATI
DELLA COMUNITÀ EUROPEA (COMECE)

Testo adottato il 3 marzo 1980. — 1. Gli Episcopati dei paesi membri della Comunità Europea esercitano il loro compito pastorale nel quadro della Comunità, a completamento dei loro doveri pastorali nei propri paesi, allo scopo di instaurare fra loro «una reciproca apertura ed una collaborazione fraterna, al servizio dell'evangelizzazione» (Giovanni Paolo II) nella Europa che si va costruendo.

2. Questa collaborazione fra gli Episcopati si realizza in relazione con il Nunzio Apostolico presso le Comunità Europee. Rispetto ad esse la Commissione assicura solo i rapporti di rilievo pastorale; la Santa Sede e la Nunziatura Apostolica garantiscono anche quelli che hanno rilievo di diritto pubblico internazionale.

3. Per realizzare questa collaborazione, questi Episcopati costituiscono la «*Commissio Episcopatum Communis Europensis*» (COMECE). Il suo fine è di favorire, nello spirito della collegialità, una più stretta unione e collaborazione fra gli Episcopati e degli Episcopati con la Santa Sede, nell'ambito delle questioni pastorali che interessano la Comunità Europea.

La Commissione. — 4. La Commissione è formata dai Vescovi delegati da ciascun Episcopato dei paesi della Comunità Europea.

5. Ogni Episcopato delega un Vescovo per rappresentarlo nella Commissione, per un periodo di tre anni.

6. È compito della Commissione:

a) prendere decisioni in conformità con le finalità della COMECE sopra ricordate;

b) eleggere il suo Presidente e i membri del Comitato esecutivo;

c) organizzare e affidare compiti alla Segreteria;

d) esercitare il controllo sull'utilizzazione dei fondi a disposizione della COMECE.

7. È facoltà della COMECE promuovere contatti e scambi d'informazione con altre Conferenze Episcopali, altri organismi e persone ritenute di rilevante competenza.

8. La COMECE coopera con il CCEE.

Il Presidente. — 9. Il Presidente della Commissione è eletto dai membri della Commissione e fra di essi, per un triennio. Il suo mandato è rinnovabile.

10. Egli è contemporaneamente «*moderator et promotor*». A lui spetta, in particolare, di promuovere, o di prendere personalmente, i contatti necessari in tutte le questioni delle quali la Commissione è competente.

11. Il Presidente della Commissione agisce in accordo e in collaborazione stretta con il Nunzio Apostolico presso le Comunità Europee.

Il Comitato Esecutivo. — 12. Il Comitato Esecutivo è composto dal Presidente della Commissione, da due altri membri eletti fra i membri della Commissione, per un periodo di tre anni, e dal Segretario Generale.

3. È proprio del Comitato Esecutivo:

- a) preparare il programma dei lavori e l'o.d.g. delle riunioni della Commissione;
- b) realizzare le decisioni della Commissione;
- c) prendere le decisioni necessarie negli affari che non permettono alcun aggiornamento alla prossima seduta della commissione;
- d) sorvegliare l'opera della Segreteria.

Rapporti con il Nunzio Apostolico. — 14. Il Nunzio Apostolico presso le Comunità Europee è sempre invitato ed ha diritto di partecipare alle riunioni della Commissione e del Comitato Esecutivo.

Il Segretario Generale. — 15. Il Segretario Generale della COMECE è nominato dalla Commissione previo accordo con la Santa Sede, con un mandato triennale.

16. Il Segretario Generale è alle dipendenze della Commissione e del Comitato Esecutivo e lavora sotto la responsabilità del Presidente della Commissione.

17. Al Segretario Generale della COMECE spetta:

- a) eseguire le istruzioni del Comitato Esecutivo e più precisamente:
 - rappresentare la COMECE
 - prendere i necessari contatti con le istanze della Comunità Europea;
 - assicurare i legami con le Conferenze Episcopali, gli altri organismi e le persone competenti (cfr. Art. 7);
- b) osservare le tendenze e le linee evolutive nell'area europea come pure nelle istituzioni europee;
- c) preparare dichiarazioni per la Commissione e il Comitato Esecutivo;
- d) informare con regolarità le Conferenze Episcopali della Comunità Europea e del Consiglio d'Europa sulle questioni che presentano un interesse generale comune;
- e) preparare le sedute della Commissione e del Comitato Esecutivo, come pure stilare i verbali;
- f) redigere una relazione annuale sulle attività della Commissione;
- g) presentare proposte relative al bilancio.

Disposizioni finali. — 18. I membri della COMECE e della Segreteria sono tenuti a rispettare il carattere riservato delle deliberazioni e dei provvedimenti amministrativi.

19. Il finanziamento della COMECE, particolarmente la gestione della sua Segreteria, è assicurato dalle Conferenze Episcopali membri della COMECE, tenuto conto del contributo offerto dalla Santa Sede.

20. Il presente Statuto è approvato « ad experimentum » per un periodo di tre anni, al termine del quale potrà essere modificato dalla COMECE con l'accordo delle Conferenze Episcopali interessate e della Santa Sede.

Appendice II

REGOLAMENTO INTERNO DELLA COMECE

Testo adottato il 3 marzo 1980. — Lo Statuto della COMECE è completato dalle seguenti disposizioni:

1. La Commissione si riunisce almeno una volta l'anno.
2. Essa è convocata dal Presidente, che ne fissa l'ordine del giorno, tenendo conto dei suggerimenti proposti dai membri.
3. Tutti i membri della Commissione hanno i medesimi diritti di voto e di mozione.
4. Per il raggiungimento del « quorum » è necessaria la presenza dei due terzi dei membri della Commissione. Qualora il « quorum » non sia raggiunto, può essere convocata una nuova sessione della Commissione, con lo stesso ordine del giorno, entro un periodo di quindici giorni; in questo caso la Commissione raggiunge il « quorum » qualunque sia il numero dei membri presenti.
5. In caso di impedimento i membri della Commissione possono farsi sostituire da un altro Vescovo della loro Conferenza Episcopale, che ha gli stessi diritti di voto e di mozione. Se il sostituto non è Vescovo potrà intervenire nella discussione senza prendere parte al voto.
6. Le decisioni della Commissione riguardanti questioni di fondo esigono una maggioranza dei due terzi dei membri presenti. La maggioranza semplice è sufficiente per le questioni di procedure.

Il Comitato Esecutivo. — 7. I Vescovi membri del Comitato esecutivo vengono scelti dalla Commissione in modo che siano, il più possibile, rappresentativi delle diverse regioni della Comunità europea.

8. Se il mandato di un membro del Comitato si interrompe per un motivo qualsiasi, spetta alla Commissione la sua sostituzione (se necessario con un voto per corrispondenza).

9. Il Comitato esecutivo si riunisce due volte l'anno e qualora il Presidente lo ritenga opportuno

10. Il Comitato esecutivo non può normalmente deliberare se non è al competo. Tuttavia in caso di urgenza e di impossibilità a riunirlo il Presidente può prendere le decisioni irrimandabili dopo aver chiesto il parere degli altri membri del Comitato.

Il Presidente. — 11. L'elezione del Presidente della Commissione (che è anche il Presidente del Comitato esecutivo) richiede la maggioranza dei due terzi dei membri della Commissione alle tre prime votazioni; in seguito è richiesta la maggioranza semplice.

12. In caso di impedimento, il Presidente è sostituito da un altro membro del Comitato esecutivo qualora si riunisca la Commissione.

Il Segretario Generale. — 13. Nella situazione attuale il Segretario generale della COMECE assicura anche la missione d'informazione affidata al SIPECA per quanto concerne la Comunità europea.

Problemi materiali. — 14. La segreteria della COMECE ha sede presso lo stesso indirizzo del SIPECA, nell'appartamento messo a disposizione dalla Santa Sede, a Bruxelles, 13 avenue Père Damien.

15. Le spese per la gestione della Commissione, del Comitato esecutivo e della segreteria sono sostenute dalle Conferenze episcopali interessate. Ogni anno sarà chiesta ad esse un contributo dal Presidente della Commissione.

Modifiche al Regolamento. — 16. Le disposizioni del presente Regolamento interno sono state approvate «ad experimentum», per un periodo di tre anni, al termine del quale esse potranno essere modificate dalla Commissione con la maggioranza dei due terzi.

*Studi su questioni attuali
del Magistero della Chiesa*

Pagina bianca

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

UNITÀ E TIPOLOGIA DEL MAGISTERO NELLA CHIESA: RILEVANZA GIURIDICO-CANONICA

1. Il contesto attuale della problematica sul magistero ecclesiastico. — 2. Unità e diversità degli interventi magisteriali. — 2.1. Le distinzioni tra i vari tipi di magistero all'interno della sua unità. — 2.2. Sulla distinzione tra magistero infallibile e magistero non infallibile. — 2.3. Sulla distinzione tra dottrine *de fide credenda* e dottrine *de fide tenenda*. — 3. La rilevanza giuridico-canonica del magistero della Chiesa.

1. *Il contesto attuale della problematica sul magistero ecclesiastico.*

Giovanni XXIII, nel suo celebre discorso di apertura del Concilio Vaticano II, mise in risalto il carattere pastorale del magistero della Chiesa. Riferendosi all'insieme della dottrina cristiana e all'opera che doveva intraprendere il Concilio, egli disse: «è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo»; e dopo aver distinto tra «il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina» e «la forma in cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata», auspicò «un modo di presentare le cose, che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale»⁽¹⁾. Questo auspicio del Papa si è verificato indubbiamente in larga misura, sia nel magistero dello stesso Vaticano II, che in quello successivo, tanto universale quanto particolare. È costante, in effetti, l'intenzione di far pervenire il messaggio evangelico a tutti i fedeli, anzi a tutti gli uomini,

(1) 11 ottobre 1962, in AAS, 54 (1962), p. 792; testo latino e trad. it. in *Enchiridion Vaticanum*, 1/55.

in un modo che sia per loro sempre più accessibile, più in sintonia con i problemi reali delle persone e delle società. Non che questa pastoralità mancasse nei documenti ecclesiastici anteriori, ma c'è un' enfasi nuova, colta efficacemente dal discorso appena ricordato.

La valenza però strettamente dottrinale del magistero è tornata alla ribalta già durante lo stesso Concilio e forse più ancora nel periodo postconciliare, non solo perché la trasmissione della fede nel mondo di oggi pone delle questioni teologiche finora non considerate, ma anche perché purtroppo è venuta spesso a mancare l'adesione serena a ciò che è ormai acquisito, indispensabile per qualunque approccio pastorale fecondo. Difatti lo stesso termine « magistero » continua a connotare soprattutto l'aspetto più dottrinale del *munus docendi* della Gerarchia. Il Vaticano II, nella Costituzione dogmatica *Dei verbum* offre una descrizione del magistero in tal senso: « L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo »⁽²⁾. Quando invece si vogliono evidenziare altre dimensioni di quel *munus*, più direttamente connesse con la diffusione della parola, si ricorre ad altre espressioni: ministero della parola, predicazione, ecc. Comunque, l'inseparabilità tra l'aspetto dottrinale e quello pastorale, ben presente nel passo citato di Giovanni XXIII, è stata percepita anche a causa degli effetti che le situazioni di crisi dottrinale hanno talvolta determinato sulla vita ecclesiale.

In queste circostanze hanno ripreso attualità questioni che forse potevano sembrare ormai superate, quasi fossero delle inutili elucubrazioni e distinzioni scolastiche, o degli atteggiamenti negativi e repressivi non consoni con la nostra epoca. Il fenomeno del dissenso intraecclesiale ha ridestato l'interesse ai vari tipi di magistero, alla dottrina sulle note e sulle censure teologiche⁽³⁾, alle conseguenze giuridico-canoniche della mancata adesione al magistero. Oltre ad un vasto dibattito teologico e canonistico circa questi temi⁽⁴⁾, si è

(2) N. 10b.

(3) Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, Paris 1962, pp. 166-167, il quale riporta l'elenco di Benedetto XIV e offre qualche bibliografia classica.

(4) Soprattutto per gli aspetti più canonistici, cfr. gli elenchi bibliografici offerti da due ampi lavori recenti: M. MOSCOSO, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Pontificio Seminario Lombardo in Roma - Glossa, Roma - Milano 1996; e N.

sviluppato significativamente ciò che si può denominare il «magistero sul magistero».

In effetti, sulla scia della dottrina sul magistero del Romano Pontefice e dei Vescovi contenuta nelle Costituzioni dogmatiche *Pastor aeternus* del Vaticano I⁽⁵⁾, e *Lumen gentium* del Vaticano II⁽⁶⁾, la Congregazione per la dottrina della fede ha emanato due documenti d'indole generale immediatamente attinenti a questa tematica: la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* circa la tutela della dottrina sulla Chiesa contro alcuni errori attuali, nel 1973⁽⁷⁾, e l'istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, nel 1990⁽⁸⁾.

In questo quadro s'inserisce il recente Motu proprio *Ad fidem tuendam* di Giovanni Paolo II⁽⁹⁾, mediante il quale si è voluto colmare la lacuna riscontratasi in entrambi i Codici, nei quali non vi era una norma corrispondente al secondo comma del testo vigente della *Professio fidei*: «Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem [Ecclesia] definitive proponuntur»⁽¹⁰⁾. Contemporaneamente è stata pubblicata una «Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della *Professio fidei*», quale documento della Congregazione per la dottrina della fede⁽¹¹⁾.

LÜDECKE, *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Echter, Würzburg 1997.

(5) 18 luglio 1870, cap. 4, in *Denzinger-Hünermann*, 3065-3075.

(6) Cfr. n. 25.

(7) 24 giugno 1973, nn. 2-5, in *AAS*, 65 (1973), pp. 398-404.

(8) 24 maggio 1990, nn. 13-20 e 23-24, in *AAS*, 82 (1990), pp. 1555-1559.

(9) 18 maggio 1998, in *AAS*, 90 (1998), pp. 457-461.

(10) 9 gennaio 1989, in *AAS*, 81 (1989), p. 105.

(11) 29 giugno 1998, in *AAS*, 90 (1998), pp. 544-551. Questa nota, firmata dal Prefetto e dal Segretario della Congregazione non include nessun attestato circa una sua formale approvazione da parte del Romano Pontefice. Il Prefetto, Card. Joseph Ratzinger, ha dichiarato che il testo di fatto fu approvato dal Papa; e che la modalità di presentazione del documento fu scelta per evidenziare che esso non ha un proprio valore magisteriale, bensì costituisce un sussidio autorizzato per la comprensione del testo della *Professio* (cfr. la sua rettifica, sotto il titolo *Das Bekenntnis des Glaubens und die Glaubenszustimmung*, pubblicata in *Deutsche Tagespost*, 19 dicembre 1998, p. 5, n. 5, a un articolo di L. Örsy su *Stimmen der Zeit*, novembre 1998, pp. 735-740). Per una presentazione del contenuto del m. pr. *Ad fidem tuendam* e della «Nota dottrinale illustrativa», cfr. G. Gänswein, *Commento al Motu proprio «Ad fidem tuendam»*, in *Ius Eccle-*

2. *Unità e diversità degli interventi magisteriali.*

2.1. *Le distinzioni tra i vari tipi di magistero all'interno della sua unità.*

Nelle circostanze attuali si presta una rinnovata attenzione alle distinzioni tra i vari tipi di magistero. È indubbio che la discussione circa la distinzione fondamentale tra magistero infallibile e non infallibile (o meramente autentico), incentrata sovente sul valore dottrinale dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI⁽¹²⁾, è stata rilevante nei dibattiti sul dissenso, il quale ovviamente associa quell'enciclica al magistero non infallibile. A loro volta, i nuovi documenti del 1998 ripropongono un'altra distinzione, forse meno conosciuta ma non meno tradizionale, tra una dottrina che è *de fide credenda* e una dottrina che è *de fide tenenda*, ossia tra quella che è proposta in modo definitivo dal magistero come formalmente rivelata, e quella che invece lo è in modo anche definitivo, ma non come formalmente rivelata.

Queste distinzioni hanno un loro ineccepibile valore teologico nonché canonico. Occorre precisare il grado di certezza e di obbligatorietà dei vari interventi magisteriali, così come la loro relazione con il deposito della fede. Aver integrato i Codici con delle norme sia sostanziali che penali concernenti il secondo comma mi pare un progresso, oltreché una conferma, molto opportuna in generale, della mutabilità e perfettibilità dei documenti normativi della Chiesa, e concretamente dei Codici.

Tuttavia, questa preoccupazione per i distinguo può a volte celare uno spirito tendente soprattutto a sottolineare i limiti del magistero della Chiesa, cercando di relativizzare determinati suoi interventi, com'è successo specialmente in temi come la malizia della contraccezione o altri problemi morali o, più di recente, nella questione sulla possibilità dell'ordinazione sacerdotale delle donne. L'analisi sul valore formale e sull'ermeneutica dei testi magisteriali rischia così

siae, 11 (1999), pp. 256-273; e B.M. Ferme, *Ad fidem tuendam: some Reflections*, in *Periodica*, 88 (1999), pp. 579-606.

⁽¹²⁾ 25 luglio 1968, in *AAS*, 60 (1969), pp. 481-503. Sull'argomento, cfr. F. OCÁRIZ, *La Nota teologica dell'insegnamento dell'«Humanae vitae» sulla contraccezione*, in *Antipotes*, 4 (1988), pp. 25-43. Cfr. il documentato studio di E. LIO, *Humanae vitae e infallibilità: Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1986.

di diventare strumento di relativizzazione dello stesso magistero in punti che, secondo la percezione comune anche a coloro che li contestano, non sono affatto marginali nella vita ecclesiale.

Talvolta dietro le apparenze di un'adesione sincera a tutto ciò che insegna la Chiesa, si nota subito una mentalità difensiva, mai appagata da nessun intervento magisteriale, dal momento che sempre trova in essi delle difficoltà formali o contenutistiche, che impedirebbero di considerarli quali insegnamenti definitivi ed infallibili. Senza voler fare nessun giudizio sulle intenzioni dei fautori di queste posizioni, ci sembra evidente che vi sia spesso una visione troppo «umana» ed «orizzontale» della realtà del magistero, e più in generale, della Gerarchia e dell'intera Chiesa. Il magistero sarebbe una delle istanze che agiscono nella Chiesa, ed avrebbe un valore non essenzialmente diverso da quello delle altre voci, dei teologi o dei cristiani in generale. Con questi presupposti si arriva paradossalmente a trasformare il magistero in un'istanza piuttosto disciplinare, dal momento che sarebbe espressione della verità sostenuta da coloro che detengono il potere nella Chiesa. Facilmente si scopre il relativismo sotteso a queste impostazioni: essendo impossibile trovare una verità oggettiva, soprattutto su determinati problemi decisivi di grande attualità, ci si dovrebbe accontentare di approssimazioni da parte di tutte le componenti del Popolo di Dio, inclusi i Pastori. La pretesa da parte di questi ultimi di offrire dei punti di riferimento definitivi viene *a priori* ritenuta infondata, e addirittura fonte d'inutile e dannosa tensione all'interno della Chiesa. La pace ecclesiale richiederebbe quindi una costante opera di relativizzazione del magistero.

Tuttavia, la vera pace, quella che in realtà è un altro nome della comunione ecclesiale, esige proprio una valutazione positiva della funzione magisteriale. Nell'ottica della fede, il magistero si presenta quale servizio indispensabile alla verità cristiana. Nessuna delle possibili, anzi doverose precisazioni da aggiungere sui gradi di obbligatorietà delle dichiarazioni magisteriali, può far dimenticare la profonda unità dell'intero magistero.

Tale unità si comprende meglio alla luce del rapporto di intima unione esistente tra magistero, Sacra Tradizione e Sacra Scrittura, i quali, come insegna la Costituzione *Dei verbum*, «per sapientissima disposizione di Dio sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere», e «tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l'azione di un

solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime» (13). La stessa unità si riscontra tra magistero e *sensus fidei*, essendo quest'ultimo inseparabile dall'adesione allo stesso magistero, come si afferma a più riprese nei documenti conciliari (14). Queste relazioni sono inconcepibili al di fuori della logica della fede, poiché soltanto si spiegano alla luce del comune influsso dello stesso Spirito Santo e dei suoi carismi, distribuiti a tutti i fedeli, e in particolare ai sacri Pastori secondo la loro specifica missione gerarchica.

Lo Spirito Santo in diversi modi guida verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16, 13), e questa verità va intesa secondo il realismo della fede cristiana. Anche la garanzia visibile ed esterna di autenticità di quella verità offerta dal magistero è in funzione di quella verità. Il rapporto con Cristo e con il Padre che si stabilisce mediante l'insegnamento apostolico — « Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. E chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato » (Lc 10, 16) —, non è un rapporto soggettivistico, ma comporta l'adesione ad un ben determinato contenuto oggettivo di verità. Nella vita del cristiano l'aspetto dottrinale è inseparabile da quello esistenziale.

Questa visione sostanziale del magistero, che insiste sulla sua essenza unitaria prima di entrare nell'analisi delle differenze, consente di evitare un altro rischio, strettamente connesso con quello dell'enfasi eccessiva delle distinzioni. Penso alla concezione formalistica del magistero, secondo cui esso viene ridotto ad un insieme di testi, il cui rapporto con la realtà sottostante sarebbe assai relativo. La celebre affermazione di San Tommaso d'Aquino, benché riguardi direttamente la fede, può essere anche applicata agli enunciati magisteriali: « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem » (15). Se invece il magistero è visto quale mera collezione di documenti, frutto in fondo di uno sforzo meramente umano, la sua unità di fondo sarà di per sé problematica, com'è logico se si tiene conto della sua sto-

(13) N. 10c.

(14) Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 12a; e Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 10a. D'altra parte, neppure va perso di vista che il magistero non può essere separato dalla vita dell'intera Chiesa, in modo tale che lo stesso magistero è costantemente alimentato e stimolato dal *sensus fidei* dei fedeli, in particolar modo di coloro che ricevono carismi speciali di portata dottrinale.

(15) *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

ricità. Soltanto chi scorge l'azione dello Spirito Santo, anche tenuto conto dei limiti umani, e soltanto chi accetta l'universalità di quella verità tutta intera alla quale Egli ci guida, può essere in grado di penetrare davvero nella realtà del magistero, senza finire nella considerazione di un insieme non unitario di messaggi contingenti, dinanzi ai quali il ricorso alla relativizzazione critica diventa così molto comprensibile⁽¹⁶⁾.

Alla luce della radicale unità dell'opera magisteriale nella storia della Chiesa, la diversità nei tipi di magistero acquista così un nuovo significato, d'indole storico-salvifica. Mi pare che la conclusione della recente «Nota dottrinale illustrativa» della Congregazione per la dottrina della fede colga bene questa prospettiva dinamica, in cui si assume l'esistenza di un vero progresso nel magistero, e si tiene conto nel contempo della sua inseparabilità rispetto alla Tradizione: «In ogni professione di fede, la Chiesa verifica le diverse tappe cui è giunta nel suo cammino verso l'incontro definitivo con il Signore. Nessun contenuto viene superato dal trascorrere del tempo; tutto, invece, diventa patrimonio insostituibile attraverso il quale la fede di sempre, di tutti e vissuta in ogni luogo, contempla l'azione perenne dello Spirito di Cristo Risorto che accompagna e vivifica la sua Chiesa fino a condurla nella pienezza della verità»⁽¹⁷⁾. Ciò ovviamente non riguarda gli aspetti caduchi che possono esserci nel magistero non infallibile, ma invita a scoprire nell'insieme del magistero, situato a sua volta nell'insieme del mistero della Chiesa, ciò che di perenne vi è espresso.

2.2. *Sulla distinzione tra magistero infallibile e magistero non infallibile.*

La distinzione tra magistero infallibile e magistero semplicemente autentico non può essere semplicisticamente confusa con la distinzione tra magistero solenne o straordinario e magistero ordinario. Da un lato, possono esistere manifestazioni solenni del magistero, come sono sempre ad es. i Concili ecumenici, che non intendano essere definitive in tutti i suoi atti. Ciò è successo in maniera pa-

⁽¹⁶⁾ In proposito, cfr. le riflessioni di J.R. VILLAR, *El magisterio episcopal, enseñanza auténtica del Evangelio*, in *Ius Canonicum* (in corso di pubblicazione).

⁽¹⁷⁾ N. 12, cit. (nt. 11), p. 551; trad. it. in *L'Osservatore Romano*, 30 giugno-1° luglio 1998, Supplemento.

radigmatica nel Concilio Vaticano II⁽¹⁸⁾. Dall'altro lato, però, in questi anni si è avvertita sempre di più la rilevanza di quel magistero infallibile non solenne, di cui parla, sulla scia del Vaticano I⁽¹⁹⁾, la Costituzione *Lumen gentium*: «Quantunque i singoli Vescovi non godano della prerogativa dell'infalibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale s'accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dottrina di Cristo»⁽²⁰⁾.

Questo tipo di magistero infallibile risulta particolarmente problematico per la mentalità difensiva e formalistica poc'anzi descritta. La questione si è presentata in questo periodo laddove alcuni vorrebbero innovare l'insegnamento tradizionale della Chiesa su alcuni punti. Gli interventi papali nel senso di riaffermare la validità permanente di tale insegnamento, nonostante il mutato contesto storico e le nuove circostanze, sono stati spesso relativizzati come non infallibili sulla base della loro indole non formalmente solenne. Ciò è successo con l'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI⁽²¹⁾, e anche in questi ultimi tempi con la Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* di Giovanni Paolo II sulla non ordinazione sacerdotale delle donne⁽²²⁾. In questa maniera, tale modalità di infalibilità non solenne in realtà si svuota, perché in pratica occorrerebbe sempre un atto solenne del Papa o del Concilio Ecumenico perché ci fosse un insegnamento veramente definitivo.

Di fronte a questo atteggiamento il magistero pontificio ha preferito, anziché ricorrere a delle definizioni solenni, seguire la via degli atti pontifici che confermano o riaffermano ciò che è già inse-

(18) Cfr. la notificazione fatta dal Segretario Generale il 16 novembre 1964 sulla qualificazione teologica dello Schema sulla Chiesa, riportata in *Enchiridion Vaticanum*, 1/446.

(19) Cfr. cost. dogm. *Dei Filius*, 24 aprile 1870, cap. 3, in *Denzinger-Hünermann*, 3011.

(20) N. 25b.

(21) Cit. (nt. 12).

(22) 22 maggio 1994, in AAS, 86 (1994), pp. 545-548. Anche l'enc. *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II (25 marzo 1995) contiene delle dichiarazioni molto rilevanti di verità insegnate dal magistero ordinario universale (cfr. n. 57 sulla condanna morale dell'uccisione di un essere umano innocente in generale, n. 62 sull'aborto e n. 65 sull'eutanasia: AAS, 87 [1995], pp. 465, 472 e 477).

gnato in modo definitivo ed infallibile dal magistero ordinario ed universale. La risposta della Congregazione per la dottrina della fede al dubbio circa la Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* fu molta esplicita in tal senso⁽²³⁾. La recente «Nota dottrinale illustrativa» spiega ulteriormente la portata di questi interventi del Romano Pontefice: «La *dichiarazione di conferma* o *riaffermazione* da parte del Romano Pontefice in questo caso non è un nuovo atto di dogmatizzazione, ma l'attestazione formale di una verità già posseduta e infallibilmente trasmessa dalla Chiesa»⁽²⁴⁾.

Ci si può domandare se questa distinzione tra un atto definitorio ed un atto di attestazione formale non sarebbe troppo sottile; e forse qualcuno potrebbe auspicare il ricorso all'atto definitorio, alla definizione «ex cathedra», visto quale modo di porre fine a qualsiasi controversia ulteriore. A parte il fatto che qualunque definizione può essere a sua volta oggetto di presunte interpretazioni che in fondo ne alterano il contenuto, mi pare che l'uso delle dichiarazioni non dogmatiche abbia un suo significato ben preciso, e cioè il riconoscimento di una massima certezza ed obbligatorietà già esistente nella Chiesa. Ciò contraddice l'impostazione formalistica, che in fondo identifica il carattere definitivo con l'impiego di alcune solennità. E soprattutto evidenzia che l'insegnamento permanente della Chiesa non può essere offuscato da contestazioni episodiche, perfino sociologicamente molto estese. Il discernimento autoritativo di ciò che è permanente spetta all'autorità suprema della Chiesa, e può essere esercitato dal Papa senza ricorrere ad atti definitivi.

Tuttavia, non si può negare che anche l'attestazione formale del Papa possiede in tal caso un valore per l'appunto formale di speciale rilievo. Vi è certamente una gradazione di formalità rispetto alla proclamazione di un dogma, ma a mio parere la differenza più sostanziale proviene in questi casi dal riconoscimento (che in quanto tale non può non avere una determinata formalità) dell'esistenza di un'infalibilità preesistente al medesimo riconoscimento. Il senso della modalità dell'atto pontificio non definitorio sarebbe dunque quello

⁽²³⁾ Cfr. AAS, 87 (1995), p. 1114. Cfr. B. E. FERME, *The Response (28 October 1995) of the Congregation for the Doctrine of the Faith to the Dubium concerning the Apostolic Letter Ordinatio sacerdotalis (22 May 1994): Authority and Significance*, in *Periodica*, 85 (1996), pp. 689-727.

⁽²⁴⁾ N. 9, cit. (nt. 11), p. 548.

di sottolineare la continuità nel possesso ecclesiale infallibilmente certo di determinate verità.

L'atto papale non definitivo in questo caso partecipa all'infalibilità già esistente al riguardo; precisamente la sua caratteristica essenziale consiste nel non intendere in nessun modo aggiungere una certezza nuova⁽²⁵⁾. Il ricorso a questa modalità spezza in pratica il falso legame tra infalibilità e solennità dogmatica; e nel contempo rende più operativa, qualora le necessità della Chiesa lo richiedano, l'esistenza di un magistero ordinario ed universale veramente infallibile. Altrimenti, quest'ultimo, per essere riconosciuto come tale avrebbe bisogno sempre di una dichiarazione dogmatica, il che condurrebbe spesso ad ignorarlo di fatto come infallibile.

La minore formalità, e di conseguenza anche la minore esigenza prudenziale di consultazione dell'intero Collegio Episcopale e di altre precauzioni umane di studio, trascorso del tempo, ecc., sono legate proprio alla coscienza della definitività previa all'intervento. Se invece si volesse sempre esigere il grado massimo di solennità, e si dovessero in tutti i casi adottare le massime misure prudenziali, si favorirebbe un clima di grande incertezza nella Chiesa: la certezza dell'infalibilità che può avere il magistero ordinario ed universale resterebbe allora una questione assai complessa e discutibile, dipendente da una problematica constatazione di unanimità sincronica nei Vescovi, e si dimenticherebbe il ministero di unità che anche a questi effetti appartiene al successore di Pietro⁽²⁶⁾.

(25) Perciò, a mio avviso andrebbe completata la spiegazione offerta dal Commento apparso su *L'Osservatore Romano* del 19 novembre 1995, p. 2, riguardante la risposta al dubbio circa la dottrina della Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, cit. (nt. 22), laddove affermava: « in questo caso, un atto del Magistero ordinario pontificio, in se stesso per sé non infallibile, attesta il carattere infallibile dell'insegnamento di una dottrina già in possesso della Chiesa » (il testo è anche in *Enchiridion Vaticanum*, 14/3281). Di fatto questa asserzione non è stata ripresa dalla « Nota dottrinale illustrativa », cit. (nt. 11). È vero che l'atto pontificio non aggiunge nessuna nuova infalibilità, ma si situa proprio nell'ambito di ciò che è già infallibile, e pertanto, malgrado non abbia quel carattere formale proprio del dogma (in se stesso per sé infallibile), certamente possiede la stessa infalibilità degli atti del magistero ordinario universale che intende attestare, e ad essa aggiunge una formalità d'indole meramente dichiarativa, che di fatto può essere assai rilevante in momenti di particolare confusione dottrinale.

(26) Nella sua « postfazione » circa l'insegnamento infallibile sull'ordinazione delle donne, F.A. Sullivan adotta una posizione critica rispetto alla risposta riguardante la Lettera *Ordinatio sacerdotalis*, cit. (nt. 22), basandosi sui presupposti che critico nel testo: cfr. *Capire e interpretare il Magistero. Una fedeltà creativa*, trad. it., Ed. Deho-

Inoltre, questa mentalità formalistica può arrivare a relativizzare gli stessi dogmi, ritenuti espressioni contingenti e superabili in quanto tali, anziché manifestazioni veramente definitive di una verità, che ovviamente può essere in seguito sempre più approfondita⁽²⁷⁾. In fondo vi è sempre il rischio di attuare una separazione del magistero rispetto alla Scrittura e alla Tradizione, e in ultima analisi una perdita dello stesso senso della verità rivelata ed affidata alla Chiesa.

D'altra parte, la «Nota illustrativa dottrinale» mette in risalto che la definitività non può essere semplicisticamente associata ad una dichiarazione esplicita, e più in generale si oppone ad un formalismo riduttivo: «Si consideri che l'insegnamento infallibile del Magistero ordinario e universale non viene proposto soltanto con una dichiarazione esplicita di una dottrina da credersi o da tenersi definitivamente, ma è anche espresso mediante una dottrina implicitamente contenuta in una prassi di fede della Chiesa, derivata dalla rivelazione o comunque necessaria per la salvezza eterna, e testimoniata dalla Tradizione ininterrotta: tale insegnamento infallibile risulta oggettivamente proposto dall'intero corpo episcopale, inteso in senso diacronico, e non solo necessariamente sincronico. Inoltre l'intenzione del Magistero ordinario e universale di proporre una dottrina come definitiva non è generalmente legata a formulazioni tecniche di particolare solennità; è sufficiente che ciò sia chiaro dal tenore delle parole adoperate e dai loro contesti»⁽²⁸⁾.

È vero che sarebbe anche fuorviante qualunque esagerazione dell'ambito dell'infalibilità. Si suol citare il § 3 del can. 749, che riprende quasi letteralmente il § 3 del can. 1323 del Codice del 1917: «Nessuna dottrina si intende infallibilmente definita, se ciò non consta manifestamente». Analogo spirito restrittivo va applicato a queste dichiarazioni pontificie del magistero ordinario ed universale di carattere definitivo. Ma qualora consti manifestamente che vi è una

niane, Bologna 1996, pp. 203-206. Anche teme l'estensione di ciò che è irreformabile ad opera di questi interventi dichiarativi, ritenendola poco rispettosa della collegialità episcopale, B. SESBOÛE, *A propos du « Motu proprio » de Jean-Paul II Ad tuendam fidem*, in *Études*, octobre 1998, pp. 357-367. Ritengo che si tratta di manifestazioni, più o meno aperte, di uno spirito difensivo dinanzi al magistero, soprattutto quello del Romano Pontefice.

(27) Cfr. dich. *Mysterium Ecclesiae*, nn. 4-5, cit. (nt. 7), pp. 401-404.

(28) N. 9, nt. 17, cit. (nt. 11), p. 548.

tale dichiarazione, l'atteggiamento critico diventa formalistico. È vero che le forme adoperate sono rilevanti in quest'ambito, e che il diritto dei fedeli a ricevere la parola di Dio nella sua autenticità esige l'uso di forme chiare ed inequivocabili di magistero. Tuttavia, ciò non può significare che l'unica forma di esprimere l'indole definitiva di una dottrina sia quella della sua dichiarazione «ex cathedra». Inoltre, di fatto penso che gli interventi recenti, i quali affermano la definitività di una dottrina senza la proclamazione di un dogma, abbiano toccato veramente poche questioni, di carattere fondamentale per la vita ecclesiale, e sulle quali la certezza di ciò che è già posseduto pacificamente nella Chiesa, oltre ad essere di nuovo garantita dal Papa, può essere constatata da chi si accosti senza pregiudizi alla coscienza e alla vita della Chiesa cattolica nei suoi duemila anni di storia.

D'altra parte, conviene ricordare che tra magistero infallibile e magistero non infallibile non si può tracciare una sorta di barriera, tale da far perdere di vista il valore magisteriale, e non solo disciplinare, di ciò che non è infallibile. Inoltre, non va dimenticato che, anche nell'ambito di ciò che non è infallibile, esiste una gradazione, ben espressa a proposito del magistero pontificio nella *Lumen gentium*: «il suo supremo magistero sia con riverenza riconosciuto, e con sincerità si aderisca alle sentenze che egli esprime, secondo che fa conoscere la sua intenzione e la sua volontà, che si palesano specialmente sia dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore dell'espressione verbale»⁽²⁹⁾. Va anche tenuta presente la categoria tradizionale del «proximum fidei»⁽³⁰⁾, che corrisponde a quella soglia in cui una verità è specialmente vicina all'infalibilità. Infine, andrebbe considerato un altro fattore, la cui rilevanza ecclesiale a questi effetti è considerevole, e cioè la comunione tra le sentenze del magistero e quelle degli autori tradizionalmente chiamati «probati»⁽³¹⁾. La legittima libertà di ricerca nelle scienze sacre⁽³²⁾ non si oppone al bene della continuità

⁽²⁹⁾ N. 25a.

⁽³⁰⁾ Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *op. cit.* (nt. 3), p. 167. Non c'era unanimità sul significato preciso di questa nota; ma ai nostri effetti interessa solo mettere in risalto la sua vicinanza rispetto a ciò che è infallibile. Inoltre, nella formulazione di queste note si faceva esplicito riferimento all'insieme dei teologi, presupponendo tra loro e il magistero una sintonia profonda.

⁽³¹⁾ Cfr. ad es. il can. 1393 § 2 del Codice del 1917.

⁽³²⁾ Cfr. can. 218 del Codice del 1983.

tra magistero e teologi negli ambiti fondamentali, la quale era in passato pacificamente data per scontata. Ovviamente non si tratta nemmeno di confondere le funzioni, ammettendo un magistero parallelo dei dottori con caratteri di autorevolezza gerarchica; tuttavia, la responsabilità dei teologi e dei cultori delle scienze sacre nel sintonizzare davvero con il magistero in modo sostanziale e complessivo, è senz'altro particolarmente grave nei confronti della necessità di certezza che ha l'intero Popolo di Dio.

2.3. Sulla distinzione tra dottrine de fide credenda e dottrine de fide tenenda.

Con il Motu proprio *Ad fidem tuendam*⁽³³⁾ si è introdotto nella legislazione canonica questa distinzione, già contenuta nel testo della *Professio fidei*, e che era stata implicitamente accolta nella formulazione ampia del canone 749 del Codice latino, nel quale il termine *credendam* fu sostituito per *tenendam* e furono soppresse le parole *uti divinitus revelatum*, adeguandosi ai Concili Vaticano I e Vaticano II⁽³⁴⁾. Nei Codici è stata dunque formalmente accolta la differenza tra «quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata cioè nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate» (*de fide credenda*) e «le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la fede e i costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede» (*de fide tenenda*)⁽³⁵⁾, e cioè che, pur non essendo proposte come appartenenti alla verità rivelata, hanno con essa un'intrinseca connessione sia storica sia logica⁽³⁶⁾.

⁽³³⁾ Cit. (nt. 9).

⁽³⁴⁾ Cfr. cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 3, in *Denzinger-Hünermann*, 3011; Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25c. La modifica del canone fu suggerita da U. Betti, di cui cfr. il resoconto della sua *Partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di Diritto Canonico*, in AA.VV., *Il processo di designazione dei Vescovi. Storia, legislazione, prassi* (X Symposium Canonistico-Romanistico, 24-28 aprile 1995), Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1995, pp. 9 e 17.

⁽³⁵⁾ Cfr. i §§ 1-2 del can. 750 del Codice latino; e del can. 598 di quello orientale.

⁽³⁶⁾ Cfr. «Nota dottrinale illustrativa», n. 7, cit. (nt. 11), p. 547. Sulla stessa distinzione, più o meno esplicitata in diversi modi, cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25c; dich. *Mysterium Ecclesiae*, n. 3, cit. (nt. 7), p. 401; e istr. *Donum veritatis*, n. 16, cit. (nt. 8), p. 1557.

La «Nota dottrinale illustrativa» ribadisce naturalmente la diversità tra le due ipotesi, la quale risulta essenziale per il cambiamento legislativo avvenuto. Ma nello stesso tempo sottolinea che non vi è alcuna distinzione sul piano della definitività e considera espressamente la possibilità di un progresso che porti a definire come *de fide credenda* una verità che prima era solo *de fide tenenda*⁽³⁷⁾. In particolare, lascia aperta la possibilità di una definizione in tal senso riguardo alla riserva dell'ordinazione sacerdotale ai soli uomini, la quale viene espressamente ritenuta per ora *de fide tenenda*⁽³⁸⁾. A queste precisazioni andrebbe unita quella circa «la mutua relazione tra l'ordine della fede e l'ordine della ragione» che la stessa «Nota» ricorda a proposito dell'eutanasia⁽³⁹⁾. La recente enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II previene contro ogni indebita separazione tra quei due ordini⁽⁴⁰⁾.

Come si evince da queste annotazioni, non è agevole tracciare un confine netto tra i due ambiti, e la certezza della Chiesa può evolvere al riguardo. Di nuovo ritengo che convenga tener presente l'indole unitaria del messaggio magisteriale. Ogni forma di esasperazione di questa distinzione può portare a dimenticare la connessione con il deposito della fede che possiedono le verità appartenenti alla dottrina cattolica, per impiegare la terminologia adottata ora dai due Codici⁽⁴¹⁾. Potrebbe sembrare, in effetti, che queste verità fossero di un ordine del tutto diverso da quello della fede, favorendo un'impostazione che perde di vista la loro inseparabilità in ordine alla missione della Chiesa, e pertanto il loro sostegno autoritativo d'indole carismatica e la loro finalità salvifica⁽⁴²⁾. La profonda analogia tra il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e la parola della Scrittura, approfondita in un celebre discorso di Giovanni Paolo II⁽⁴³⁾,

(37) Cfr. «Nota dottrinale illustrativa», n. 7, cit. (nt. 11), p. 547.

(38) N. 11, cit. (nt. 11), p. 550.

(39) Cfr. *ibidem*.

(40) 14 settembre 1998, n. 48.

(41) Cfr. can. 750 § 2 del Codice latino, e can. 598 § 2 di quello orientale.

(42) Ritengo che una tale indebita sottolineatura della distinzione, che poi porta a relativizzare il valore magisteriale delle sentenze *de fide tenenda*, sia presente nelle affermazioni di P. HÜNERMANN, *A difesa della fede?*, trad. it. in *Il Regno-documenti*, 17/98, p. 568, il quale inoltre solo riconosce l'infallibilità a ciò che è dichiarato mediante un atto definitorio (cfr. *ibidem*).

(43) 23 aprile 1993, in occasione del centenario dell'enc. *Providentissimus Deus*, e del cinquantesimo dell'enc. *Divino afflante Spiritu*, in AAS, 86 (1994), pp. 232-243.

può anche gettar luce sul magistero, e concretamente sul fatto che in esso l'assistenza dello Spirito Santo riguarda anche contenuti d'ordine naturale, che solo un fideismo o una visione astorica può eliminare dalla dottrina magisteriale, compresa quella definitiva ovvero infallibile.

3. *La rilevanza giuridico-canonica del magistero della Chiesa.*

La tematica finora trattata è indubbiamente di natura soprattutto teologica, poiché attiene in definitiva alla conoscenza della verità salvifica, che procede da Dio, a Lui porta, e verte su di Lui e sul rapporto delle creature con Lui. Sono ben conscio del fatto che, per tale ragione, l'esposizione precedente esula dal campo stretto della conoscenza canonica, costituendone piuttosto un presupposto. Vorrei adesso cercare di mettere in luce il perché questi argomenti abbiano una rilevanza giuridico-canonica, che giustifica l'interesse specifico dei canonisti.

Nel primo paragrafo del Motu proprio *Ad fidem tuendam* è implicita la risposta più corrente a questo quesito: « Per difendere la fede della Chiesa Cattolica contro gli errori che insorgono da parte di alcuni fedeli, soprattutto di quelli che si dedicano di proposito alle discipline della sacra teologia, è sembrato assolutamente necessario a Noi, il cui compito precipuo è confermare i fratelli nella fede (cf. Lc 22, 32), che nei testi vigenti del Codice di Diritto Canonico e del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali vengano aggiunte norme con le quali espressamente sia imposto il dovere di osservare le verità proposte in modo definitivo dal Magistero della Chiesa, facendo anche menzione delle sanzioni canoniche riguardanti la stessa materia »⁽⁴⁴⁾. L'esistenza di una normativa sul magistero, nonché l'introduzione di sanzioni per la sua inosservanza (sia sanzioni penali che amministrative, come ad esempio il ritiro del mandato per insegnare scienze sacre), costituisce senz'altro un'evidente manifestazione della dimensione giuridica di questa materia⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴⁴⁾ Cit. (nt. 9), p. 457.

⁽⁴⁵⁾ Non desidero ora entrare nell'analisi di queste norme e sanzioni. Per alcuni rilievi sugli aspetti penali in materia del Codice del 1983, rimando a C.J. ERRÁZURIZ M., *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede. Alcune riflessioni sui delitti contro la fede*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114 (1989), pp. 113-131. Il carattere del tutto generico delle pene previste nel can. 1371, 1° del Codice latino, e nel can. 1436 § 2 di

Tuttavia, a mio parere il rapporto tra magistero e diritto canonico merita di essere ulteriormente approfondito. A questo proposito si possono verificare diversi atteggiamenti, anche opposti tra di loro, ma coincidenti nella prospettiva formalistica con cui sia il magistero che il diritto vengono messi a fuoco. In effetti, talvolta le norme vengono lette quasi fossero documenti di natura primariamente magisteriale, e vengono perciò giudicate secondo criteri di chiarezza e completezza di dottrina che dimenticano la funzione specifica della normatività canonica, quella cioè di dichiarare, determinare e tutelare ciò che è giusto nella Chiesa. Per contro, non di rado le norme e la loro concreta interpretazione ed applicazione vengono isolate rispetto al magistero, come se quest'ultimo fosse un fattore metagiuridico, da scartare al momento operativo del diritto, il quale dovrebbe basarsi esclusivamente sulle formulazioni delle norme. Perfino in materie così legate per loro natura alle verità oggetto del magistero, come il matrimonio o la disciplina riguardante il medesimo magistero⁽⁴⁶⁾, si nota la tendenza a ricavare in sede giuridica delle ragioni fondate sul tenore normativo, prescindendo dalle fonti magisteriali che potrebbero illuminare la questione. Si possono addirittura ipotizzare delle presunte novità sostanziali sull'essenza di tali materie basate sui canoni, come se ad esempio l'esplicitazione della « comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero » nel can. 750 del CIC implicasse l'introduzione di un nuovo requisito

quello orientale (pena « giusta » o « adeguata ») non mi risulta convincente in considerazione dell'operatività reale del diritto penale canonico, poiché facilmente può condurre in pratica a non applicare quelle sanzioni, e potrebbe anche essere causa di eventuali abusi. Inoltre, credo che nel concretizzare tali pene il fattore della definitività di alcuni insegnamenti dovrebbe essere tenuto molto presente. Benché il testo codiciale preveda la stessa pena generica per insegnamenti definitivi non *de fide credenda* e per insegnamenti non definitivi, è ovvio che riguardo ai primi vi è una obbligatorietà molto qualificata, che non può non avere riflessi penali. La « Nota dottrinale illustrativa » afferma riguardo alle verità *de fide tenenda*: « Chi le negasse, assumerebbe una posizione di rifiuto di verità della dottrina cattolica (cita qui l'*Ad fidem tuendam*, avendo presente la dicitura del can. 750 § 2 del Codice latino, e del can. 598 § 2 di quello orientale) e pertanto non sarebbe più in piena comunione con la Chiesa cattolica » (n. 6, cit. [nt. 11], p. 547). Su questa tematica, cfr. J. Bernal, *La protección penal de las verdades propuestas por el Magisterio (m.p. Ad tuendum fidem)*, in *Fidelium iura*, 9 (1999), in corso di stampa.

⁽⁴⁶⁾ Ad es. N. Lüdecke, nella sua opera su quest'ultimo argomento (*op. cit.* [nt. 4], p. 158, nt. 116) critica la metodologia del mio libro *Il « munus docendi Ecclesiae »: diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, perché ritiene che essa non distingua

(inteso peraltro in senso sociologico, e prescindendo dalla guida magisteriale) affinché una verità fosse di fede divina e cattolica.

Viceversa, secondo questa stessa ottica, ciò che è magisteriale non avrebbe alcun valore giuridico, in quanto privo della veste di norma vincolante⁽⁴⁷⁾. Ne consegue che ad es. i discorsi del Papa alla Rota Romana che incidono molto direttamente su materie giuridiche, come quelli ormai celebri sulla capacità consensuale matrimoniale⁽⁴⁸⁾, non potendo essere inquadrati come leggi o interpretazioni autentiche ad opera del rispettivo Pontificio Consiglio, sarebbero di per sé al di fuori dell'ambito propriamente giuridico.

Per impostare adeguatamente la questione dei rapporti tra magistero e diritto nella Chiesa, occorre prendere le mosse da una concezione non formalistica di entrambe queste realtà. Da una parte, il magistero deve essere visto quale funzione di verità nella Chiesa, vale a dire quale vero strumento di cui Cristo si serve per garantire in modo sempre attuale l'autentica verità del Vangelo nel pellegrinaggio terreno del Popolo di Dio. Dall'altra, il diritto non può essere ridotto alla sua espressione nelle norme umane ecclesiastiche; esso costituisce la dimensione di giustizia che è intrinseca alla stessa Chiesa, e cioè l'insieme dei rapporti di giustizia esistenti nell'ambito intraecclesiale. Certamente le norme sono assai rilevanti quali strumenti dichiarativi, determinativi e di protezione della giustizia nella Chiesa, e vanno osservate e valorizzate in tal senso. Ma porre l'essenza della giuridicità canonica nelle norme stesse significa allontanare il diritto

sufficientemente tra magistero e disciplina. Cfr. anche, su punti concreti e nel medesimo senso, *ibidem*, p. 334, nt. 391, e p. 335, nt. 394.

⁽⁴⁷⁾ Riteniamo significativa in questo senso la seguente affermazione, presa dal « Massimario delle sentenze della Corte d'Appello dello Stato della Città del Vaticano »: « L'insegnamento del Magistero Pontificio in materia sociale influisce sulla disciplina del lavoro costituendo strumento per l'interpretazione e l'integrazione di leggi incomplete o di dubbio significato. In assenza, però, di uno specifico intervento legislativo quell'insegnamento non è idoneo a costituire norma giuridica vincolante » (causa n. 46/1995; testo pubblicato nel *Bollettino dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, n. 5, 1997, p. 63).

⁽⁴⁸⁾ 5 febbraio 1987, in AAS, 79 (1987), pp. 1453-1458; e 25 gennaio 1988, in AAS, 80 (1988), pp. 1178-1185. Certamente non può essere dimenticato che si tratta solo di discorsi, e non di documenti più solenni, e che il valore magisteriale di quanto in essi si esprime dipende dal rapporto con l'insieme del magistero, in particolare quello papale. Ma quando tali discorsi insistono ripetutamente su aspetti davvero essenziali dell'ordine giuridico-canonico, non v'è dubbio che essi acquistano un particolare rilievo magisteriale.

dalla realtà della Chiesa, e nel contempo impedisce un'adeguata comprensione della funzione delle stesse norme.

Essendo il diritto canonico ciò che è giusto nella Chiesa, il magistero in quanto tale possiede un'essenziale rilevanza giuridico-canonica nella misura in cui, tra i suoi insegnamenti autoritativi, vi sono alcuni riguardanti le esigenze di giustizia derivanti dallo stesso essere della Chiesa, cioè il diritto divino inteso in modo realistico e non normativistico⁽⁴⁹⁾. Se il diritto appartiene intrinsecamente al mistero della Chiesa, e se la verità sulla Chiesa rappresenta un aspetto essenziale della verità del deposito della fede, allora il magistero sulle questioni giuridico-canoniche non ha un valore normativo-formale, giacché per sua natura trascende la funzione normativa, ma si colloca su un piano ancor più rilevante anche sotto il profilo della giuridicità, nella misura in cui è fonte di conoscenza di ciò che è il nucleo essenziale ed immutabile del diritto ecclesiale. Perciò, l'interpretazione ed applicazione delle norme deve sempre conformarsi al magistero sulle realtà oggetto della norma; anzi, ci possono essere aspetti giuridici contenuti nel magistero, i quali non abbiano ancora trovato la loro formulazione nelle norme, e che non per questo motivo possono essere ritenuti privi di valore veramente giuridico, nel senso sostanziale del termine, che comporta una vera operatività giuridica.

Ciò non significa una indebita confusione tra funzione magisteriale e funzione normativo-disciplinare, le quali rimangono distinte nella loro rispettiva configurazione essenziale: la prima è rivolta ad insegnare la verità rivelata (comprese le verità connesse con il deposito della fede), e la seconda intende regolamentare l'agire nella Chiesa secondo giustizia. Tuttavia, vi è una verità circa questa giustizia, ossia una dottrina circa la disciplina; così come reciprocamente esiste anche una disciplina a tutela della dottrina, ambito in cui si inserisce il Motu proprio *Ad fidem tuendam*.

Infine, la funzione del magistero, anche in campo giuridico, non va vista solo come dichiarazione dei limiti entro cui ci si deve muo-

(49) Circa questa visione del diritto divino, cfr. J.-P. SCHOUPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Story-Scientia, Bruxelles 1991, pp. 82-88.

Un altro aspetto della rilevanza giuridica del magistero nella Chiesa è quello riguardante il suo ruolo rispetto alla giuridicità della parola di Dio nella Chiesa. In effetti, senza il magistero i rapporti giuridici nell'ambito della parola non avrebbero una garanzia esterna e certa di autenticità, tanto decisiva agli effetti della loro operatività giuridica nella Chiesa.

vere nell'attività giuridica ecclesiale. Proprio perché il magistero estende la sua autorità (nei suoi vari gradi) all'ambito di ciò che è giusto nella Chiesa, esso assume una funzione anche positiva di grande rilievo, dal momento che indica il fondamento e la finalità di ogni determinazione e decisione canonica⁽⁵⁰⁾. Nella Chiesa ciò è stato vissuto in maniera emblematica con il Concilio Vaticano II. La relazione del Codice del 1983 con il Concilio è stata concepita dallo stesso legislatore secondo il simile della traduzione, facendo notare tuttavia i limiti inerenti all'ambito canonico, che non può mai riflettere perfettamente l'ecclesiologia conciliare⁽⁵¹⁾. Si potrebbe parlare a lungo sul senso e sui limiti di questo paragone, ma è certo che esso evidenzia la coscienza di un nesso profondo, di tipo decisamente propulsivo, tra magistero e norma. Senza relativizzare il valore delle legittime determinazioni introdotte dalla stessa norma, l'idea di traduzione implica sempre la necessità di tornare al testo originale per meglio capire quello tradotto. Naturalmente la dottrina del Vaticano II deve situarsi nel contesto dell'insieme del magistero ecclesiastico, sia anteriore che posteriore a tale momento conciliare, il quale però resta ai nostri tempi ed è destinato probabilmente a restare per lungo tempo un punto immediato di riferimento per la vita ecclesiale anche nei suoi aspetti giuridici.

Vorrei concludere queste riflessioni con una citazione che credo ben sintetizzi lo spirito con il quale bisogna accostarsi a questi argomenti. La prendo da Vincenzo Del Giudice, anche quasi a riprova di come il suo positivismo metodologico vada interpretato in modo alquanto sfumato: «Se è vero che «solo chi ama comprende», è tanto più vero che l'aderenza spirituale alla verità cattolica — cioè, classicamente il «sentire cum Ecclesia» — è condizione per la «conoscenza» profonda del diritto canonico»⁽⁵²⁾.

⁽⁵⁰⁾ Sul magistero come stimolo, anziché ostacolo, nella ricerca scientifica canonistica, cfr. E. CAPPELLINI, *Il diritto canonico nel Magistero di Paolo VI*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di diritto canonico*, a cura di E. Cappellini, Queriniana, Brescia 1977, p. 11. Un esempio di lavoro canonistico saldamente vivificato dal magistero dell'ultimo Concilio si trova nella nota opera di A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, trad. it. della 3ª ed. spagnola, Giuffrè, Milano 1999.

⁽⁵¹⁾ Cfr. Giovanni Paolo II, cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, in AAS, 75 (1983), pars II, p. XI.

⁽⁵²⁾ *Nozioni di Diritto canonico*, 12ª ed. con la collaborazione di G. Catalano, Giuffrè, Milano 1970, p. 28.

Pagina bianca

BRIAN E. FERME

LA COMPETENZA DELLA CONGREGAZIONE
PER LA DOTTRINA DELLA FEDE E IL SUO PECULIARE
RAPPORTO DI VICARIETÀ COL SOMMO PONTEFICE
IN AMBITO MAGISTERIALE

Introduzione. — I. La Competenza della CDF. — II. Il Rapporto peculiare col Romano Pontefice nell'ambito magisteriale. — 1. Il Rapporto Storico. — 2. La *potestas magisterii* della CDF. — Conclusioni.

Introduzione.

Il titolo proposto indica in maniera generica lo scopo stesso di questa conferenza: considerare la principale competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF) e il suo peculiare rapporto di vicarietà col Sommo Pontefice in ambito magisteriale. Tuttavia, uno sguardo più attento al titolo indica non solo i vari punti che andremo a sviluppare in questa conferenza, ma sottolinea anche il suo argomento principale.

Chiaramente la *Pastor Bonus* (artt. 48-55 PB) delinea le varie competenze della CDF e non tutte queste competenze si riferiscono specificatamente all'ambito magisteriale, come ad esempio i suoi poteri giurisdizionali, in materia esecutiva e giudiziali. Dall'altro lato, come speriamo di poter dimostrare nel corso di questa conferenza, la determinante e costitutiva caratteristica della CDF si situa nella seconda parte del titolo: cioè, la CDF ha, a mio parere, un rapporto assolutamente unico e singolare col Sommo Pontefice, che sotto vari aspetti non si verifica con nessun'altra Congregazione. Che l'unicità di questo rapporto sia fondata e dovuta alla sua particolare, speciale, esclusiva e costitutiva competenza in materia magisteriale, e, secondo la PB, una peculiare caratteristica di questa Congregazione.

Lo scopo quindi della presente conferenza sarà quello di indicare ed analizzare vari aspetti e avvenimenti riguardanti questo rapporto fra la CDF e il Sommo Pontefice dentro l'ambito magisteriale, affinché la qualità speciale ed unica del rapporto possa essere maggiormente compresa e sottolineata.

È vero che la relazione, CDF-Sommo Pontefice, è evidenziata nella PB, almeno per quanto riguarda la competenza della CDF nell'ambito magisteriale⁽¹⁾. Ma ciò che mi ha spinto di approfondire in maniera più precisa questo rapporto è stata una frase nell'Istruzione *Donum Veritatis* (1990) n. 18: «Romanus pontifex missionem suam universalem adimplet auxilio institutorum curiae romanae, peculiari-que modo Congregationis pro doctrina fidei quod attinet ad doctrinam fidei et morum. Exinde sequitur documenta huius congregationis, expresse a romano pontefice approbata, participare magisterium ordinarium successoris Petri».

Sotto certi aspetti determinati dalla PB possiamo cogliere il significato della missione universale del Sommo Pontefice e precisamente l'aiuto «peculiari-que modo» della CDF per ciò che riguarda la dottrina sulla fede e sulla morale. Ciò che risulta essere più complesso è la seconda frase che parla della partecipazione al magistero ordinario del successore di Pietro. Qual è il significato di questa affermazione? In che senso possiamo parlare di una partecipazione nel magistero ordinario del Sommo Pontefice? Qual è il significato proprio della partecipazione in questo contesto assai unico? In altre parole, questa conferenza è un primo tentativo di comprendere il significato di questa frase della *Donum Veritatis*, e quindi capire la caratteristica specifica della CDF nell'ambito magisteriale che determina il suo rapporto col Sommo Pontefice.

Ovviamente questo sforzo richiede lo studio di una questione assai complessa che non può essere sviluppata in maniera esaustiva. Anzi rimango del parere che ci sia veramente bisogno di un approfondimento riguardo a tutte le conseguenze teologiche e giuridiche della competenza magisteriale della CDF, e perciò sul rapporto col Sommo Pontefice.

(1) Cf. art. 48 PB: «Proprium Congregationis de Doctrina Fidei munus est doctrinam de fide et moribus in universo catholico orbe promovere atque tutari; proinde ipsi competunt ea, quae hanc materiam quoquo modo attingunt».

Inoltre, un'area di questa domanda generale è piuttosto complessa e resta oggetto di un dibattito e di una discussione attuale che naturalmente ha un'influenza diretta sulla nostra comprensione del rapporto fra la CDF e il Sommo Pontefice. Ci riferiamo alla comprensione chiara di ciò che significhi la *potestas magisterii*, e in che modo si possa dire che la CDF goda ed eserciti tale *potestas*; come essa sia collegata alla *potestas magisterii* del Sommo Pontefice; come sia collegata alla *munus docendi* che esercita tutti i battezzati; e finalmente come sia collegata a quel aspetto particolare ed unico della *munus docendi*, cioè il magistero, che appartiene esclusivamente ai vescovi, sia singolarmente, sia dispersi nel mondo, sia radunati in un concilio ecumenico oppure sotto certe condizioni ben determinate, nella conferenza episcopale. Una parte di questa complessità deriva dal fatto che ulteriori studi dovrebbero essere portati avanti, specialmente dopo il Vaticano II, dedicati alla comprensione del concetto della *potestas magisterii*. Probabilmente la necessità di questo approfondimento rispecchia la difficoltà di comprendere con chiarezza il rapporto fra il *munus docendi* e la *potestas magisterii* (2). Mentre non è il mio compito andare ad analizzare questo problema, tuttavia è mio compito specifico considerare alcuni punti fondamentali connessi con esso.

Il metodo da noi adottato sarà abbastanza semplice: considerare alcune aree nelle quali si possa verificare il rapporto della CDF col Sommo Pontefice nell'ambito magisteriale e allo stesso tempo tentare di capire il significato di questo rapporto nelle suddette aree di ricerca.

I. *La Competenza della CDF.*

Questo tema non richiede particolari spiegazioni in quanto la competenza della CDF è assai chiara da una lettura attenta della PB ed inoltre è stata adeguatamente trattata e analizzata da vari autori (3).

(2) Per quanto riguarda questa tematica, cf. U. NAVARRETE, *Unità della «Potestas Sacra» e molteplicità dei «Munera Christi et Ecclesiae»*, in «Winfried Schulz in Memoriam Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht», ed. C. Mirabelli, G. Feliciani, G. Furst e H. Pree, Perter Lang 1999, pp. 569-603.

(3) Sugli aspetti generali della curia romana, cf. J.I. ARRIETA, *Diritto dell'Organizzazione Ecclesiastica*, Milano 1997, pp.299-328; A. Silvestrelli, *La Congregazione della*

La PB definisce un « compito proprio » della CDF, dal quale vengono altre competenze per connessione o integrazione. Il « compito proprio » è « di promuovere e di tutelare la dottrina della fede e i costumi in tutto l'orbe cattolico: è pertanto di sua competenza tutto ciò che in qualunque modo tocca tale materia » (art. 48 PB).

In un certo senso strutturale il primo compito di promozione viene sviluppato negli artt. 49-50 PB. È prevalentemente un'attività di promozione di studi « volti a far crescere l'intelligenza della fede e perché ai nuovi problemi scaturati dal progresso delle scienze o della civiltà si possa dare risposta alla luce della fede » (art. 49 PB). Si svolge questa promozione anche in aiuto ai vescovi sia singoli che riuniti in organismi in quanto maestri autentici della fede e per cui sono tenuti a custodire e a promuovere l'integrità della fede (art. 50 PB).

L'altro compito di tutela si esplica prevalentemente nell'esercizio della giurisdizione e la sua attività è presentata come un impegno fattivo « perché la fede e i costumi non subiscano danno a causa di errori comunque divulgati ». Tale attività si esplica particolarmente nella vigilanza e nell'intervento circa i libri, scritti, e dottrine pericolose per la fede (art. 51 PB).

Per connessione circa i problemi di morale o di fede, sono di sua competenza « i delitti contro la fede e i delitti più gravi commessi sia contro la morale sia nelle celebrazione dei sacramenti » (art. 52 PB) e tutto ciò che concerne il *privilegium fidei* (art. 53 PB). Sappiamo che in questi casi la Congregazione procede secondo le proprie norme.

Infine a integrazione dell'attività degli altri dicasteri, al giudizio previo della CDF sono sottoposti i documenti che devono essere pubblicati da altri dicasteri della curia romana, quando riguardano la dottrina circa la fede e i costumi (art. 54 PB) e in tutti gli altri casi dove è fatto obbligo esplicito a tali dicasteri di agire in collaborazione con la CDF. In tali casi i documenti sono propri dei dicasteri da cui sono emanati, in quanto quello richiesto alla CDF è solo un giudizio previo, anche se autorevole e determinante e quindi moralmente impegnativo per gli altri dicasteri (art. 54 PB).

Dottrina della Fede, in AA.VV., « La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus" », Città del Vaticano, 1990, pp. 225-238; V. DE PAOLIS, *La curia romana secondo la costituzione apostolica "Pastor Bonus"*, in AA.VV., *Il Codice del Vaticano II Collegialità e Primato*, Bologna, 1993, pp. 125-187.

Va anche ricordato che presso la CDF sono costituite la pontificia commissione biblica e la pontificia commissione teologica internazionale.

II. *Il Rapporto peculiare col Romano Pontefice nel ambito magisteriale.*

1. *Il Rapporto Storico.*

Anche se l'organizzazione della curia romana viene fatta risalire a papa Sisto V, questi non fu certo l'inventore della stessa curia⁽⁴⁾. In realtà esisteva già un insieme di collaboratori per le diverse specifiche mansioni, a livello liturgico, amministrativo e giudiziario; l'insieme si chiamava curia papale. Ma fu sotto l'influenza del cardinale Gian Pietro Carafa che fin dal tempo della sua nunziatura a Venezia, nel 1532, aveva esortato il papa a porre un freno ai progressi che l'eresia andava compiendo in quella città, che Paolo III istituì, con la costituzione *Licet ab initio* del 21 luglio 1542, la prima Congregazione permanente, detta *Santa Romana e Universale Inquisizione*, o del *Sant'Offizio*, allo scopo di arginare l'invadente apostasia protestante, e con il compito di combattere i delitti dell'eresia a garanzia della fede⁽⁵⁾. Sappiamo che Sisto V, in forza della costituzione *Immensa aeterni Dei* del 22 gennaio 1588, diede vita ad un complesso di quindici Congregazioni, comprese le esistenti, (1546: *Congregatio cardinalium super executione decretorum Concilii Tridentini*; 1571: *Congregazione dell'Indice*, che aveva anche il compito dell'elenco dei libri condannati - *Index librorum prohibitorum*; Pio V: *Congregazione dei Vescovi*) che vennero tuttavia opportunamente riorganizzate, stabilendo in pari tempo, norme precise per il loro funzionamento, assegnando «singulisque certa negotia», ed attribuendo «unicuique earum suas facultates et auctoritatem».

La Congregazione dell'Inquisizione Romana, istituita «tamquam firmissimum catholicae fidei propugnaculum» venne accolta

(4) Per la storia della curia romana, cf. N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti Storico-Giuridici*, Città del Vaticano, 1998; F. DE LASALA CLAVER, *Storia della curia romana*, Roma, 1992; A.M. STICKLER, *Riforma della curia: aspetto storico*, in «La curia romana. Aspetti ecclesiologici, pastorali, istituzionali», Città del Vaticano, 1989, pp. 97-102; ID., *Le riforme della curia nella storia della chiesa*, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"*, cit., pp. 1-15.

(5) Per la storia della CDF cf. N. DEL RE, *La Curia Romana*, cit., pp. 95-107.

immutata, secondo il suo ultimo ordinamento, e collocata in testa a tutte le Congregazioni, perché il mantenimento della purità e dell'integrità della fede cattolica forma il fondamento della Chiesa. Nella costituzione sistina troviamo chiaramente delineato il campo d'azione entro cui si sarebbe svolta la successiva attività dell'Inquisizione ed indicata la sua autorità che risultò essere «inquirendi, citandi, procedendi, sententiandi, et definendi in omnibus causis, tam haeresim manifestam, quam scismata, apostasiam a fide, magiam, sortilegia, divinationes, sacramentorum abusus, et quaecumque alia, quae etiam praesumptam haeresim sapere videntur.»

La Congregazione fu dotata d'ampi poteri, «non solum in Urbe, et Statu temporalibus nobis et huic Sanctae Sedi subiecto, sed etiam in universo terrarum orbe ubi christiana viget religio, super omnes patriarchas, primates, archiepiscopos et alios inferiores, ac inquisitores, quocumque privilegio illi suffulti sint».

Varie nuove modificazioni furono introdotte attraverso i secoli. Nel 1908, poiché l'appellativo di inquisizione romana ed universale non era più rispondente alle circostanze del tempo, S. Pio X con la costituzione *Sapientis consilio* lo mutò in «Congregazione del Sant'Ufficio». Il nuovo spirito conciliare ha mosso Paolo VI a riordinare la stessa Congregazione con il *motu proprio Integrae Servandae* del 7 dicembre del 1965⁽⁶⁾. Si tratta non semplicemente di cambiare il nome, da *Congregazione del Santo Ufficio* a *Congregazione per la Dottrina della Fede*, ma anche e soprattutto di determinare meglio le competenze e le procedure. Questa riforma fu presentata dal Paolo VI come momento iniziale ed esemplare per la riforma dell'intera Curia Romana⁽⁷⁾. Con questa riforma il Sommo Pontefice rimane ancora Prefetto della stessa Congregazione. Con la riforma della curia con la Costituzione *Regimini Ecclesiae Universae*, del 15 agosto 1967, troviamo una grande novità nel fatto che il Papa cessa di presiedere la stessa Congregazione. Anche alla Congregazione per la Dottrina della Fede viene dato un cardinale prefetto (art. 30: «*Ei praeest Cardinalis Praefectus...*»). La costituzione *Pastor Bonus* del 28 giugno 1988 conferma le novità introdotte da Paolo VI, tranne qualche ulteriore cambiamento di competenza.

(6) AAS, 57 (1965) 952-955.

(7) Cf. U. NAVARRETE, *Commentarium in documentum "Integrae Servandae"*, in «Periodica», 55 (1966) pp. 610-652.

2. *La potestas magisterii della CDF.*

Il *Christus Dominus*, n. 9 dice: «Nell'esercizio della sua suprema, piena ed immediata potestà sopra tutta la Chiesa, il Romano Pontefice si avvale dei Dicasteri della Curia Romana, che perciò adempiano il loro compito nel nome e nell'autorità di Lui, a vantaggio delle Chiese e al servizio dei Sacri Pastori». Il primo articolo della PB definisce la curia romana come «insieme dei dicasteri e degli organismi che coadiuvano il Romano Pontefice nell'esercizio del suo supremo ufficio pastorale». Dato questo, «Si tratta di un ente complesso, integrato da una pluralità di soggetti di natura giuridica e con finalità diverse, accomunati dal servizio immediato alla funzione primaziale nel governo universale della Chiesa e dalla possibilità di agire in nome e per l'autorità del Sommo Pontefice, nei termini definiti dalla legge. Dal punto di vista teologico, la struttura organizzativa della curia va collegata all'ufficio primaziale; e, conseguentemente, all'attività degli organismi della curia vanno anche attribuite, nel modo indicato dal diritto, quelle specifiche caratteristiche dell'azione di governo che contraddistinguono il *ministerium Petri-num*, e le modalità di esercizio che gli sono proprie»⁽⁸⁾.

Come affermato nel *proemio* della PB, il tipo di rapporto esistente tra gli organismi della curia romana e l'ufficio di Sommo Pontefice è di carattere vicario⁽⁹⁾. Nei confronti del Romano Pontefice i dicasteri hanno una posizione di subordinazione gerarchica. In questo contesto l'art. 13 della PB indica in termini generali le quattro funzioni che devono compiere i dicasteri nell'ambito della rispettiva competenza: trattare, a volte decidere, le questioni che competono alla Santa Sede; studiare i problemi pastorali rilevanti all'attività della Chiesa; promuovere iniziative per il bene della Chiesa; esaminare — a volte risolvere o giudicare — i contenziosi deferiti alla Sede Apostolica. Non tutti i dicasteri realizzano però queste quattro funzioni allo stesso modo.

Nell'esercizio della rispettiva potestà di governo, i dicasteri godono unicamente di potestà esecutiva. Oltre a poter emanare atti am-

⁽⁸⁾ J.I. ARRIETA, *Diritto dell'Organizzazione Ecclesiastica*, cit., p. 302.

⁽⁹⁾ Cf. PB, *proemio*, n. 8: «Praeter hanc indolem ministerialem, a Concilio Vaticano II character, ut ita dicamus, vicarius Romanae Curiae in luce ulterius ponitur ... potestatem enim a Romano Pontefice acceptam exercet essentiali quadam et nativa cum Ipso necessitudine...».

ministrativi singolari⁽¹⁰⁾, i dicasteri sono competenti per emanare decreti generali esecutivi e istruzioni⁽¹¹⁾. Invece per porre atti di natura legislativa — leggi o decreti generali — o derogare alle prescrizioni di legge del diritto universale, i dicasteri hanno bisogno di una specifica attribuzione da parte del Romano Pontefice⁽¹²⁾.

Mentre le varie descrizioni generali della CDF e della *potestas* esercitata sia da essa che dalla curia romana sono fundamentalmente accettabili, mi pare comunque che manchi un'altro aspetto della *potestas* esercitata nella Chiesa, che sembra essere propria della CDF, cioè la *potestas magisterii*. Da quanto possiamo comprendere, molto poco spazio è stato dedicato alla *potestas magisterii* che gode ed esercita la CDF, almeno dopo la promulgazione della PB⁽¹³⁾. Di ciò non possono essere ritenuti responsabili gli studiosi ma piuttosto risulta essere la conseguenza di una mancanza esplicita, nella PB, di una descrizione completa della competenza della CDF: cioè, non troviamo in essa un riferimento esplicito al fatto che la CDF esercita una *potestas magisterii*. È vero che una lettura attenta degli articoli che si riferiscono alla competenza della CDF, probabilmente deve condurci a concludere che questa potestà sia implicita. Ma poiché questa potestà non sia stata menzionata esplicitamente, ci troviamo in una certa confusione e perciò in una certa difficoltà per apprezzare il ruolo veramente unico che la CDF gioca nella curia romana. Sotto molti aspetti è proprio questa *potestas* e le varie responsabilità con essa connesse che hanno dato origine alla qualità di «Suprema»

(10) *Regolamento generale della Curia romana* del 30 aprile 1999, art. 133: «I Dicasteri a ciò autorizzati dovranno determinare nel Regolamento proprio la procedura da seguire nella concessione di rescritti di grazie, dispense, autorizzazioni, licenze e di altri atti amministrativi, attenendosi alle disposizioni del diritto canonico in materia e chiedendo, se necessario, il parere degli Ordinari propri e, se opportuno, anche quello del Rappresentante Pontificio».

(11) *Ibid.*, art. 123, § 1: «I Dicasteri, nell'ambito della propria competenza, possono emanare decreti generali esecutivi e istruzioni, a norma dei cann. 31-34 del Codice di Diritto Canonico e tenuto presente l'art. 156 della Cost. Ap. *Pastor bonus*».

(12) *Ibid.*, art. 123, § 2: «I Dicasteri non possono emanare leggi e decreti generali, di cui al can. 29 del Codice di Diritto Canonico, né derogare alle disposizioni del diritto stabilito dal Sommo Pontefice senza la sua specifica approvazione. Possono, invece, concedere dispense nei singoli casi, a norma di diritto». Vedi anche PB, art. 18. Per il potere esercitato dalla curia romana, cf. P.A. BONNET, *La natura del potere nella Curia Romana*, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"*, cit., pp. 83-122.

(13) Un'eccezione notevole a questa mancata considerazione della «Potestas Magisterii» della CDF è V. DE PAOLIS, *La Collocazione della Congregazione per la Dottrina*

per la CDF per molti secoli, almeno fino alle riforme iniziate dal Paolo VI nel 1967.

In altre parole, uno dei fattori importanti che ha contribuito negli ultimi trent'anni, ad una parziale o mancata comprensione circa il rapporto particolare fra la CDF e il Sommo Pontefice nell'ambito magisteriale, è dovuto al fatto che non c'era abbastanza attenzione dedicata alla *potestas magisterii* della CDF. Questo è forse dovuto ad una svista nella PB nella quale i poteri esercitati dalla curia romana sono intesi come giurisdizionali e vicari, sia esecutivo che giudiziale, e certamente non legislativo senza specifica approvazione del Sommo Pontefice (art. 18 PB). Tuttavia, non si ritrova diretto accenno alla *potestas magisterii*, ma è precisamente questa *potestas* che caratterizza la CDF e le distingue dagli altri dicasteri in tal modo da renderla unica.

Esiste una tentazione comprensibile e consiste nel cercare di includere gli atti della CDF nelle categorie della *potestas iurisdictionis*. È interessante notare che nella *Regimini Ecclesiae universae* (del 15 agosto 1967) quando si parla della CDF si dice all'art. 39: «Congregatio duplici modo procedit: vel amministrativo vel iudiciali, pro diversa rerum tractandarum natura». Mentre è vero che oggi si parla piuttosto della *potestas iurisdictionis* e precisamente di quella esecutiva o giudiziale (cf. can. 135), mi pare che questo approccio circa i due modi di procedere da parte della CDF sia in stretta continuità con la PB in modo generale. Cioè, si limitano i poteri della curia romana a quello di giurisdizione. Il fatto chiaro è che la CDF esercita, a fianco della sua *potestas iurisdictionis* (esecutiva o giudiziale) anche una *potestas magisterii*, che è l'attuale *potestas* che determina le sue essenziali e determinanti caratteristiche. In altre parole la *potestas magisterii* è l'elemento costitutivo che determina la qualità centrale

della Fede nella Curia Romana e la Ratio agendi per l'esame delle dottrine, «Periodica» 86 (1997) pp. 571-613, in cui l'A. indica l'esistenza di questa potestà e pone alcuni problemi connessi con essa. Alcuni studi pubblicati prima della promulgazione della PB hanno considerato la potestà della CDF e hanno fatto riferimento alla sua potestà particolare in ambito magisteriale: cf. J. HAMER, *In the Service of the Magisterium: The Evolution of a Congregation*, in «The Jurist», 37 (1977) pp. 340-357; I. SCHINELLA, *La Congregazione Per La Dottrina Della Fede: Magistero Vicario E Norma Morale*, in *Ecclesiologia e Cultura Moderna. Saggi Teologici*, G. Mucci (ed.), Napoli 1979, pp. 35-95; F. URUTIA, *La réponse aux textes du magistère pontifical non infallible*, in «L'année canonique», 31(1988) pp. 95-115.

ed essenziale della CDF nel compito affidato ad essa dalla PB e che nello stesso tempo questa *potestas* determina il suo rapporto col Romano Pontefice.

Trovo difficile vedere come gli altri dicasteri abbiano simile *potestas magisterii* nel modo in cui la PB descrive la competenza della CDF nella materia dogmatica. Infatti, se gli altri Dicasteri avessero tale *potestas magisterii*, sarebbe piuttosto strano, per non dire illogico, trovare l'art. 54 della PB che chiede ai dicasteri di sottomettere i loro documenti al «*praeuio iudicio*» della CDF, in quanto essi riguardino la dottrina circa la fede e i costumi⁽¹⁴⁾. Sarebbe possibile supporre che ad esempio, la Segretaria di Stato eserciti la *potestas magisterii* come la CDF? Leggendo gli artt. 39-47 PB, nonché l'art. 130 del Regolamento generale della Curia romana, credo di no. Anzi, se non sbaglio, anche essa è obbligata ad un «*praeuio iudicio*» da parte della CDF se, per caso debba emanare un documento che riguardasse la dottrina.

È vero che prima del Concilio Vaticano II c'era una divergenza fra gli studiosi circa la collocazione della *potestas magisterii*, dovuta generalmente alla divisione bipartita della potestà sacra, ordine e giurisdizione. Infatti essa veniva classificata semplicemente come potestà di giurisdizione, in una divisione bipartita della potestà sacra, oppure, per alcuni autori, veniva vista come una terza specie di potestà in una divisione tripartita: potestà di ordine, potestà di giurisdizione, potestà di magistero. Non ci fu mai perfetto accordo fra queste due opinioni⁽¹⁵⁾. Dopo il concilio questa semplice divisione bipartita non può rimanere come la spiegazione o divisione della potestà sacra nella Chiesa. Infatti, non è possibile ridurre ad una delle due potestà — ordine o giurisdizione — tutte le potestà che possiede la Chiesa per il raggiungimento delle sue finalità salvifiche.

La potestas sacra deve avere come punto di riferimento Cristo, il quale nella vita pubblica si è manifestato agli uomini come maestro, sacerdote e re (LG 13, 21; CD 2, OT 4). Essa deve espletarsi in queste tre direzioni, seguendo l'esempio di Cristo. Alle tre attività di Cristo, il concilio fa corrispondere tria munera che vengono

(14) Art. 54 PB: «*Praeuio eius iudicio subiciuntur documenta, ab aliis Curiae Romanae Dicasteriis edenda, quatenus doctrinam de fide vel moribus attingunt*».

(15) Cf. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum*, vol. II, Romae, 1943, p. 56, n. 48. Per un somario della posizione in proposito, cf. A. Ottaviani, «*Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*», vol. I, Vaticano, 1958, pp. 186-188.

conferiti con la consecrazione episcopale: *munus sanctificandi, docendi et regendi* (LG 21, CD 11). Nel proporre i tria munera dei vescovi il concilio non ha indicato quali componenti essenziali vengono racchiuse nella *sacra potestas*, cioè non ha accettato l'opinione di coloro i quali dividono la potestà della Chiesa nel suo contenuto completo in potestà di ordine e di giurisdizione. Tra i tria munera, il *munus docendi* acquista nel concilio una rilevanza particolare; è considerata come una categoria propria. Non viene incluso nella *potestas iurisdictionis*, come una sua parte integrante. Benché la sua autonomia, abbia un fondamento nella Sacra Scrittura, ha incontrato sempre difficoltà ad avere una propria configurazione giuridica. Il concilio fa apertamente capire che ha un ruolo importante in tutta l'attività pastorale: «Inter praecipua Episcoporum munera eminet praedicatio Evangelii» (LG 25, 21). Ed altrove: «sed imprimis per eorum eximium servitium verbum Dei omnibus gentibus praedicat» (CD 12). Al *munus docendi* viene attribuito l'appellativo di potestà⁽¹⁶⁾. Adesso che si descrive piuttosto le tria munera che fanno parte della missione essenziale della Chiesa, e precisamente, *munera sanctificandi, regendi e docendi*, credo che possiamo parlare di una *potestas magisterii*, distinta ma anche unita, alle altre due potestà. La *potestas magisterii* è quella potestà che appartiene ed è esercitata da coloro che hanno il compito del magistero autentico ed autorevole.

Mi pare che, sotto certe condizioni ben determinate, la CDF eserciti un potere magisteriale in senso stretto. Questo non vuol dire che sia un soggetto del magistero nella Chiesa nel senso in cui lo sono il Papa e i vescovi. Dalla dottrina è chiaro che i soggetti del magistero in senso proprio sono il Papa e i vescovi, sia singolarmente, sia radunati nel concilio ecumenico, sia dispersi nel mondo, sia, sotto certe condizioni, radunati nella conferenza episcopale.

Quando parliamo della *potestas magisterii* della CDF, intendiamo dire una *potestas* particolare ed unica che trova il suo fondamento essenziale nel suo rapporto col Romano Pontefice. Credo che si possa concludere questo tenendo conto di vari elementi.

(16) CD 2: «Christus enim Apostolis eorumque successoribus dedit mandatum et potestatem ut docerent omnes gentes, hominesque sanctificarent in veritate atque pascerent». AA 2: «Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsis nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi».

A) In un certo senso i verbi *promuovere* e *tutari* usati nella PB nel definire i compiti della stessa CDF in relazione alla fede, suppongono una *potestas* necessaria per favorire ed adempiere questi compiti. È vero che questa *potestas* potrebbe essere esecutiva e giudiziale — che dipende dell'attività esercitata — ma questa *potestas* di promuovere e tutari coinvolge, sotto un certo aspetto, anche una *potestas magisterii*. In altre parole non tutta l'attività della CDF e non tutti i documenti della CDF che hanno a che fare con il magistero sono un esercizio della *potestas iurisdictionis*, sia esecutiva che giudiziale. Anzi, molte attività e molti documenti non rientrano in queste categorie, ma sono piuttosto parte della *potestas magisterii* della CDF.

È sufficiente esaminare i numerosi interventi della CDF dopo che il Romano Pontefice cessò di esercitare la carica di Prefetto. Una lettura infatti dei documenti emanati evidenzia abbondantemente gli interventi di carattere veramente magisteriale, sia in materia di dottrina dommatica che di morale.

Fra molti esempi possiamo evidenziare:

a) 21 feb.1972, Declaratio, *Ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis*;

b) 24 giugno 1973, Declaratio, *Mysterium Ecclesiae*;

c) 29 dicembre 1975, Declaratio, *De quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*;

d) 17 maggio 1979, Epistula, *ad venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliū de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*;

e) 5 maggio 1980, Declaratio, *De Euthanasia*;

f) 6 agosto 1983, Epistula, *Sacerdotium ministeriale*;

g) 15 ottobre 1989, Epistula, *Orationis forma*;

h) 28 maggio 1992, Littera, *Communio notio*.

B) La stessa Congregazione a proposito della Declaratio *Mysterium Ecclesiae* dice: «Trattandosi poi di un documento della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, esso è di natura magisteriale universale. Questa peculiarità gli deriva dal fatto che detta congregazione è l'organo ausiliare prossimo del supremo maestro della Chiesa, con il mandato specifico da lui ricevuto di tutelare in tutto il mondo cattolico la dottrina riguardante la fede ed i costumi. Per questi motivi, pur non essendo un atto specifico del sommo pontefice, il documento riflette tutto il suo pensiero, perché è stato da lui esplicitamente approvato, ed indica anche la sua volontà che

quanto in esso è contenuto sia ritenuto da tutta la Chiesa, perché è lui che ne ha comandato la pubblicazione»⁽¹⁷⁾.

C) Inoltre troviamo la stessa affermazione fatta propria dalla Commissione Teologica Internazionale che include i pronunciamenti della CDF tra le affermazioni appartenenti al Magistero autentico: «Altre affermazioni del Magistero, che senza essere definitive, emanate dal Papa, dalla Congregazione per la Dottrina della Fede o da vescovi, vanno ugualmente accolte, in gradi differenti, con una obbedienza religiosa. Tali affermazioni appartengono al magistero autentico quando l'intenzione magisteriale vi è dichiarata: essa si palesa specialmente sia dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore dell'espressione verbale»⁽¹⁸⁾. Sappiamo che dei tre uffici in cui si articola la CDF, il primo è proprio quello dottrinale⁽¹⁹⁾.

D) Come abbiamo già notato il potere magisteriale della CDF sembra di essere affermato esplicitamente dall'Istruzione *Donum veritatis*, n. 18.

È vero che nonostante queste affermazioni circa la *potestas magisterii* della CDF, non possiamo concludere che la CDF sia un soggetto autonomo di magistero autentico. La CDF attribuisce valore magisteriale ai propri documenti in quanto essi sono approvati espressamente dal Papa. In realtà gli atti magisteriali della CDF sono propriamente atti magisteriali pontifici, in quanto approvati espressamente da lui e da lui fatti propri. Questa approvazione si trova alla fine del documento, come per esempio possiamo leggere per la Lettera, *Communio notio*: «Has litteras in Conventu ordinario huius Congregationis deliberatas, Summus Pontifex Ioannes Paulus II, in Audientia infrascripto Cardinali Praefecto concessa, adprobavit et publici iuris fieri iussit». Tuttavia, anche in quest'attività la CDF partecipa del magistero autentico del Papa e in questo senso specifico o stretto esercita una *potestas magisterii*.

Dopo aver esaminato questo specifico aspetto come possiamo spiegare la *partecipazione* nel magistero autentico del Sommo Pontefice?

(17) *Regno-documenti*, 15 (1973) p. 388.

(18) *L'interpretazione dei dogmi*, II, 3.

(19) *Regolamento proprio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano 1995, n. 10.

La PB, fin dall'inizio si preoccupa di evidenziare il significato del ministero Petrino nella Chiesa e la curia romana risponde a esigenze vitali della Chiesa nell'adempimento del ministero Petrino (PB, *proemio*, nn. 3, 7). Dato questo servizio generale — cooperazione — notiamo che la curia romana ha una potestà limitata secondo la volontà del Romano Pontefice, come precisa la stessa PB: «La pienezza di questa potestà risiede nel capo, cioè nella persona del vicario di Cristo, il quale l'attribuisce ai dicasteri di curia secondo la competenza e l'ambito di ciascuno» (PB, *proemio*, n. 8). Leggendo *Donum veritatis* n. 18, e tenendo presente le altre affermazioni della CDF circa i suoi documenti appena citati, sembra possibile affermare che il Romano Pontefice abbia attribuito alla CDF una partecipazione a suo magistero ordinario attribuendo la necessaria *potestas magisterii*.

Sappiamo che gli atti posti dalla curia romana, benché a nome e per mandato del Romano Pontefice, e in forza della potestà vicaria, sono atti non del Romano Pontefice, ma dell'autorità che li emana, a meno che non siano approvati in forma specifica dello stesso Pontefice (art. 18 PB). Questa norma generale non è precisamente applicabile alla CDF quando emana documenti magisteriali già approvati dal Romano Pontefice: in questo caso non si riferisce alla approvazione in forma specifica, che attiene precisamente agli atti amministrativi e non agli atti magisteriali della CDF. Sono piuttosto documenti magisteriali emanati dalla CDF, ma necessariamente approvati dal Romano Pontefice, e nei quali vediamo la partecipazione della CDF nel magistero ordinario del Romano Pontefice. Dato questo ci sono una serie di ulteriori considerazioni che ci aiutano comprendere questa partecipazione, almeno nei termini dell'ordinamento canonico.

L'art. 2 § 2 PB contiene un'affermazione di un certo interesse: «I dicasteri sono giuridicamente pari tra di loro». Quest'affermazione non va intesa nel senso che essi hanno tutti la stessa importanza e rilevanza nella vita della Chiesa e neppure che essi hanno uguali poteri. Significa semplicemente che «giuridicamente», cioè da un punto di vista legale, i diversi dicasteri non sono subordinati l'uno all'altro, sia perché nessun dicastero ha potere sugli altri in quanto dicasteri, sia perché ciascuno risponde del proprio operato direttamente al Papa, per il cui servizio è stato costituito. Non si può tuttavia ignorare che non raramente il Santo Padre agisce attraverso la Segreteria di Stato e che di fatto non poche volte i diversi dicasteri

si trovano a dover rendere conto a tale dicastero, che, se proprio non a livello teorico, in pratica viene di fatto ad assumere ed esercitare un potere sugli altri dicasteri.

Nel caso del magistero esercitato dal Romano Pontefice in rapporto con la sua curia, mi pare che non vi sia una semplice parità o ugualianza. La CDF ha competenza esclusiva nel campo dottrinale magisteriale fino al punto di un «*praeiudicio*» circa i documenti degli altri Dicasteri che riguardino la dottrina (artt. 54, 58 § 1, 62, 73, 120, 137, 158, 161 ecc. PB).

Questo principio generale ha una portata vastissima e non subisce eccezione, a meno che non sia detto espressamente. Si tratta di un giudizio finale prima della pubblicazione di un documento, che suppone una valutazione attenta sulla verità di quanto viene affermato in esso circa la dottrina sulla fede e sui costumi. «Dal punto di vista giuridico, non è semplicemente un nulla osta, quanto piuttosto una *condicio sine qua non*, perché il Dicastero che ha elaborato il documento, lo possa pubblicare. Solo in questa prospettiva si può affermare che la competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede è “propria ed esclusiva”»⁽²⁰⁾. Trattandosi di fede e di costumi, la competenza della CDF è esclusiva; pertanto il suo giudizio è ultimo e vincolante. Inoltre, «In caso di contrasto non si tratterebbe tanto di conflitto di competenza, da risolvere secondo PB con il ricorso al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (cf. art. 20 PB), ma di problemi di fede, di cui è competente in modo esclusivo la CDF, che è stata investita dal Santo Padre del suo potere in materia di fede e di costumi»⁽²¹⁾.

In altre parole la CDF è competente per controllare il contenuto e la fedeltà dottrinale dei documenti emanati dalla curia. In questo caso la potestà esercitata dalla CDF non è magisteriale ma piuttosto esecutiva in quanto la CDF conferma la fedeltà dottrinale dei documenti, cioè se i documenti siano conformi con il magistero della Chiesa.

Dall'altro lato si può considerare il compito della CDF di promuovere e di tutelare la dottrina della Chiesa quando emana docu-

⁽²⁰⁾ Vedi, V. DE PAOLIS, *La collocazione della Congregazione per la Dottrina della Fede nella Curia Romana e la “Ratio agendi” per l'esame delle dottrine*, «Periodica» 86 (1997) p. 601.

⁽²¹⁾ Ibid., 602.

menti magisteriali. Mi pare impossibile ipotizzare che molti documenti emanati dalla CDF trovino il loro fondamento giuridico nell'esercizio della *potestas iurisdictionis*. Infatti il loro fondamento giuridico-teologico si trova nella *potestas magisterii* che è una partecipazione nel magistero ordinario del Romano Pontefice. In altre parole, spesso una considerazione della *potestas* esercitata dalla curia si collega alla *potestas iurisdictionis*, ma nel caso della CDF, questa classificazione o descrizione non è adeguata e non esaurisce la *potestas* (oppure le *potestates*) che ha la CDF. Quest'ultima gode anche di una *potestas magisterii* come molti documenti emanati da questa Congregazione ampiamente testimoniano.

Una certa confusione in questo campo è legata ad una comprensione di ciò che capita, almeno nei termini della *potestas*, quando un soggetto del magistero autentico ed autorevole insegna autenticamente ed autorevolmente. Se prendiamo l'esempio di un vescovo diocesano che esercita il suo magistero, i.e. quando insegna autenticamente ed autorevolmente, la *potestas* che adopera per questa attività è una *potestas magisterii*. Il documento che adopera per pubblicizzare il suo insegnamento non può essere considerato semplicemente un documento esecutivo oppure semplicemente un'esercizio di potere esecutivo. È vero che egli può adoperare documenti esecutivi per assicurarsi che questi insegnamenti siano disseminati nella diocesi, eg. il vescovo potrebbe decretare che il documento contenente l'insegnamento sia letto in tutte le parrocchie della diocesi ecc. Inoltre egli può usare la sua potestà giudiziale o amministrativa per infliggere una sanzione su coloro che pubblicamente negano questo insegnamento magisteriale. Ma l'atto originale di insegnamento magisteriale è fondato nel suo particolare ed esclusivo *munus docendi*, e in questo contesto nel suo *munus magisterii*, che ha una *potestas* corrispondente con la quale egli diventa soggetto attivo per effettuare in pratica il suo *munus* specifico di insegnare.

Parimenti si possono considerare i documenti magisteriali che rispecchiano il magistero ordinario del Romano Pontefice. Che tipo o genere di documento è un'enciclica? Una lettera apostolica? Un'esortazione post sinodale? L'udienza di mercoledì? Essi non sono documenti esecutivi e certamente non documenti legislativi o giudiziari. Piuttosto sono documenti che rispecchiano la responsabilità petrina fondamentale di insegnare, il suo speciale ed unico *munus docendi*, e in vari momenti, precisamente il suo *munus magisterii*. Affinché il Romano Pontefice abbia questo *munus magisterii*, egli deve avere

la necessaria *potestas magisterii pontificia* di fa sapere alla Chiesa, tramite vari documenti, il suo magistero autentico. È vero anche che questo potrebbe coinvolgere, quando la situazione lo necessita, un esercizio della sua *potestas iurisdictionis*, ma tale opzione non si verifica sempre, né inficia la precedente.

In realtà gli atti magisteriali non possono essere propriamente ricondotti agli atti giurisdizionali e quindi alle norme che regolano questi. In modo particolare gli atti magisteriali in quanto tali non sono soggetti alle diverse forme di approvazione da parte del Sommo Pontefice, di cui all'art. 18 della PB (*forma comune* e *forma specifica*). Piuttosto gli atti magisteriali della CDF devono essere sempre approvati dal Santo Padre, ed in questo modo ogni approvazione rende sempre l'atto magisteriale «pontificio», proprio del Sommo Pontefice. È proprio in questo rapporto molto particolare fra la CDF e il Romano Pontefice che troviamo l'unicità della CDF. In questi momenti dell'esercizio del magistero autentico pontificio, la CDF partecipa del suo stesso potere. In altre parole, mentre la CDF ha una *potestas magisterii*, non è mai un potere magisteriale distinto da quello del Sommo Pontefice. L'approvazione rende il documento un atto pontificio in senso largo, ma non strettamente e direttamente papale, come per esempio sarebbe il caso di un'enciclica. L'approvazione pontificia garantisce e salvaguarda l'intervento magisteriale dal punto di vista dottrinale e giuridico ma in questo caso il documento rimane un documento della CDF. Ne segue che gli atti magisteriali in quanto tali, a differenza di quelli giurisdizionali, non sono neppure sottoponibili a ricorso gerarchico, in quanto questo tipo di ricorso è previsto e prevedibile solo per gli atti giurisdizionali. Sotto molti aspetti è proprio questa *potestas magisterii* il fondamento affinché il Romano Pontefice fosse sempre il Prefetto della CDF.

Dato questo c'è un altro problema che ha suscitato una certa preoccupazione, cioè la difficoltà della demarcazione tra un atto magisteriale e un atto di giurisdizione. Ovviamente in molte situazioni i due poteri sono connessi e un atto giurisdizionale può essere posto in stretto nesso con quello magisteriale. Da questo nesso, direi stretto, possono porsi delicati problemi.

Pertanto, molta cura va utilizzata su queste tematiche. Tutti i soggetti del magistero autentico nella Chiesa hanno la necessaria *potestas iurisdictionis* entro i limiti dati a loro dalla legge della stessa Chiesa. In altre parole il vescovo che esercita il suo magistero ha inoltre *potestas iurisdictionis* per far osservare che l'insegnamento

proposto sia accettato. È vero che quando egli fa osservare questo insegnamento, tecnicamente non usa più ciò che ho chiamato la sua *potestas magisterii*, ma è chiaro che il rapporto fra questa *potestas* e la sua *potestas iurisdictionis* è essenziale. Questo è particolarmente vero nella applicazione di una sanzione contro coloro che negano il magistero ordinario. Ovviamente, questo fatto rispecchia l'unità essenziale fra tutte le potestà nella Chiesa, cioè l'unità della *sacra potestas*. In teoria c'è una demarcazione, che ci aiuta a cogliere la *sacra potestas*, ma anche nella pratica questa demarcazione rimane, anche se il rapporto fra le due potestà è assolutamente chiaro. Sarebbe impossibile imporre una sanzione contro qualcuno per il suo insegnamento pubblico, se l'autorità magisteriale non abbia anche determinato che una particolare verità debba essere creduta!

Un processo simile potrebbe verificarsi negli atti magisteriali del Romano Pontefice e nel coinvolgimento della CDF. Questo è vero, non solo nella sua partecipazione al magistero ordinario del Romano Pontefice, ma anche in quelle occasioni nelle quali la CDF deve esercitare un atto amministrativo (giudiziale) intimamente collegato col magistero. Il rapporto fra le due potestà è fondamentale ma ancora distinto, come si può verificare quando la CDF deve imporre una sanzione contro coloro i quali negano il magistero autentico.

Questo nesso profondo si può confermare nel nuovo Regolamento *in doctrinam examine*, pubblicato il 29 agosto 1997 nell'Osservatore Romano. Circa l'intervento disciplinare, troviamo una certa novità che rispecchia il rapporto fra la CDF e il Romano Pontefice nell'ambito magisteriale, e più precisamente nel suo collegamento con la *potestas iurisdictionis*

Va rilevato che gli interventi disciplinari sono previsti solo « qualora l'autore non corregga in modo soddisfacente e con pubblicità adeguata gli errori segnalati ». In tal caso vengono configurate due ipotesi: 1) risulta che l'autore delle dottrine esaminate è incorso nei delitti di eresia, apostasia o scisma, per i quali il codice prevede già la pena *latae sententiae* di scomunica (can. 1364); 2) oppure si tratta di errori dottrinali che non ricadono in tali delitti e quindi non risultano pene *latae sententiae* già incorse. Nella prima ipotesi la CDF procede a dichiarare le pene *latae sententiae* incorse. Contro tale dichiarazione è esclusa la possibilità di ricorso. Nella seconda ipotesi la Congregazione « procede a norma del diritto sia universale sia proprio ».

Certamente la dichiarazione di una pena è un atto giurisdizionale, non propriamente magisteriale, ma il nesso stretto fra i due atti

è piuttosto ovvio. Di fatto, la situazione della prima ipotesi è così grave, e in questo contesto si trova una spiegazione, fra le altre, per l'approvazione specifica data dal Romano Pontefice al Regolamento, ossia per la deroga che essa contiene sia alla procedura da seguire per la dichiarazione delle pene *latae sententiae* sia per l'esclusione del ricorso contro tale dichiarazione. In questa linea si comprende la norma dell'art. 28, unica eccezione al diritto universale prevista dal Regolamento⁽²²⁾.

È stato asserito che la *potestas magisterii* non può essere ridotta alla *potestas iurisdictionis*. Inoltre, è piuttosto difficile capire come la *potestas magisterii* possa essere collegata vicariamente ad un ufficio come si può verificare per la *potestas iurisdictionis* e che caratterizza la natura della curia romana (art. 8 PB). La CDF ha una *potestas magisterii* piuttosto singolare, anche quando consideriamo le strutture giuridiche della Chiesa, in quanto essa partecipa nel magistero del Sommo Pontefice. È piuttosto difficile parlare in questi precisi termini di partecipazione nella autorità magisteriale quando parliamo di un vicario generale oppure di un parroco che ricoprono uffici ecclesiastici. Cioè, né il vicario generale né il parroco partecipano nell'autorità magisteriale del vescovo nella maniera nella quale la CDF partecipa all'autorità magisteriale del Romano Pontefice. In questo senso la *potestas magisterii* della CDF è singolare.

Mentre il concetto di vicarietà è piuttosto difficile da applicare alla CDF in questo campo magisteriale, specialmente tenendo presente la sua configurazione nel Codice (can. 131), è anche vero che il significato della vicarietà non è univoco. Cioè, se accettiamo semplicemente la configurazione della potestà ordinaria, sia propria che vicaria, come sembra essere presentata nel Codice, sarebbe difficile parlare di una *potestas magisterii vicaria* esercitata dalla CDF. Sappiamo che la vera natura della vicarietà è stata oggetto di lunghe riflessioni e discussioni nella tradizione canonistica⁽²³⁾.

In genere si può dire che la potestà vicaria è collegata con la giurisdizione ed è annessa ad un'ufficio. Il suo esercizio però è sempre ordinato in modo sussidiario e subordinato a compiere la funzione,

(22) Cf. in proposito, *ibid.*, pp. 603-13.

(23) Cf. V. DE PAOLIS, *La natura della potestà del vicario generale*, Roma, 1966 e *IDEM, De significatione verborum: iurisdictionis ordinaria, delegata, mandata, vicaria*, «Periodica», 54 (1965) pp. 309-330.

sia in tutto che in parte, di un altro ufficio principale, al quale la stessa giurisdizione appartiene come propria. In altre parole la giurisdizione ordinaria vicaria viene esercitata *vice et nomine alterius*. Mentre il codice e i commentatori tendono a sottolineare l'ufficio e il fatto che la potestà anche vicaria è ordinaria perché annessa ad un'ufficio, si deve notare che la vicarietà propriamente non riguarda la «proprietà» della potestà, ma piuttosto la sua autonomia. La potestà vicaria di giurisdizione è propria (ufficio), ma la sua caratteristica specifica è quella di non essere autonoma, in quanto per natura sua appartiene ad un ufficio vicario, cioè subordinato essenzialmente, non autonomo. Un ufficio vicario è strettamente legato in modo subordinato ad un altro, con il quale tuttavia costituisce, da un punto di vista giuridico, come un'unica realtà, al punto che non si dà propriamente ricorso dal vicario al titolare principale, perché è come se fosse la stessa persona che agisce - anche se c'è una distinzione fra le due persone. Questa realtà della natura della vicarietà, anzi il suo carattere essenziale ci aiuta a comprendere il significato della partecipazione della CDF nel magistero ordinario del Sommo Pontefice.

L'articolo 8 della PB infatti sottolinea quest'unità fondamentale fra il Romano Pontefice e la curia. Il Papa parla del carattere vicario di tutta la curia, cioè non usa il termine vicario nel ristretto senso di potestà vicaria del can. 131. La curia romana «non agisce per proprio diritto né per propria iniziativa: infatti esercita la potestà ricevuta dal Papa a motivo di quel rapporto essenziale e originario che ha con Lui; e la caratteristica propria di questa potestà è di collegare sempre il proprio impegno di lavoro con la volontà di Colui, dal quale prende origine. La sua ragion d'essere è quella di esprimere e di manifestare la fedele interpretazione e consonanza, anzi l'identità con quella volontà medesima, per il bene delle Chiese ed il servizio dei Vescovi».

Almeno per analogia possiamo parlare di una «potestà magisteriale ordinaria et vicaria» che esercita la CDF nel suo rapporto col Romano Pontefice. Precisamente, il principio fondamentale di questa «vicarietà magisteriale» vuole che solo et sempre facendo riferimento al titolare del ufficio, il Romano Pontefice, e solo in sua dipendenza, la CDF può esercitare la missione essa affidata. La «capacità» magisteriale è sempre in forza della missione conferita alla CDF dal titolare del ufficio, nel cui nome e per autorità del quale compie la funzione magisteriale. Fra la CDF e il Romano Pontefice nell'am-

bito magisteriale c'è « quel rapporto essenziale e originario » che caratterizza anche il rapporto classico fra il vescovo ed il suo vicario al livello della giurisdizione.

Già nel 1977, Mons. Hamer descriveva la CDF come un'istituzione di diritto ecclesiastico che però è principalmente a servizio e di ausilio al magistero ordinario del pontefice. « To be more precise, it is the auxiliary of the ordinary magisterium of the Holy Father, with the mission of taking care that the profession of faith be the guide of all the activity of the Church... »⁽²⁴⁾. Nel suo libro del 1963, F. Sullivan fondava la sottomissione interna e religiosa dovuta ai decreti del S. Ufficio sulla partecipazione della Congregazione al magistero ordinario del pontefice⁽²⁵⁾.

Nella realtà non possiamo dire che i documenti della CDF siano un "prise de position", cioè provvisoria. È chiaro che i documenti magisteriali richiedano molto di più. È vero che i documenti magisteriali della CDF sono generalmente un tipo di testimonianza alla dottrina già autenticamente insegnata dal Magistero, ma questa realtà non rispecchia in tutti i suoi contorni i documenti emanati dalla CDF specialmente su questioni morali o come risposta alle nuove sfide teologiche nel mondo contemporaneo. Inoltre questa non rispecchia il fatto che la CDF sembra di essere un "soggetto attivo" del magistero, nel senso della sua partecipazione nel magistero ordinario del Romano Pontefice.

Di fatto la CDF è composta da un gruppo di vescovi, maestri autentici del magistero. In quanto membri della CDF, questi vescovi ricevono dal Romano Pontefice un ufficio che sembra comportare la *potestas* necessaria per l'esercizio del magistero autentico in modo vicario, cioè in stretto ed essenziale rapporto col titolare dell'ufficio che ha una particolare ed unica responsabilità per la Chiesa universale nell'ambito magisteriale. L'espressione di questo rapporto singolare è la partecipazione al magistero ordinario del Sommo Pontefice. In questo contesto del magistero ordinario del Romano Pontefice, cioè della responsabilità universale del Romano Pontefice per la

⁽²⁴⁾ J. HAMER, *In the Service of the Magisterium: The Evolution of a Congregation*, in « The Jurist », 37 (1977), p. 350.

⁽²⁵⁾ F. SULLIVAN, *De Ecclesia, Romae* 1963, vol. I, p. 355: « ... cum sint quasi organa vel instrumenta quibus Summus Pontifex utitur in suo magisterio ordinario, et quae recipiunt participationem in eius auctoritate magisteriali, quamvis non in eius infallibilitate ».

Chiesa, i vescovi-membri non agiscono strettamente in nome proprio, ma piuttosto in nome del Romano Pontefice, cioè in un modo "vicario", se capiamo il concetto di vicarietà nel senso appena proposto. Cioè la vicarietà non riguarda fondamentalmente la "proprietà" o meno della potestà, ma piuttosto il rapporto subordinato ad un altro con il quale costituisce un'unica realtà. Questa spiegazione tiene conto della natura particolare della *potestas magisterii* del Romano Pontefice e della CDF nonché la natura del episcopato ed il rapporto fra consecrazione e l'esercizio della *potestas magisterii*.

Conclusioni.

Ovviamente ulteriori approfondimenti saranno necessari in futuro rispetto a quanto trattato finora, ma rimaniamo nella convinzione che ancora ci sia molto da fare sul rapporto fra la CDF e il Romano Pontefice nell'ambito magisteriale. Qual'è il significato della sua partecipazione nel magistero ordinario del Romano Pontefice? Qual'è il senso della *potestas magisterii*, le sue origine ed il suo significato nell'ordinamento del Codice? Il problema di vicarietà connessa con questo aspetto essenziale dell'attività della CDF.

La CDF ha un ruolo esclusivo ed una posizione unica e qualsiasi tentativo di spiegare ed approfondire questo fatto della «partecipazione» aiuterà anche a combattere una delle piaghe delle quali soffre la Chiesa oggi. Cioè il fatto che ancora dentro la Chiesa ci siano molte voci di dissenso, sia esplicito che implicito, contro l'insegnamento autorevole del magistero.

Data la collaborazione unica fra la CDF e il Romano Pontefice nell'ambito magisteriale; data la tradizione secolare del Romano Pontefice come Prefetto della CDF, che rispecchiava in un modo ovvio il rapporto stretto fra le due istituzioni e l'importanza fondamentale della CDF nella curia e nella Chiesa; data la necessità di vigilanza costante sulla materia dommatica, ci si può chiedere se il momento attuale non sia il più opportuno per riconsiderare la possibilità che il Romano Pontefice diventi di nuovo Prefetto della CDF o, quanto meno, che si preveda per questa Congregazione una posizione organizzativa speciale nei confronti del Sommo Pontefice, consona con la reale portata dei compiti magisteriali che sono stati assegnati. Mentre si possono capire le ragioni per le quali fu cambiata la vecchia struttura, e si possono anche scorgere alcuni rischi inerenti al fatto che il Romano Pontefice sia Prefetto della CDF (eg. una mancata demarca-

zione fra *potestas magisterii* e *potestas iurisdictionis* e la conseguente difficoltà di ricorso contro gli atti della CDF), mi pare che data la partecipazione della CDF al magistero del Romano Pontefice e alla sua *potestas magisterii*, si potrebbe considerare seriamente un rinnovamento della suddeta tradizione secolare. Tale cambiamento certamente evidenzerebbe la assoluta centralità nella vita della Chiesa delle verità dommatiche, senza le quali la Chiesa ha sofferto e continua a soffrire.

Pagina bianca

DAVIDE CITO

L'ASSENSO AL MAGISTERO E LA SUA RILEVANZA GIURIDICA

1. Premessa. — 2. Profili giuridici della funzione magisteriale. — 2.1. Soggetti della funzione magisteriale. — 2.2. Ambito del magistero. — 2.3. Modalità di esercizio del magistero. — 3. L'assenso dei fedeli al magistero. — 3.1. Rilevanza giuridica dell'assenso dei fedeli al magistero. — 4. Conclusione.

1. *Premessa.*

Il tema assegnatomi in questa relazione si presenta ricco di problematiche e di insidie. Non vi è dubbio, infatti, che le questioni relative al magistero ecclesiale hanno suscitato in questi ultimi decenni (soprattutto a partire dall'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI) un vivace dibattito, con risonanza anche nell'opinione pubblica, dibattito che non sempre è stato condotto in modo sereno e costruttivo⁽¹⁾. Competenza e limiti del magistero; magistero e morale; legittimità del dissenso; ruolo del magistero e della teologia; obbligatorietà delle pronunce magisteriali; ricezione del magistero, sono alcune delle tematiche ancora oggetto non soltanto di approfondimento, ma anche di interventi a diverso livello della stessa autorità pontificia sia personalmente sia tramite la Congregazione per la dottrina della fede⁽²⁾.

(1) Un'esposizione particolarmente accurata si può trovare in F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale: il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997, 97-121, anche se possono suscitare qualche perplessità le valutazioni fatte dall'A. in tema di magistero morale.

(2) Tra i documenti di maggior rilievo si possono ricordare qui, cronologicamente: Congregazione per la Dottrina della Fede, dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24.VI.1973; Paolo VI, es. ap. *Paterna cum benevolentia*, 8 dicembre 1974; Congregazione per la Dottrina della Fede, istr. sulla vocazione ecclesiale del teologo *Donum ve-*

Stando così le cose, mi corre l'obbligo preliminare di circoscrivere questa relazione all'ambito suo proprio. La maggioranza delle tematiche poc' anzi ricordate, infatti, si colloca in un contesto prettamente teologico e pastorale, con riflessi soltanto parziali in quello giuridico. La considerazione giuridica sull'argomento è limitata alla sua regolazione sociale con caratteristiche di esteriorità ed esigibilità⁽³⁾, e quindi non riesce a dar conto di tutta la complessità della problematica. Il prendere atto degli scopi e dei limiti dell'indagine giuridica non significa scansare le problematiche rimandando semplicemente ad altre discipline la soluzione dei problemi, e nemmeno rinchiudersi nella sterile rivendicazione della propria specificità, ma affermare che il servizio ecclesiale che la riflessione canonistica può offrire si ha solo quando essa svolge il ruolo suo proprio. Ciò garantisce anche la possibilità di un fruttuoso dialogo interdisciplinare, dialogo necessario in ogni riflessione sul mistero e la vita della Chiesa, che tenga conto delle peculiarità dei diversi approcci metodologici, peraltro tutti indispensabili perché riflettono dimensioni costitutive della Chiesa stessa.

La relazione, che si prefigge soltanto di offrire alcuni spunti di riflessione senza la pretesa di una trattazione organica ed esaustiva, si svilupperà lungo le due direttrici indicate dal titolo: 1) i profili giuridici della funzione magisteriale e il suo attuale assetto normativo; 2) la risposta dei fedeli e la sua rilevanza sulla base sia delle forme di esercizio del magistero che delle differenti posizioni giuridiche dei fedeli stessi all'interno della comunità ecclesiale, posizioni che possono comportare diritti e doveri specifici.

2. *Profili giuridici della funzione magisteriale.*

Con il termine «magistero», utilizzando la nozione che è andata tecnicamente profilandosi a partire dal secolo XVIII e che ha ricevuto una più approfondita determinazione soprattutto negli ultimi

ritatis, 24 maggio 1990; Giovanni Paolo II, litt. enc. *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993; Giovanni Paolo II, m.p. *Ad tuendam fidem*, 18 maggio 1998.

(3) La regolazione sociale va intesa peraltro non come una mera apparenza esteriore, ma come una dimensione essenziale dal momento che il carattere relazionale è intrinseco alla struttura della persona e caratterizza anche la Rivelazione divina come auto-comunicazione di Dio all'uomo in Gesù Cristo.

due secoli⁽⁴⁾, si viene a designare l'insegnamento di determinati soggetti che, in forza di uno specifico carisma, si presenta dotato di autorità vincolante per i fedeli, autorità che non riposa sulla loro scienza personale o sulla perspicuità delle argomentazioni addotte ma sull'autorità di Cristo di cui essi sono rivestiti (cf. *Lumen Gentium*, 25).

Certamente quest'affermazione, che pur racchiude il nucleo giuridico essenziale della funzione magisteriale nella Chiesa, rimarrebbe estremamente povera e quasi fuorviante se non venisse letta ed esaminata alla luce del contesto ecclesiale da cui essa attinge. Come afferma la *Dei Verbum*, 7 «Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato, per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni». Ciò si può realizzare giacché «tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino la Chiesa è sostenuta dalla forza della grazia di Dio, promessale dal Signore, affinché per la umana debolezza non venga meno la perfetta fedeltà, ma permanga degna sposa del suo Signore, e non cessi, sotto l'azione dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la Croce giunga alla luce che non conosce tramonto» (*Lumen Gentium*, 9). Questa indefettibilità promessa da Cristo alla Chiesa si manifesta anche in una vera «infallibilità»⁽⁵⁾ ossia nella certezza di professare e celebrare realmente quanto Dio ha rivelato.

Il Concilio Vaticano II ha manifestato questa prerogativa del Popolo di Dio in un modo che, rettamente inteso, fa emergere dalla configurazione stessa della Chiesa l'uguaglianza e la differenziazione tra i fedeli in ordine alla fondamentale *oboedientia fidei* del Popolo di Dio, possibile grazie all'azione dello Spirito Santo, dissipando quindi il possibile equivoco di concepire la funzione magisteriale contrapponendo dialetticamente «Chiesa docente» e «Chiesa discente». Si tratta del noto passaggio relativo al *sensus fidei* del Popolo di Dio:

«La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (cf. 1 Gv. 2, 20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che gli è partico-

(4) B. SESBOÛÉ, *La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie*, in *L'année canonique*, 31 (1988) 55-94.

(5) Sull'infallibilità della Chiesa cf. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Teologia fondamentale*, Roma 1997, 109-112.

lare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” esprime l’universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie con la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cf. 1 Tess 2, 13), aderisce indefettibilmente “alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi” (Gd, 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l’applica nella vita» (*Lumen Gentium*, 12).

Tra i diversi carismi che, tutti al servizio della Parola di Dio, cooperano alla sua adesione, approfondimento, e applicazione alla vita, il carisma magisteriale, si configura come: «missione che i Vescovi, quali successori degli apostoli, ricevono dal Signore, cui è data ogni potestà in cielo e in terra, di insegnare a tutte le genti e di predicare il vangelo a ogni creatura, affinché tutti gli uomini, per mezzo della fede, del battesimo e dell’osservanza dei comandamenti, ottengano la salvezza (cf. Mt 28, 18.20; Mc 16, 15-16; Atti 26 17 ss.). Per compiere questa missione, Cristo Signore promise agli apostoli lo Spirito Santo e il giorno di Pentecoste lo mandò dal cielo, perché con la forza di questo Spirito gli fossero testimoni fino alla estremità della terra, davanti alle nazioni e ai popoli e al re (cf. Atti 1, 8; 2, 1 ss.; 9, 15). Questo ufficio che il Signore ha affidato ai pastori del suo popolo è un vero servizio, che nella Sacra Scrittura è chiamato significativamente “diaconia” o ministero (cf. Atti 1, 17 e 25; 21, 19; Rom 11, 13; 1 Tim 1, 12)» (*Lumen Gentium*, 24).

Si tratta quindi di una potestà-servizio, nell’esercizio di una vera *oboedientia fidei*, dal momento che «il magistero non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l’assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questi unici depositi della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio» (*Dei Verbum*, 10b).

Tratteggiata sinteticamente la funzione magisteriale, nell’economia dell’*oboedientia fidei* dell’intero Popolo di Dio, ci si potrebbe chiedere come mai, invece, il *sensus fidei* non abbia trovato giuridicamente un posto specifico accanto al carisma dei Pastori cui peral-

tro è intimamente unito⁽⁶⁾. Il problema nasce dal fatto che il senso della fede dei fedeli non è autonomo rispetto all'annuncio dei Pastori. Si potrebbe cadere nuovamente nella dialettica, impropria, di una contrapposizione Pastori-fedeli. Non può quindi essere assunta l'ipotesi di una sorta di necessità giuridica di ratifica dei « fedeli » rispetto all'insegnamento magisteriale⁽⁷⁾. Tuttavia il Codice attuale non soltanto valorizza la cooperazione di tutti i fedeli in ordine alla conservazione, approfondimento e diffusione della Parola di Dio⁽⁸⁾, in forza della loro unzione sacramentale e non per delega da parte della gerarchia, ma allo stesso tempo enuncia precisi doveri da parte dei Pastori di ascoltare i fedeli, e di saper discernerne gli autentici carismi⁽⁹⁾.

Come precedentemente letto al n.10b della *Dei Verbum*, l'autorità con cui la funzione magisteriale si realizza è indirizzata al compimento della missione di custodia ed esposizione della Parola di Dio, e si esplica in una serie di funzioni che, a seconda delle circostanze storiche, possono dosarsi in maniera differente. Tradizionalmente possono essere raggruppate nelle seguenti⁽¹⁰⁾: 1) annunciare la fede apostolica; 2) difendere la fede dagli errori; 3) spiegare e illustrare la fede (in connessione con lo sviluppo del dogma; 4) applicare la fede alla vita morale; 5) impartire direttive concrete per un comportamento di vita fedele al Vangelo.

Nel 1976 la Commissione teologica internazionale propose un elenco di compiti del magistero in questi termini: « difendere autoritativamente l'integrità cattolica e l'unità della fede e dei costumi. Da ciò derivano alcune funzioni particolari, le quali, anche se a prima vista sembrano presentare un carattere piuttosto negativo, costituiscono tuttavia un ministero positivo per la vita della Chiesa, e cioè l'ufficio di interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o tra-

(6) È una delle obiezioni avanzate al Codice da alcuni autori, cf. C.E. ERRÁZURIZ M., *Il «munus docendi» della Chiesa: diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991, 144-155.

(7) Per questo la *Lumen Gentium*, 25, nei riguardi delle definizioni irreformabili del Romano Pontefice sottolinea che esse lo sono « ex sese et non ex consensu Ecclesiae », dal momento che in tali circostanze il Sommo Pontefice « è singolarmente insignito del carisma dell'infalibilità della Chiesa stessa ». Cf. sul punto F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Teologia fondamentale...*, 112-115.

(8) Cf. C.E. ERRÁZURIZ M., *Il «munus docendi»...*, *passim*.

(9) Cf. ad esempio i cann. 212 §§ 2-3; 216; 225; 228; 229.

(10) Utilizzo qui l'elenco offerto da A. Dulles citato in F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale...*, 199.

smessa; la condanna di opinioni pericolose alla fede e ai costumi propri della Chiesa; l'insegnamento delle verità più attuali nel tempo presente. Benché non sembri che spetti al magistero proporre sintesi teologiche, tuttavia, per tutelare l'unità esso deve considerare le singole verità alla luce della totalità, in quanto l'inserimento di ciascuna verità nell'insieme appartiene alla verità stessa»⁽¹¹⁾. Più di recente sia l'istruzione *Donum Veritatis* che il m.p. *Ad tuendam Fidem*, hanno sottolineato particolarmente l'aspetto di tutelare i fedeli da errori e smarrimenti cui possono essere indotti anche da parte dei teologi⁽¹²⁾.

La funzione più spiccatamente dottrinale è quindi parte del più ampio *munus docendi* dei Pastori, che a sua volta va ricompreso entro i *tria munera* in cui si attua la *sacra potestas*, secondo l'articolazione esposta nel Vaticano II e ripresa dal CIC. Non va dimenticata la compenetrazione dei *tria munera* nell'esercizio della *sacra potestas*, dal momento che la funzione anche più strettamente dottrinale non può essere isolata in se stessa, come fosse un esercizio di tipo «oracolare», ma è sempre contrassegnata da una eminente dimensione pastorale, giacché si colloca nel cammino che la Chiesa, Pastori e fedeli, percorre «verso l'incontro definitivo con il Signore»⁽¹³⁾. E questo fatto forse è alla base delle oscillazioni che si registrano in dottrina al momento di inquadrare la cosiddetta *potestas magisterii* come realtà autonoma oppure entro la *potestas iurisdictionis*⁽¹⁴⁾.

L'attuale assetto normativo riguardante la funzione magisteriale si ispira principalmente al n. 25 della *Lumen Gentium*, anche se

(11) COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il mutuo rapporto fra magistero ecclesiastico e teologia*, 6-VI-1976, in *Enchiridion Vaticanum*, 5, n. 2040.

(12) Così l'istr. *Donum Veritatis*, 14 afferma che «la missione del Magistero è quella di affermare, coerentemente con la natura "escatologica" propria dell'evento di Gesù Cristo, il carattere definitivo dell'Alleanza instaurata da Dio per mezzo di Cristo con il suo popolo, tutelando quest'ultimo da deviazioni e smarrimenti, e garantendogli la possibilità obiettiva di professare senza errori la fede autentica». Ancor più esplicitamente il m.p. *Ad tuendam fidem*, nel proemio, dichiara di avere come scopo «difendere la fede della Chiesa Cattolica contro gli errori che insorgono da parte di alcuni fedeli, soprattutto di quelli che si dedicano di proposito alle discipline della sacra teologia».

(13) CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della «Professio fidei»*, n. 12.

(14) Di recente l'argomento è stato ripreso da U. NAVARRETE, *Unità della «Potestas Sacra» e molteplicità dei «Munera Christi et Ecclesiae»*, in *Winfried Schulz in memoriam*, a cura di C. Mirabelli ed altri, Frankfurt am Main 1999, 569-603.

adotta una progressione inversa rispetto alla costituzione conciliare (Papa, Collegio, Vescovi); esso viene sviluppato nei canoni 749-753 (con un'appendice nel can. 754) per quanto riguarda la Chiesa latina, e nei canoni 597-600 (con un'appendice nel can. 10) per quanto concerne il CCEO. Il complesso legale risulta senz'altro più dettagliato e completo rispetto al CIC 17, che disciplinava la materia in soli due canoni (1323 e 1326), e viene offerto ora un quadro maggiormente preciso riguardo ai soggetti; l'ambito; le modalità di esercizio e i corrispondenti obblighi dei fedeli.

2.1. *Soggetti della funzione magisteriale.*

L'articolazione dei distinti titolari della funzione magisteriale è modulata sui soggetti destinatari di questo esercizio; il can. 749 è dedicato a coloro che conservano e fanno progredire «nella unità della fede tutto il gregge di Cristo» (*Lumen Gentium*, 25). Si tratta del cosiddetto magistero universale che compete al Sommo Pontefice quando agisce come Pastore e Dottore Supremo di tutti i fedeli e al Collegio dei Vescovi⁽¹⁵⁾. Proprio per l'universalità della sua destinazione, il magistero universale può, a determinate condizioni espresse nel can. 749, essere garantito dal carisma dell'infalibilità, da intendere più che come una prerogativa di certi soggetti, come la realizzazione della promessa di Cristo che la Chiesa rimarrà fedele alla sua Parola.

Titolari, invece, della funzione magisteriale a livello di dimensione particolare della Chiesa sono i Vescovi nei confronti dei fedeli loro affidati (can. 753). Va peraltro tenuto presente che l'esercizio della funzione magisteriale nella Chiesa particolare per potersi realizzare legittimamente, come del resto tutta la *sacra potestas*, deve attuarsi in comunione con il Capo e gli altri membri del Collegio: «la consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e di governare, che però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra dei collegio» (*Lumen Gentium*, 21b)⁽¹⁶⁾.

(15) In entrambi i paragrafi del can. 749 si sottolinea l'ambito universale di questo esercizio che coinvolge tutta la Chiesa.

(16) Sugli aspetti giuridici dei vincoli di collegialità nell'esercizio delle funzioni episcopali cf. J.I. ARRIETA, *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, 78-81.

La comunione con il Capo è condizione necessaria perché vi sia l'autentica *oboedientia fidei* della Chiesa nella sua dimensione particolare: «i vescovi quando insegnano in comunione col romano pontefice devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità; e i fedeli devono accordarsi col giudizio dal loro vescovo dato a nome di Cristo in materia di fede e di morale, e aderirvi col religioso ossequio dello spirito» (*Lumen Gentium*, 25).

Benché la funzione magisteriale risieda fondamentalmente nei soggetti poc'anzi ricordati, storicamente si sono andate configurando altre istanze che tuttavia non si pongono in modo autonomo nei confronti del Sommo Pontefice, del Collegio dei Vescovi o dei singoli Vescovi, ma sembrano costituire o espressioni dell'esercizio congiunto del «munus episcopale», come è il caso dei Concili particolari o delle Conferenze episcopali, o organi di collaborazione per l'adempimento della propria funzione, come è il caso della Congregazione per la dottrina della fede nei riguardi del Sommo Pontefice⁽¹⁷⁾. Queste istanze hanno quindi una potestà derivata dai soggetti cui fanno riferimento, in mancanza della quale non costituirebbero legittime espressioni della funzione magisteriale.

2.2. *Ambito del magistero.*

Per quanto concerne l'ambito di competenza della funzione magisteriale, i documenti normativi utilizzano generalmente l'espressione «fede e costumi»⁽¹⁸⁾. Si tratta di un'espressione sintetica che tuttavia stabilisce che gli atti magisteriali dotati di autorità giuridicamente rilevante possano riguardare sia verità da credere che comportamenti morali connessi con il deposito della fede. Due elementi possono essere brevemente presi in considerazione: innanzitutto il vigente assetto normativo in materia richiama il

(17) «Il Pontefice Romano adempie la sua missione universale con l'aiuto degli organismi della Curia Romana ed in particolare della Congregazione per la Dottrina della Fede per ciò che riguarda la dottrina sulla fede e sulla morale» (Istr. *Donum veritatis*, n. 18). In questo caso rinvio alla relazione del prof. Brian Ferme sul tema.

(18) Così i cann. 212 § 3; 305 § 1; 342; 386; 749; 752; 823; 830; 833; Cost. ap. *Pastor bonus*, artt. 48; 51; 52; 54. Sull'uso di questa terminologia cf. F. Arduoso, *Magistero ecclesiale.*, 273-279.

fatto che «nella fede cristiana conoscenza e vita, verità ed esistenza, sono intrinsecamente connesse»⁽¹⁹⁾, di fronte a prese di posizione che, con sfumature diverse, problematizzano il magistero in campo morale⁽²⁰⁾ quanto alla sua obbligatorietà. E in proposito, da alcuni anni, il magistero è intervenuto ripetutamente su questo punto⁽²¹⁾.

In secondo luogo va rilevato che nella generica dizione «fede e i costumi» è ricompresa una vasta gamma di verità che in vario modo sono da ricollegarsi con la Rivelazione che ne costituisce il loro fondamento ultimo.

Il CIC, pur nella inevitabile stringatezza, lo stabilisce nel combinato disposto dei cann. 749 e 752 dedicati all'esercizio del cosiddetto magistero universale, di spettanza del Romano Pontefice e del Collegio dei Vescovi. Infatti da un lato il can. 749 §§ 1-2 afferma che il carisma dell'infallibilità si estende non solo alle verità formalmente rivelate (il cosiddetto oggetto primario del magistero) ma anche a quelle da ritenere in modo definitivo anche se non formalmente rivelate (oggetto secondario)⁽²²⁾; dall'altro il can. 752 prevede l'obbligo di adesione al magistero universale benché non si presenti con caratteri di definitività.

Successivamente all'entrata in vigore del CIC, ulteriori interventi della Sede Apostolica, di carattere più specificamente normativo, come la *Professio fidei* del 1989 o il m.p. *Ad tuendam fidem*, o di tipo più spiccatamente teologico e pastorale, come l'istr. *Donum veritatis*, hanno rimarcato l'ambito di competenza della funzione magisteriale in modo da evitare non solo la separazione tra fede e vita, tra ordine naturale e ordine soprannaturale ma anche il tentativo di

(19) Istr. *Donum veritatis*, n. 1; cf. anche C.E. ERRÁZURIZ M., *Il «munus docendi»...*, 41-43. Il CIC 17, pur non menzionando esplicitamente il magistero morale della Chiesa lo presupponeva pacificamente come si deduce dai commentatori. Cf. ad esempio VEERMESCH - CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, II, Mechliniae-Romae 1946, 457-458.

(20) Cf. la precisa ricostruzione fatta da F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*, 122-148, con l'avvertenza fatta nella nota 1.

(21) Cf. enc. *Veritatis splendor*, nn. 37 e 110; l'istr. *Donum veritatis*, n. 16 sotto-linea che «il Vangelo, che è Parola di vita, ispira e dirige tutto l'ambito dell'agire umano».

(22) Sulla redazione del canone vi fu infatti una modifica che sostituì il termine *credenda* con *tenenda* di cui riferisce R. CASTILLO LARA, *Le livre III du CIC: Histoire et principes*, in *L'Année canonique* 31 (1988) 38-39.

restringere indebitamente l'autorità magisteriale, certamente connessa con la verità, alle pronunce «infallibili»⁽²³⁾, quasi che queste siano la sola espressione di verità e quindi le uniche a legittimare l'autorità magisteriale.

Non deve stupire che l'ambito di competenza del magistero si presenti, anche giuridicamente, caratterizzato da confini piuttosto ampi ed elastici; ciò è dovuto alla dinamica stessa della vita ecclesiale che è un vero e proprio «cammino» di fede e non una semplice riflessione intellettuale su un «blocco» di verità già dato⁽²⁴⁾. Come si enuncia nel n. 3 della *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della «Professio fidei»*, che accompagna il m.p. *Ad tuendam fidem*, «La promessa di Cristo Signore di donare lo Spirito Santo, il quale “guiderà alla verità tutta intera”, sostiene perennemente il cammino della Chiesa. È per questo che nel corso della sua storia alcune verità sono state definite come ormai acquisite per l'assistenza dello Spirito Santo e sono pertanto tappe visibili del compimento della promessa originaria. Altre verità, comunque, devono essere ancora più profondamente comprese, prima di poter giungere al pieno possesso di quanto Dio, nel suo mistero di amore, ha voluto rivelare agli uomini per la loro salvezza».

Giuridicamente questo si può riflettere nel fatto che, nel corso del tempo, alcuni pronunciamenti magisteriali possano rientrare in fattispecie regolate da canoni differenti, ad esempio passare da ma-

(23) La *Professio fidei* del 1989 nell'enunciare i gradi di obbligatorietà delle diverse pronunce magisteriali del Romano Pontefice o del Collegio dei Vescovi distingue tre livelli di adesione corrispondenti a tre diverse tipologie di verità: le verità da credere per fede divina e cattolica, ossia quelle proposte come divinamente rivelate; le verità da accogliere e ritenere fermamente, ossia quelle proposte in modo definitivo benché non divinamente rivelate; le verità cui aderire con religioso ossequio dell'intelletto e della volontà, ossia quelle proposte dal magistero universale sebbene non siano proclamate in modo definitivo.

L'istr. *Donum veritatis*, dal canto suo, sottolinea, al n. 16, che «il compito di custodire santamente e di esporre fedelmente il deposito della divina Rivelazione implica, di sua natura, che il Magistero possa proporre “in modo definitivo” enunciati che, anche se non sono contenuti nelle verità di fede, sono ad esse tuttavia intimamente connessi, così che il carattere definitivo di tali affermazioni deriva, in ultima analisi, dalla Rivelazione stessa.

«Ciò che concerne la morale può essere oggetto di magistero autentico, perché il Vangelo, che è Parola di vita, ispira e dirige tutto l'ambito dell'agire umano. Il Magistero ha dunque il compito di discernere, mediante giudizi normativi per la coscienza dei fe-

gistero meramente autentico previsto nel can. 752 a magistero definitivo contemplato nel can. 749⁽²⁵⁾.

deli, gli atti che sono in se stessi conformi alle esigenze della fede e ne promuovono l'espressione nella vita, e quelli che al contrario, per la loro malizia intrinseca, sono incompatibili con queste esigenze. A motivo del legame che esiste tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione, e a motivo della necessità di conoscere e di osservare tutta la legge morale in vista della salvezza, la competenza del Magistero si estende anche a ciò che riguarda la legge naturale». Il n. 23, esplicita ulteriormente il nesso che unisce alla Rivelazione le verità proposte in modo definitivo.

Infine, il m.p. *Ad tuendam fidem*, riprendendo la formula della *Professio fidei*, introduce una modifica ai cann. 750 CIC e 598 CCEO, per specificare l'assenso dovuto dai fedeli alle pronunce definitive del magistero universale concernenti verità relative alla fede e ai costumi non formalmente rivelate. I canoni in questione vengono riformulati in due distinti paragrafi, di cui il primo rimane identico alla formulazione precedente mentre il secondo assume la dizione: «Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la fede e i costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta le medesime proposizioni da tenersi definitivamente».

⁽²⁴⁾ Con parole suggestive il card. Ratzinger ha sottolineato il pericolo di una visione storicistica ed intellettualistica della Rivelazione sottolineando che la Rivelazione è Cristo stesso. Ciò comporta un continuo lavoro di approfondimento, che è un vero itinerario di fede sotto la guida dello Spirito Santo, giacché le parole non sono mai in grado di esaurire «la Parola». Riporto di seguito il brano: «Se si intende la rivelazione come una serie di comunicazioni soprannaturali, che sono accadute nel tempo dell'attività di Gesù e si sono definitivamente chiuse con la morte degli apostoli, allora la fede di fatto in pratica è da intendersi solo come legame con una costruzione di pensieri edificatasi nel passato. Ma questo concetto storicistico ed intellettualistico di rivelazione, che si è venuto progressivamente formando nell'epoca moderna, è semplicemente falso. Infatti la rivelazione non è una serie di affermazioni la rivelazione è Cristo stesso: Egli è il Logos, la Parola che tutto abbraccia, nella quale Dio stesso esprime se stesso e che pertanto noi chiamiamo Figlio di Dio. Questo unico Logos si è naturalmente comunicato in parole normative, nelle quali egli ci si presenta ciò che egli è. Ma la Parola è sempre più grande che non le parole e non è mai esaurita nelle parole. Al contrario: le parole partecipano della inesauribilità della Parola, si dischiudono a partire da essa e crescono pertanto, si potrebbe dire, con l'avvento di ogni generazione». J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, in *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 1997, 6.

⁽²⁵⁾ Si potrebbe ipotizzare che un caso del genere sia avvenuto con la lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* di Giovanni Paolo II del 22 maggio 1994. Certamente essa rientra nella fattispecie prevista dal can. 749 § 1; semmai si tratta di vedere se, prima di questa pronuncia pontificia, la dottrina riguardante l'incapacità della Chiesa di conferire l'ordinazione sacerdotale alle donne, potesse essere considerata una dottrina già implicitamente «definitiva» o solamente insegnata in modo costante e universale dalla Chiesa senza l'intenzione di proclamarla in modo definitivo. Mi permetto di rinviare sul punto

2.3. *Modalità di esercizio del magistero.*

Come già ricordato in precedenza, la natura complessa della funzione dottrinale dei Pastori unita al consolidamento, avvenuto lungo la storia, di determinate modalità espressive di trasmissione dottrinale che hanno dato luogo anche ad una ricca tipologia di documenti, fanno sì che possano essere operate varie distinzioni all'interno delle forme di esercizio del magistero: universale o non universale; ordinario o solenne; infallibile o meramente autentico; definitivo o non definitivo; propositivo o di condanna ecc. Non si tratta peraltro di distinzioni effettuate sulla base di criteri omogenei⁽²⁶⁾, ma ognuna di esse risponde ad angoli visuali propri, sebbene non slegati fra loro.

In questa sede ci si soffermerà, per sommi capi, solo sulle distinzioni specificamente rilevanti per il diritto canonico tralasciando le altre. Queste attengono soprattutto al grado di obbligatorietà per i fedeli con le relative conseguenze non solo in caso di inosservanza ma anche per gli adempimenti positivi che comportano.

Prima però di passare alle diverse modalità di esercizio della funzione magisteriale sulla base del tipo di adesione richiesto ai fedeli, va precisato un fatto, di non trascurabile importanza, al fine di dissipare il non infrequente equivoco, cui ho già fatto cenno all'inizio della relazione, di inquadrare la relazione giuridica intercorrente tra i soggetti della funzione magisteriale e i fedeli sulla base della tensione tra autorità dei pastori e libertà dei fedeli e che porta inevitabilmente ad una visione tendenzialmente legalistica di questa parte del diritto canonico.

La radice dell'obbligatorietà delle pronunce magisteriali riposa sulla potestà dei Pastori da intendersi però non come una posizione

ad una mia breve *Nota* sulla lettera *Ordinatio sacerdotalis*, in *Ius Ecclesiae* 7 (1995) 350-353.

⁽²⁶⁾ La distinzione tra magistero universale e non universale attiene ai destinatari di detto magistero. Invece la distinzione tra magistero ordinario e solenne riguarda la forma espressiva utilizzata, e così via. È bene tener presente questo fatto per non incorrere in equivoci provocati dal non aver apprezzato il criterio distintivo. Ad esempio si potrebbe erroneamente credere che il magistero infallibile del Romano Pontefice ricorra solamente quando utilizza la forma solenne (le cosiddette definizioni *ex cathedra*); vi possono essere invece insegnamenti infallibili del Romano Pontefice o del Collegio dei Vescovi attraverso il cosiddetto magistero ordinario, oppure insegnamenti meramente autentici espressi in un atto solenne come il Concilio Ecumenico.

di supremazia con cui possono vincolare i fedeli a determinate pronunce e con la possibilità di adottare provvedimenti in caso di rifiuto o di diniego, bensì come servizio ai diversi gradi di certezza con cui la Chiesa, Pastori e fedeli insieme, possiede, scruta, conserva e trasmette il deposito della rivelazione. Questa obbligatorietà è quindi innanzitutto vincolante per i Pastori dal momento che è una manifestazione dell'*oboedientia fidei* della Chiesa al cui servizio è posto il loro ministero che, come già ricordato «non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone» (*Dei Verbum*, 10b). Evidentemente questo fatto risulta inintelligibile se collocato al di fuori dal contesto di fede il cui si muove il cammino della Chiesa

D'altro canto, se i diversi gradi di certezza con cui la Chiesa custodisce ed espone la dottrina della fede, fanno assumere una gradualità all'assenso dovuto dai fedeli, occorre peraltro non ridurre l'autorità magisteriale al solo momento dell'esercizio infallibile. Ciò è stato evidenziato con chiarezza da mons. Bertone quando rileva la tendenza: «a misurare tutto con il parametro della distinzione tra "magistero infallibile" e "magistero fallibile". In tal modo l'infalibilità diventa la misura dominante di tutti i problemi di autorità fino al punto da sostituire di fatto il concetto di autorità con quello di infalibilità. Inoltre si confonde spesso la questione dell'infalibilità del magistero con la questione della verità della dottrina, supponendo che l'infalibilità sia la prequalifica della verità e della irreformabilità di una dottrina, e facendo dipendere la verità e la definitività di una dottrina dall'infalibilità o meno del pronunciamento magisteriale. In realtà la verità e la irreformabilità di una dottrina dipende dal *depositum fidei*, trasmesso dalla Scrittura e dalla tradizione, mentre l'infalibilità si riferisce soltanto al grado di certezza dell'atto di insegnamento magisteriale»⁽²⁷⁾.

Entrambi i Codici propongono una triplice scansione dei pronunciamenti magisteriali (cann. 749, 752, 753 CIC; cann. 597, 599, 600 CCEO) verso i quali è richiesto da parte dei fedeli un assenso

(27) T. BERTONE, *Sulla recezione del magistero e sul dissenso*, in *Il Regno documenti*, 3/97, 108-109.

con quattro modalità distinte (cann. 750 § 1-2, 752, 753 CIC; cann. 598 § 1-2, 599, 600 CCEO).

Innanzitutto vi sono gli atti magisteriali *definitivi* (can. 749 CIC; can. 597 CCEO). Rappresentano il massimo grado di certezza e quindi di obbligatorietà. Sono gli atti assistiti dal carisma dell'infallibilità che garantisce, con l'assistenza dello Spirito Santo, l'infettibilità della Chiesa. Essi spettano ai titolari del magistero universale, ossia il Romano Pontefice quale Pastore e Dottore supremo di tutti i fedeli, e il Collegio dei Vescovi. Tali atti definitivi possono essere proposti sia mediante atti solenni o attraverso il magistero ordinario.

Qualora gli atti magisteriali definitivi propongano verità divinamente rivelate richiedono l'assenso di fede divina e cattolica (can. 750 § 1 CIC; can. 598 § 1 CCEO). Quando invece non vertano su verità divinamente rivelate ma su «quelle che sono richieste per custodire santamente e esporre fedelmente lo stesso deposito della fede», esse vanno fermamente accolte e ritenute (can. 750 § 2 CIC; can. 598 § 2 CCEO). Poiché è duplice il tipo di assenso richiesto agli atti definitivi, si spiega il perché della triplice scansione degli atti magisteriali ed invece le quattro forme di adesione previste.

In secondo luogo vi sono gli atti *non definitivi* del magistero universale (can. 752 CIC; can. 599 CCEO). Elemento qualificante di tali atti non è la modalità di proposizione bensì la non intenzione di proporli con atto definitivo. Ad essi è dovuto un religioso ossequio dell'intelletto e della volontà.

Vi sono poi gli atti di magistero *non universale*, ossia quelli emanati dai Vescovi sia singolarmente sia riuniti nelle Conferenze episcopali o nei Concili particolari (can. 753 CIC; can. 600 CCEO). L'assenso richiesto è quello di un religioso ossequio dell'animo.

Infine vi è un canone, il 754 CIC (cui corrisponde il can. 10 CCEO) che riecheggia il can. 1324 CIC 17 che sembra di carattere più disciplinare che dottrinale benché in esso si faccia riferimento ad atti concernenti l'esposizione della dottrina o la proscrizione di dottrine erranee.

La quantità non indifferente di pronunce magisteriali, può certamente non rendere agevole il lavoro dell'interprete al momento di qualificare le diverse affermazioni. A tal fine è bene ricordare il criterio ermeneutico proposto da *Lumen gentium*, 25 che, pur riferito specificamente al magistero del Sommo Pontefice offre elementi validi anche per gli altri soggetti di questa funzione. Si tratta in ul-

tima analisi degli elementi da cui è possibile conoscere l'intenzione e la volontà, ossia: «dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore della espressione verbale».

Sebbene il Legislatore attuale abbia preferito non vincolare a determinate formalità documentali le diverse tipologie di atti magisteriali, è sempre auspicabile che le formulazioni di maggior rilievo siano facilmente individuabili.

3. *L'assenso dei fedeli al magistero.*

Le forme di adesione ai pronunciamenti magisteriali, prima accennate, fanno parte dei più ampi obblighi di comunione ed obbedienza formulati principalmente nei cann. 209 § 1 e 212 § 1 (corrispondenti ai cann. 12 § 1 e 15 § 1 CCEO)⁽²⁸⁾. Esse costituiscono un aspetto fondamentale ma certamente non esaustivo delle relazioni giuridiche intercorrenti tra Pastori e fedeli nei confronti della Parola di Dio, dato che la posizione di questi ultimi non assume solo connotati, per così dire passivi, ma è elemento indispensabile per la stessa *oboedientia fidei* della Chiesa⁽²⁹⁾.

Dal punto di vista giuridico l'obbligo di assenso al magistero muove dalla natura stessa dell'atto di fede che, oltre ad essere un atto soprannaturale suscitato dalla grazia di Dio, è un atto pienamente umano, ossia cosciente e libero. La libera adesione alla fede, mediante l'incorporazione a Cristo nel battesimo, inoltre, non è un semplice atto individuale di libertà di pensiero, ma un vero atto ecclesiale, vale a dire di adesione alla comunità dei credenti e quindi pro-

(28) Il can. 209 § 1 così dispone: «I fedeli sono tenuti all'obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa». Il can. 212 § 1, dal canto suo, stabilisce che «I fedeli, consapevoli della propria responsabilità, sono tenuti ad osservare con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori, in quanto rappresentano Cristo, dichiarano come maestri della fede o dispongono come capi della Chiesa».

(29) Non è superfluo ricordare come l'ecclesiologia conciliare, di cui il Codice vuole essere una traduzione in termini giuridici, sottolinei la fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli nella cooperazione alla realizzazione della missione della Chiesa (cf. can. 208). Anche nei confronti della conservazione e dell'approfondimento della Parola di Dio, tutti i fedeli e non solo i Pastori hanno compiti propri che risultano necessari anche allo stesso ministero dei Pastori (cf. ad esempio il can. 212 § 3 che parla non solo di diritto ma anche di dovere). Sul punto rinvio alla trattazione di ERRÁZURIZ, *Il «munus docendi»...*, *passim*, ove viene offerta un'esposizione sistematica di tutta la materia.

duttivo di diritti e di doveri nei confronti della comunità stessa. E così come il fedele ha il diritto di partecipare ai beni derivanti dalla comunione ecclesiale, ad esempio di ricevere la Parola di Dio ed i sacramenti, ha anche il dovere di conservare la comunione con la Chiesa, secondo un impegno da lui liberamente assunto. Impegno che peraltro è posto innanzitutto a favore del fedele stesso, di modo che possa continuare a professare senza errori la genuina fede apostolica.

I diversi tipi di adesione agli atti magisteriali sono configurati giuridicamente attraverso sia l'esposizione positiva del tipo di assenso da prestare in ogni caso, sia mediante l'indicazione, abbastanza generica, dei comportamenti esteriori in contrasto con detto assenso. D'altra parte, poiché tutti i tipi di assenso al magistero devono collocarsi entro l'ottica della fede, sebbene si differenzino sulla base della diversa certezza posseduta dalla Chiesa nei confronti delle verità proposte, non è facile in pratica identificare in modo inequivoco la differenza che intercorre, ad esempio, tra il religioso ossequio dell'intelletto e della volontà (can. 752) e il religioso ossequio dell'animo (can. 753), oppure fino a che punto ci si possa discostare da un insegnamento non definitivo⁽³⁰⁾.

Il massimo grado di assenso è quello di fede divina e cattolica (can. 750 § 1 CIC; can. 598 § 1 CCEO) con cui vanno credute le verità proposte come divinamente rivelate. La negazione o il dubbio pertinace, ossia non dovuto a semplice ignoranza ma a cattiva volontà, si configurano come eretiche (can. 751) e fanno perdere la piena comunione con la Chiesa (can. 205).

Introdotta con il m.p. *Ad tuendam fidem* e intimamente legato al precedente è l'assenso dovuto alle verità «che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la fede e i costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede», anche se non sono divinamente rivelate, (can. 750 § 2 CIC; can. 598 § 2 CCEO). Pur non implicando l'adesione di fede teologale esse vanno fermamente accolte

⁽³⁰⁾ Dato il carattere minimalista che il diritto di per sé possiede, qualora manchi, in tematiche come queste, un'autentica visione di fede, le eccessive distinzioni sul grado di obbligatorietà degli atti magisteriali, porta quasi inevitabilmente a concepire ogni insegnamento come un restringimento, più o meno intenso, della libertà dei fedeli, riproponendo ancora una volta la fuorviante contrapposizione tra autorità e libertà, quando invece si tratta di vivere, Pastori e fedeli insieme, l'*oboedientia fidei* della Chiesa.

e ritenute. Ne consegue l'inaccettabilità di un loro rifiuto benché non costituisca eresia⁽³¹⁾.

Oggetto del più ampio dibattito, anche perché riguarda la stragrande maggioranza degli insegnamenti del magistero universale, è il religioso ossequio dell'intelletto e della volontà dovuto al magistero del Romano Pontefice o del Collegio dei Vescovi non definitivo, vale a dire il cosiddetto magistero universale meramente autentico (can. 752 CIC; can. 599 CCEO)⁽³²⁾. La maggioranza dei commentatori è concorde nel ritenere che occorra una vera adesione interiore e non sia sufficiente un semplice atteggiamento di rispetto. Tale interpretazione è confermata anche dall'intervento sul tema da parte della Congregazione per la dottrina della fede⁽³³⁾. Ma il punto più problematico della questione nasce dalla eventuale legittimità di dissenso nei confronti di atti magisteriali di per sé non definitivi e oltretutto vertenti su materie che potrebbero essere di spessore dottrinale diverso. Nei ristretti limiti di questa relazione⁽³⁴⁾, si può affermare che risulta del tutto incongruo e quindi inaccettabile il dissenso manifestato pubblicamente. Esso, infatti, manifesterebbe tra l'altro l'equivoco di presentare convincimenti personali sullo stesso piano degli insegnamenti magisteriali, riducendo questi ultimi e la loro autorevolezza alle sole argomentazioni razionali addotte. Non è esclusa invece la possibilità di un dissenso privato, fondato su serie argomentazioni⁽³⁵⁾, che tuttavia deve essere superato mediante un costruttivo dialogo con l'autorità magisteriale. Con parole di Errázuriz: «nell'ottica della fede, il contra-

(31) Qualche perplessità interpretativa ha destato la *Nota illustrativa* laddove si precisa che chi rifiutasse tali insegnamento «non sarebbe più in piena comunione con la Chiesa cattolica», nonostante non si dovesse considerare eretico. Cf. V. DE PAOLIS, *Lettera apostolica «Ad tuendam fidem»*, in *SCRIS*, 24 (1998) 115-116.

(32) Cf. la minuziosa ricostruzione del testo e l'attenta valutazione fatta nel ponderoso lavoro di M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Milano 1996, 278-294.

(33) Istr. *Donum veritatis*, n. 23.

(34) Per una più dettagliata disamina della tematica cf. M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile...*, 443-466; C.J. ERRÁZURIZ M., *Il «munus docendi»...*, 155-164; F. Arduoso, *Magistero ecclesiale...*, 253-262.

(35) In proposito l'istr. *Donum veritatis*, n.28 precisa che: «un tale disaccordo non potrebbe essere giustificato se si fondasse solamente sul fatto che la validità dell'insegnamento dato non è evidente o sull'opinione che la posizione contraria sia la più probabile. Così pure non sarebbe sufficiente il giudizio della coscienza soggettiva del teologo, perché questa non costituisce un'istanza autonoma ed esclusiva per giudicare della verità di una dottrina».

sto tra un atto magisteriale non infallibile ed una opinione privata ha due sbocchi definitivi: il ritiro di tale opinione dopo i necessari chiarimenti oppure una migliore formulazione della dottrina da parte dello stesso magistero, dando luogo pertanto ad un positivo progresso magisteriale ... Nel frattempo, si dovrà vivere quel *silentium obsequiosum*, che comprende sempre il dovere di « restare disponibile per un esame più approfondito della questione » (istr. *Donum veritatis*, n. 31), con la certezza però che “se la verità è veramente in causa, essa finirà necessariamente per imporsi” (*ibidem*) »⁽³⁶⁾.

Nei confronti del magistero autentico dei Vescovi (can. 753) esercitato sia singolarmente che riuniti nelle Conferenze episcopali o nei Concili particolari, è richiesto un religioso ossequio dell'animo. Esso non pare discostarsi sostanzialmente dal religioso ossequio dell'intelletto e della volontà dovuto al magistero universale meramente autentico, purché esso si svolga in comunione con il capo e con i membri del Collegio. Diversamente non costituirebbe vero esercizio della funzione magisteriale dei Vescovi, e sarebbe del tutto legittimo il dissenso, anche pubblico, nei suoi riguardi.

3.1. Rilevanza giuridica dell'assenso dei fedeli al magistero.

Poiché la comunione di fede è uno dei tratti essenziali dell'identità e della vita dei fedeli, è comprensibile che le conseguenze giuridiche derivanti dall'adesione o meno agli insegnamenti magisteriali, si riverberino in una molteplicità di aspetti che coprono quasi tutto l'orizzonte della vita ecclesiale.

Esse concernono sia la tutela, penale o amministrativa, nei confronti dell'inadempimento del dovere di assenso, sia gli obblighi specifici che riguardano i titolari di uffici od incarichi ecclesiali per la particolare rilevanza pubblica che rivestono.

La tutela penale attualmente prevista, tenuto conto anche della modifica al can. 1371 n. 1 introdotta dal m. p. *Ad tuendam fidem*, si presenta articolata sui tipi di assenso richiesti dalle diverse pronunce magisteriali⁽³⁷⁾.

Il delitto più grave è costituito dall'eresia, ossia l'ostinata negazione o il dubbio ostinato su una verità da credere per fede divina e cattolica (can. 751). È da tener presente che oltre alle conseguenze

⁽³⁶⁾ C.J. ERRÁZURIZ M., *Il «munus docendi»...*, 161.

⁽³⁷⁾ Cf. M. MOSCONI, *Magistero e sanzione penale*, in *Quaderni della Mendola*, 5, Milano 1997, 201-208.

penali proprie del delitto, la scomunica *latae sententiae* e per il chierico anche la possibilità di essere punito con pene espiatorie (can. 1364 § 1), sono previsti ulteriori provvedimenti amministrativi oltre a quello indicato nel medesimo canone che rinvia espressamente al can. 194 § 1 n. 2 che stabilisce la rimozione dall'ufficio ecclesiastico *ipso iure* per chi abbia « abbandonato pubblicamente la fede cattolica o la comunione con la Chiesa ».

Seguendo l'ordine del Codice possono essere brevemente richiamati il can. 149 § 1 sull'invalidità della promozione ad un ufficio ecclesiastico per chi non sia in piena comunione con la Chiesa; il can. 171 § 1 n. 4 che rende inabile al voto in un'elezione « colui che si è staccato notoriamente dalla Chiesa »; il can. 316 § 1 che rende invalida l'adesione alle associazioni pubbliche di chi abbia pubblicamente abbandonato la fede cattolica, e il can. 316 § 2 che considera l'abbandono pubblico della fede cattolica come motivo obbligatorio di dimissione dalle medesime associazioni; il can. 694 § 1 n.1 che stabilisce la dimissione *ipso iure* da un istituto di vita consacrata per colui che « abbia abbandonato in modo notorio la fede cattolica »; il can. 810 § 1 che riguarda la rimozione dei docenti delle Università cattoliche ed ecclesiastiche che manchino di integrità di dottrina; il can. 1041 n. 2 che prevede l'irregolarità a ricevere gli ordini, ossia un impedimento perpetuo, per chi ha commesso il delitto di apostasia, eresia o scisma, e il can. 1044 § 1 n. 2 che dispone l'irregolarità ad esercitare gli ordini ricevuti se il delitto di apostasia, eresia o scisma è pubblico; il can. 1184 § 1 n. 1 che priva dell'esequie ecclesiastiche i notoriamente apostati, eretici o scismatici se prima della morte non diedero alcun segno di pentimento.

Il can. 1371 n. 1, stabilisce che sia punito con giusta pena chi « insegna una dottrina condannata dal Romano Pontefice o dal Concilio Ecumenico o respinge pertinacemente la dottrina di cui nel can. 750 § 2 o nel can. 752 ed ammonito dalla Sede Apostolica o dall'Ordinario non ritratta ». Può sorprendere che vengano poste sullo stesso piano fattispecie di diverso spessore dottrinale⁽³⁸⁾, munite pe-

⁽³⁸⁾ Il CIC 17 prevedeva due canoni differenti, il 2317 e il 2331 § 1 ora confluiti nel can. 1371, che avevano anche una collocazione sistematica diversa. Mentre il can. 2317, corrispondente alla prima parte del n.1 dell'attuale can. 1371 era posto sotto il titolo « De delictis contra fidem et unitatem Ecclesiae », il can. 2331 § 1 corrispondente all'attuale n.2 era sotto il titolo « De delictis contra auctoritates, personas, res ecclesiasticas ». Lascia un po' perplessi la sistematica attuale che fa rientrare dei veri e propri

raltro da una sanzione indeterminata ma, ai fini del presente discorso è sufficiente segnalare che tutte le manifestazioni del magistero universale sono tutelate penalmente.

Pur senza configurarsi come delitti veri e propri⁽³⁹⁾, gli inadempimenti all'obbligo di prestare l'assenso dovuto agli insegnamenti magisteriali possono costituire sia causa di inabilità per ricoprire determinati uffici⁽⁴⁰⁾, che causa di rimozione dagli stessi⁽⁴¹⁾.

A tal fine è previsto, per poter disimpegnare determinati uffici, che il soggetto emetta la Professione di fede ai sensi del can. 833. Ciò non significa che il dovere di adesione risulti più intenso, giacché è il medesimo di ogni altro fedele, ma lo si connota di una particolare rilevanza pubblica.

4. *Conclusioni.*

Al termine di queste brevi e poco più che abbozzate considerazioni, si può rilevare che la normativa concernente l'adesione dei fedeli al magistero risulta ampia, completa e del tutto sufficiente a regolare giuridicamente la materia. Certamente le norme non sono di per sé idonee a risolvere le tensioni e i disagi che sorgono in questo campo. Come avvertiva mons. Bertone: «non si può tralasciare il dato di fondo, che appare certamente primario: la vera e profonda radice del dissenso è la crisi di fede»⁽⁴²⁾. Eppure il diritto, retta-
mente inteso, ossia evitando la sua deformazione legalistica, può con-

delitti contro la fede, nel titolo e in un canone che li fa apparire come meri atti contro l'autorità della Chiesa.

⁽³⁹⁾ Anche nel caso di dissenso nei confronti del magistero autentico, affinché ricorra un vero delitto è necessario che vi sia la non ritrattazione dopo l'ammonizione, in mancanza della quale non può dirsi che la condotta delittuosa sia stata consumata.

⁽⁴⁰⁾ È il caso ad esempio dell'ufficio di vicario generale od episcopale (can. 478) o di parroco (can. 521). Più generalmente tutti gli uffici che richiedono nel titolare non soltanto la comunione con la Chiesa, ma di possedere sana dottrina, risultano incompatibili con chi non aderisce al magistero autentico ed universale della Chiesa.

⁽⁴¹⁾ Anche in questo caso vale il discorso fatto in precedenza: qualora l'ufficio richieda che il titolare lo svolga in piena adesione con il magistero della Chiesa, e ciò si manifesta in modo particolare con le funzioni docenti, con l'esercizio del ministero della parola, con l'amministrazione dei sacramenti, non occorre che il titolare abbandoni la piena comunione con la Chiesa affinché sia rimosso, ma è di per sé sufficiente la manifestazione esterna di non accettazione del magistero meramente autentico.

⁽⁴²⁾ T. BERTONE, *Sulla recezione del magistero...*, 111.

tribuire, attraverso il rispetto delle diverse posizioni giuridiche dei fedeli nei confronti della Parola di Dio, a favorire quella comunione ecclesiale che non solo non soffoca l'azione dello Spirito, ma al contrario consente il dispiegarsi dei diversi carismi che sono posti tutti a servizio dell'*oboedientia fidei* della Chiesa.

Pagina bianca

ANDREA BETTETINI

COLLEGIALITÀ, UNANIMITÀ E «POTESTAS».
CONTRIBUTO PER UNO STUDIO SULLE CONFERENZE
EPISCOPALI ALLA LUCE DEL M.P. «APOSTOLOS SUOS»

1. Lo sviluppo storico della normativa sulle Conferenze episcopali. — 2. La formazione della volontà di una Conferenza di vescovi e l'esercizio della «potestas»: dalla collegialità organica alla collegialità funzionale. — 3. Il criterio dell'unanimità nella lettera apostolica e nel can. 455, § 4 (la regola «Quod omnes tangit»). — 4. La natura delle Conferenze episcopali, tra teologia e diritto.

1. *Lo sviluppo storico della normativa sulle Conferenze episcopali.*

Ogni nuovo istituto che sorge nell'ordinamento ecclesiale pone non pochi problemi che si potrebbero definire di adattamento. Da un lato, vi è la norma giuridica, creata per dare certezza alla regolamentazione delle più varie situazioni oggettive e soggettive. Dall'altro, vi sono le inedite esigenze create dalla vita stessa, che nella Chiesa è vita animata dallo Spirito; situazioni non previste, molto spesso perché non prevedibili, in modo astratto e antecedente da una disposizione legislativa. È una nuova sostanza che cerca una sua forma. E se talora le strutture dell'ordinamento permettono ai nuovi rapporti, o a istituti prima non esistenti, una loro idonea collocazione; talaltra la norma appare «stretta», non congrua con una realtà troppo differente da quella per cui la norma stessa era sorta, e su cui questa era destinata ad incidere.

Quest'ultimo itinerario è stato invero quello seguito dalle Conferenze dei vescovi. Sorte nella prima metà secolo scorso per spontanea iniziativa di alcuni episcopati, soprattutto per dar vita ad una pastorale unitaria quale richiesta dalle esigenze di evangelizzazione di una società sempre più secolarizzata, ovvero per disciplinare in modo comune le relazioni dei vescovi di una nazione o di una re-

gione con l'autorità civile, e così riaffermare la *libertas Ecclesiae*; e regolate *ad instar* dei concili plenari e provinciali. Poi incoraggiate e promosse dalla Santa Sede stessa che non mancò di dettare alcune *instructiones* sui *conventus episcoporum*, soprattutto con riguardo al loro carattere di struttura tendenzialmente permanente rispetto all'occasionalità dei concili particolari; esse hanno trovato un loro essenziale momento normativo con il m.p. *Ecclesiae Sanctae* di Paolo VI del 6 agosto 1966⁽¹⁾, che, alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II riportata nel decreto «Christus Dominus» (n. 3, 37, 38), ha offerto un'organica disciplina canonistica della materia, dopo che, ormai quasi cinquant'anni addietro, una prima norma di diritto comune aveva stabilito in modo esplicito il principio dell'obbligatorietà di periodici incontri tra i vescovi «ut, collatis consiliis, videant quanam in dioecesibus agenda sint ut bonum religionis promoveatur»⁽²⁾.

Tale progressiva istituzionalizzazione e la relativa disciplina, alla luce dei non pochi problemi connessi sia con l'origine delle conferenze, sia con la natura della collegialità episcopale, sono state di poi formalizzate e perfezionate dal codice di diritto canonico del 1983 (can. 447-459); e in un più recente, articolato documento pontificio, il m.p. «Apostolos Suos» del 21 maggio 1998, il quale appalesa la difficoltà di far rientrare entro rigidi schemi (soprattutto se talora mutuati dal diritto secolare) realtà non uniformemente determinabili e definibili⁽³⁾.

Con questo atto normativo Giovanni Paolo II ha infatti inteso chiarire due degli aspetti più incerti posti dall'istituto delle conferenze dei vescovi⁽⁴⁾: se cioè queste siano organi dotati di potestà giurisdizionale, e concretamente di potestà di magistero dottrinale; e se le delibere adottate in modo unanime, o comunque con la prescritta

(1) A.A.S. 58 (1966), p. 692-694 e 757-785 (cfr., specificamente, parte I, n. 41, p. 757-758).

(2) Can. 292, § 1 CIC17. Cfr. in dottrina, ampiamente, G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, p. 15-349.

(3) Lettera apostolica «Apostolos Suos» sulla natura teologica e giuridica delle conferenze episcopali, emanata in forma di *motu proprio* da Giovanni Paolo II il 21 maggio 1998, in A.A.S. 90 (1998), p. 641-658.

(4) Si rinvia, per la bibliografia sull'argomento, a W. AYMANS - K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht (Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici)*, B. II, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, p. 276-280; cui *adde* J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, p. 491-512.

maggioranza, dall'assemblea generale siano da considerare attuazione della conferenza quale persona giuridica, soggetto distinto dai singoli membri componenti; o non piuttosto azione giuridicamente rilevante svolta da una somma di persone individuali, alle quali andrebbe imputata la fattispecie finale, che non assume così il livello di manifestazione della conferenza⁽⁵⁾.

La parte dispositiva del documento riporta al riguardo talune norme complementari⁽⁶⁾ concernenti l'esercizio del magistero autentico dei vescovi, « quello cioè che realizzano rivestiti dell'autorità di Cristo »⁽⁷⁾ (art. 1-2); gli interventi diversi da quelli di magistero autentico (art. 3); e, infine, l'obbligo per le singole conferenze di rivedere gli statuti affinché siano coerenti sia con il codice di diritto canonico, sia con le norme del *motu proprio* (statuti che, una volta rivisti, dovranno essere inviati alla Santa Sede per la necessaria *recognitio* ai sensi del can. 451 C.I.C.) (art. 4)⁽⁸⁾.

(5) Cfr. al riguardo Congregazione per i Vescovi, *Instrumentum laboris* «Le conferenze episcopali» sullo status teologico e giuridico delle conferenze episcopali del 1° luglio 1987, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, Bologna 1991, p. 1285-1305. In dottrina cfr. G. FELICIANI, *Conferenze episcopali*, in *Enc. Giur.*, vol. 8, Roma 1988; J. Manzanares, *Las conferencias episcopales en el nuevo Código de derecho canónico*, in «Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele», vol. I, Perugia 1984, p. 522; D. CITO, *Le delibere normative delle conferenze episcopali (Considerazioni in tema di flessibilità delle competenze)*, in «*Ius Ecclesiae*» 3 (1991), p. 561-573; E. CORECCO, *Sinodalità e partecipazione nell'esercizio della «potestas sacra»*, in «Esercizio del potere e prassi della consultazione (Atti dell'VIII colloquio romanistico-canonistico, 10-12 maggio 1990)», a cura di A. Ciani e G. Diurni, LEV 1991, p. 72-78.

(6) È indubbio che tali norme siano da considerare in funzione esplicativo-ermeneutica di quelle già esistenti in tema di conferenze di vescovi. E posto che le disposizioni riportate nel *motu proprio* riguardano soprattutto l'esercizio dei poteri e gli atti con cui tale potere è attribuito, cioè l'agire delle conferenze, esse permettono anche di meglio enucleare la natura giuridica e teologica di queste. È infatti principio interpretativo corretto che la norma generale (come quella codicistica), sia letta alla luce di quella particolare; che l'essenza di un istituto sia qualificata sulla base non solo di una sua previsione generale, quando non generica, ma anche del criterio sostanziale dell'attività ad esso *de facto* afferente, e dell'applicazione delle norme generali attuate nel caso concreto mediante disposizioni particolari, sì che il dato normativo sia interpretato nel senso di conferirgli la massima significazione. Cfr., per alcune osservazioni in tal senso, G. LO CASTRO, *Le prelatore personali. Profili giuridici*, II ed., Milano 1999, p. 13-19.

(7) N. 24 lett. ap. cit.

(8) Si veda al riguardo lo Statuto della Conferenza Episcopale italiana del 19 ottobre 1998 (in *Notiziario CEI* 9, 1998, p. 273-301 - www.chiesacattolica.it/ccei/ccei/statuto/statuti.rtf), il cui art. 17, emanato alla luce del m.p. qui in esame, recita che «le de-

2. *La formazione della volontà di una Conferenza di vescovi e l'esercizio della «potestas»: dalla collegialità organica alla collegialità funzionale.*

Si afferma nell'art. 1 delle norme complementari riportate nel m.p. «Apostolos Suos» che, condizione perché una dichiarazione dottrinale di una conferenza possa essere considerata quale atto di magistero autentico, e come tale debba essere osservata dai fedeli con religioso ossequio dell'animo (n. 22)⁽⁹⁾, è che la dichiarazione stessa sia approvata all'unanimità dai membri Vescovi; oppure che, approvata nella riunione plenaria almeno dai due terzi dei Presuli che appartengono alla Conferenza con voto deliberativo, chieda e ottenga la *recognitio* della Sede Apostolica. E ciò in modo analogo a quanto statuito, in materia di decreti generali, dal can. 455⁽¹⁰⁾, a tenore del quale, in mancanza di una norma di diritto universale o di uno specifico mandato della Santa Sede, «*integra manet*» la competenza dei singoli vescovi, e né la conferenza né il suo presidente pos-

liberazioni dottrinali della Conferenza, perché possano costituire un magistero autentico ed essere pubblicate a suo nome sul "Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana", devono essere approvate dall'Assemblea generale in riunione plenaria e con il voto unanime dei membri Vescovi o con la maggioranza di almeno due terzi dei Vescovi aventi voto deliberativo; in quest'ultimo caso, però, alla promulgazione deve precedere la *recognitio* della Santa Sede».

⁽⁹⁾ Tali insegnamenti «sono proposti per raggiungere un'intelligenza più profonda della rivelazione, ovvero per richiamare la conformità di un insegnamento con le verità di fede, oppure infine per mettere in guardia contro concezioni incompatibili con queste stesse verità o contro opinioni pericolose che possono portare all'errore»: *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della «Professio fidei»*, in *l'Osservatore Romano*, supplemento all'edizione in lingua italiana del 30 giugno-1° luglio 1998, p. III-IV. Cfr. altresì can. 750, così come modificato dal m.p. *Ad tuendam fidem* n. 4, del 18 maggio 1998, *ibid.*, p. II, e in A.A.S. 90 (1998), p. 457-461.

⁽¹⁰⁾ Analogia che, in quanto tale, implica anche un'indubbia diversità, che nel nostro caso risiede nella diversa natura di un atto normativo ovvero esecutivo, quale è un decreto, rispetto a un atto espressivo del *munus docendi*. Al riguardo, la *Lettera* ai Presidenti delle Conferenze Episcopali del Prefetto della Congregazione per i Vescovi, pubblicata in data 20 giugno 1999 sull'*Osservatore Romano* (p. 6), non ha mancato di rilevare (n. 2) che «la natura delle dichiarazioni dottrinali delle Conferenze Episcopali è essenzialmente diversa dai decreti generali delle stesse Conferenze»; pertanto, «dal punto di vista redazionale è bene che alle dichiarazioni dottrinali sia riservato un apposito articolo degli Statuti ed ai decreti generali un altro, anche perché la procedura per l'approvazione dei decreti generali (cfr. C.I.C. can. 455, § 2) è diversa da quella per l'approvazione delle dichiarazioni dottrinali».

sono agire «nomine omnium episcoporum», a meno che tutti ed ognuno dei singoli vescovi abbiano dato il loro consenso⁽¹¹⁾.

In dottrina⁽¹²⁾ non si è dubitato ad affermare che la disposizione di cui al can. 455, § 4 (e quindi, ben si può dire dell'art. 1 delle norme complementari del m.p. «Apostolos Suos», le quali altro non sono che una estensione alla funzione dottrinale delle conferenze episcopali di quanto statuito in generale per l'esercizio congiunto del ministero episcopale), può indubbiamente considerarsi una specificazione della regola «quod omnes tangit» riproposta dal can. 119, n. 3⁽¹³⁾, sul presupposto che le conferenze, in quanto collegi in senso giuridico formale, costituiscono delle istanze gerarchiche intermedie tra il pontefice e i singoli vescovi dotati di potestà⁽¹⁴⁾. Detto altrimenti, le conferenze, essendo istituti collegiali nei sensi di cui al can. 115, § 2, risolverebbero le questioni di loro competenza conformemente alle regole del can. 119 in materia di atti collegiali e a quanto stabilito negli statuti debitamente «recogniti».

Tale affermazione costituisce una felice intuizione, per quanto riteniamo che vada meglio definita, in ragione sia del peculiare carattere «collegiale» delle conferenze di Vescovi; sia, soprattutto, delle diverse funzione e natura assunte dal principio unanimitario nelle due norme.

Perché si abbia un collegio ai sensi di cui al can. 115, e un atto collegiale, è invero necessario che le dichiarazioni dei membri concorrano a formare una dichiarazione di volontà che sia imputabile ad un soggetto distinto da loro. Le dichiarazioni dei singoli componenti l'organo collegiale dell'ente collettivo si fondono così in un atto imputabile all'ente medesimo. Come già evidenziò Sinibaldo de' Fieschi⁽¹⁵⁾, non si ha in tale ipotesi il rapporto intersoggettivo tipico

(11) Ai sensi della risposta del 5 luglio 1985 della Pontificia commissione per l'interpretazione del codice (A.A.S. 77 [1985], p. 771), rientrano nella previsione del can. 455, § 1 sia i decreti generali di rango legislativo, sia i decreti generali di cui ai can. 31-33 aventi natura esecutiva e regolamentare.

(12) G. FELICIANI, *Comentario al can. 455*, in *ComEx II/I*, Pamplona 1997, 2ª ed., p. 975-976.

(13) «Quod autem omnes uti singulos tangit, ab omnibus approbari debet».

(14) G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali* cit., p. 452.

(15) «Res incorporalis nihil facere potest nisi per membra sua» (Innocentii Quarti Pontificis Maximi *In quinque libros Decretalium Commentaria*, Lugduni 1562, in X, 5, 39, 64, n. 3, fol. 214 r.a.) Dal che discendeva la necessità, per gli «enti» stessi, di agire per il tramite di procuratori (*ibid.*), che, a differenza dei rappresentanti della

della rappresentanza, tale per cui vi è una sorta di sdoppiamento fra l'attività giuridica, che afferisce all'agente, e gli effetti della medesima, imputati all'interessato. Ma il collegio svolge un'attività imputabile direttamente all'ente, attuandone la capacità di agire. Ed è specificamente tramite un rapporto di natura organica che si rende l'atto alieno al suo autore, permettendone l'attribuzione ad un soggetto diverso. Detto altrimenti, funzione dell'organo è di risolvere un problema di imputazione di azioni dei singoli membri del collegio ad un ente collettivo, ascrivendo un'attività all'ordinamento di riferimento, e, tramite questo, ai centri soggettivi che l'ordinamento istituisce e organizza⁽¹⁶⁾.

Quindi, strettamente parlando, il collegio, in quanto figura soggettiva intesa alla produzione di un'attività giuridica, dovrebbe imputare la fattispecie conclusiva di tale attività, la deliberazione, non al collegio stesso, ma ad un altro soggetto, in quanto il collegio è titolare di un organo (collegiale, appunto) normalmente immedesimato con questo diverso soggetto. Tramite l'organo si trasferirebbero cioè gli effetti giuridici prodotti dal collegio e dai suoi membri ad un altro soggetto.

Alla luce di quanto detto, si pone ora a parer nostro il seguente problema. Le deliberazioni dell'assemblea quale organo di una conferenza, a quali soggetti dovrebbero allora essere imputate?

Di certo, non sono imputabili alla Chiesa universale o al Collegio episcopale, in quanto le conferenze non rappresentano il Collegio, da cui peraltro differiscono sostanzialmente.

persona fisica, non erano investiti di un differente potere di agire, ma attuavano la stessa capacità del *corpus*. Una capacità allora meramente giuridica, diremmo con terminologia attuale, ma pur sempre reale, perché data e resa possibile dalla struttura connaturata all'ente. Questo conseguentemente risentiva nella sua sfera giuridica gli effetti di un'attività che era sua, nel senso che era ad esso imputata, come la persona fisica; con la difficoltà (e necessità) di dover distinguere quando il singolo agiva quale rappresentante dell'ente (e quindi questo si presentava quale corpo unitario, *persona ficta*; così ad es. il *procurator universitatis*, in modo differente da quello di varie persone fisiche, godeva di un solo voto); ovvero come soggetto che doveva tutelare un proprio interesse (e dove pertanto l'*universitas* appariva come realtà collettiva, in cui aveva precipuo rilievo la volontà del singolo): *In quinque libros* cit., in X, 1, 6, 40 (fol. 27 v.b.-28 r.a.-b.).

⁽¹⁶⁾ Si veda al riguardo, F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, *De personis*, II ed., Romae 1928, p. 26-36; G. LO CASTRO, *comentario* al can. 115, in *ComEx* cit., I, p. 787-788. Per utili riferimenti al diritto secolare, R. VILLATA, *Collegi amministrativi*, in *Enc. Giur.*, vol. 6, Roma 1988; G. MARONGIU, *Organo e ufficio*, *ibid.*, vol. 22, Roma 1990.

Come afferma il *motu proprio*, nella conferenza i vescovi esercitano congiuntamente il loro ministero a favore dei fedeli del territorio della medesima, così mirando a specifiche necessità di governo pastorale. Tuttavia tale esercizio, pur concretando l'*affectus collegialis*, non assume mai la natura propria degli atti dell'ordine dei Vescovi in quanto soggetto della suprema potestà sulla Chiesa. Solo l'attività del Collegio episcopale, considerato quale soggetto, con il Papa e sotto il Papa, dell'esercizio dell'unica e indivisibile suprema potestà sulla e nella Chiesa, assume la forma di un'azione strettamente imputabile al Collegio stesso, ai sensi del n. 22 della *Lumen Gentium*⁽¹⁷⁾.

La conferenza non è invero un'istituzione vincolata al Collegio dei vescovi, nel qual caso, come esattamente è stato evidenziato, per la determinazione dei membri di diritto si dovrebbe seguire la logica del sacramento, anziché quella del *munus* pastorale, e sarebbe allora ingiustificata l'esclusione degli emeriti *ex can. 450*⁽¹⁸⁾. Esse costituiscono una concreta modalità di esercizio dell'*affectus collegialis*, che, pur essendo un riflesso ed una manifestazione della collegialità episcopale, non si identifica tuttavia con questa⁽¹⁹⁾. Si potrà semmai parlare di collegialità episcopale in senso analogico e teologicamente

(17) Il termine collegialità riferito all'azione dei vescovi non è peraltro univocamente significativo. Qui parliamo di collegialità in quanto azione comune del Collegio episcopale. Ma vi è un'altra accezione del termine, su cui torneremo oltre, e che con la precedente non va confusa. Quell'accezione per cui è collegiale un atto posto da alcuni vescovi riuniti in una *universitas personarum*, la cui attività è determinata, ai sensi del can. 115, § 2, dai membri che partecipano alle decisioni «ad normam iuris et statutorum».

(18) G. FELICIANI, *Comentario al can. 450*, in *ComEx cit.*, II/1, p. 955-957; J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica cit.*, p. 499-501.

(19) «Affectus collegialis amplior est quam collegialitas effectiva solummodo iuridice intellecta. Affectus collegialis anima est collaborationis inter episcopos sive in campo regionali, sive in nazionali sive in internazionali. Actio collegialis in sensu stricto implicat activitatem totius collegii una cum eius Capite supra totam Ecclesiam... Ab hac prima collegialitate sensu stricto sumpta, distinctae sunt diversae realizationes partiales, quae sunt vere signum et instrumentum affectus collegialis: Synodus episcoporum, conferentiae episcoporum... Omnes hae realizationes non possunt directe ex principio theologico collegialitatis deduci»: Synodus episcoporum, *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, n. II, C, 4, Città del Vaticano 1985, p. 13-14.

In dottrina, si veda J.L. GUTIÉRREZ, *La conferenza episcopale come organo supra-diocesano nella struttura ecclesiastica*, in «*Ius Ecclesiae*» 1 (1989), p. 69-91.

improprio, soprattutto perché la formalità perfetta del collegio è raggiunta soltanto con la presenza del Pontefice in quanto vescovo di Roma, cioè primate di tutta la Chiesa⁽²⁰⁾. Le conferenze sono pertanto enti che, in determinate situazioni previste dal diritto, e nei modi da questo stabiliti, finalizzano l'azione dei vescovi all'insegna di quel vincolo di collegialità che lega gli uni alle cariche affidate agli altri; fattori di integrazione verso l'unità⁽²¹⁾, che permettano ai presuli di esercitare «cor unum et anima una»⁽²²⁾ il potere loro conferito personalmente per il tramite del sacramento.

Le delibere di una conferenza, come non sono imputabili al Collegio episcopale, così ugualmente non lo paiono alle Chiese del territorio per cui è stata eretta, poiché la conferenza non costituisce né una sorta di circoscrizione territoriale, né l'organo di governo collegiale del territorio o parte della Chiesa su cui esercita la propria autorità, essendo stata tra l'altro respinta questa ipotesi in modo esplicito nel corso dei lavori preparatori del CIC, con riferimento alla regione ecclesiastica quale possibile ambito spaziale proprio di una conferenza⁽²³⁾.

(20) «La collegialità episcopale che ha il suo fondamento nella collegialità degli apostoli è *universale* e, s'intende, rispetto all'insieme della Chiesa, della *totalità* del corpo episcopale in unione con il Papa. Queste condizioni si verificano pienamente nel concilio ecumenico e si possono verificare nell'azione unitaria dei vescovi che risiedono nelle diverse parti del mondo secondo le indicazioni stabilite nel decreto *Christus Dominus*, n. 4... Istituzioni come le conferenze episcopali (e i loro raggruppamenti) derivano dall'organizzazione o dalla forma concreta della Chiesa (*iure ecclesiastico*); l'uso nei loro riguardi dei termini «collegio», «collegialità», «collegiale», è dunque solo in un senso analogo, teologicamente improprio»: Commissione Teologica Internazionale, *Themata selecta de ecclesiologia*, 5.3 (*Servitium unitatis*), del 7 ottobre 1985, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, Bologna 1987, p. 1673-1675. Si veda altresì CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Instrumentum laboris* «Le conferenze episcopali» sullo status teologico e giuridico delle conferenze episcopali del 1° luglio 1987, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, Bologna 1991, p. 1295-1297. Cfr. in dottrina già G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali* cit., p. 451-454.

(21) K. MÖRS DORF, *Das oberste Hirtenamt des Papstes im lichte des Zuordnungsverhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen*, in «Études de droit et d'histoire. Mélanges Wagnon», Louvain 1976, p. 333-334.

(22) At 4, 32.

(23) *Communicationes* 12 (1980), p. 248-249. Va peraltro osservato che, ai sensi del can. 434, a capo delle regioni ecclesiastiche non vi è un ufficio personale, ma un organo collettivo, la Conferenza episcopale regionale, la quale gode di tutte e sole quelle competenze che le sono attribuite in modo esplicito dalla Santa Sede (cfr. J.I. ARRIETA, *Organismi episcopali a livello continentale, nazionale, regionale e provinciale*, in «Ius Ec-

Non si esclude in linea di principio che tale soggetto possa essere il collegio stesso, qualora l'organo dell'ente collettivo non sia composto da rappresentanti di questo, ma dai medesimi componenti *l'universitas personarum*, qualora cioè ente e organo coincidano nella loro composizione. È il caso del Collegio episcopale; ed è, appunto, quello delle conferenze episcopali, se si considera che l'assemblea plenaria è l'organo collegiale in cui si immedesima la conferenza (si avrebbe in tal modo una coincidenza fra organo e collegio in senso giuridico e formale) (24).

Seppur lo sia in un senso tutto particolare.

Perché se è vero che l'attività interna del collegio (votazioni, discussioni ecc.) non si imputa a nessun altro che al collegio, è pure e conseguentemente vero che tale attività nel collegio si esaurisce. È solo la deliberazione, fattispecie conclusiva dell'attività collegiale, che si esterna, andando a formare la volontà dell'ente di cui il collegio è organo.

Ma nel nostro caso l'attività non è in verità sempre ascrivibile all'ente in modo immediato. Lo è qualora *ex can. 381, § 1*, la Suprema autorità della Chiesa, mediante un esplicito atto di decentramento legislativo che può assumere le forme della legge universale o dello speciale mandato conferito m.p. o su richiesta delle singole conferenze, affidi ai *coetus episcoporum* determinate questioni in vi-

clesiae»10 [1998], p. 531-557). Al momento attuale, le uniche regioni ecclesiastiche canonicamente erette sono quelle italiane (cfr. G. FELICIANI, *Le regioni ecclesiastiche italiane*, in *Le regioni* 23 [1995], p. 863 e ss.). Ai sensi dell'art. 55 dello Statuto della CEI del 18 aprile 1985, le loro delibere erano efficaci nelle singole diocesi se, approvate dai due terzi dei membri della conferenza, fossero promulgate dal rispettivo vescovo (il che, *a contrario*, significava che la deliberazione andava comunque attribuita all'organo di promulgazione, cioè al vescovo, posto che, come noto, nell'ordinamento della Chiesa, la promulgazione non è una semplice fase integrativa dell'efficacia della legge, bensì, ai sensi del can. 7, un atto del legislatore che fa parte della fase di perfezione della legge medesima). I nuovi statuti del 19 ottobre 1998 non riportano una norma analoga, ma si limitano ad affermare che le Conferenze Episcopali Regionali, «nell'ambito della loro autonomia, coordinano con la Conferenza Nazionale le attività pastorali ed esprimono suggerimenti e proposte utili alla vita delle Chiese che sono in Italia» (art. 43, § 2); e che «la C.E.I. richiede e valorizza gli apporti dottrinali e pratici delle Conferenze Episcopali Regionali e in particolare cura che i documenti preparatori per le sessioni dell'Assemblea generale possano essere preventivamente valutati dalle stesse conferenze» (art. 43, § 4). Non appaiono quindi chiare le materie e le condizioni di esercizio dell'attività deliberatoria di una Conferenza regionale.

(24) J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* cit., p. 495-498.

sta dell'utilità della Chiesa o dei fedeli. Come infatti notava Corecco⁽²⁵⁾, nell'esercizio concreto della « sacra potestas » la sinodalità, insita nel ministero dei vescovi, può esprimersi solo se comprende, direttamente o indirettamente, anche il Capo del collegio episcopale. Pertanto, dalla funzione riconosciuta alla Santa Sede all'interno di strutture come le conferenze episcopali, dipende la forza vincolante della decisione (dottrinale, disciplinare ecc.) presa dai vescovi, sì che il concreto contenuto del potere esercitato passi attraverso il « filtro » della norma attributiva dello stesso.

Se vi è un previo speciale mandato, o una legge universale, si può pertanto dire che la conferenza agisca con potere giuridico vincolante⁽²⁶⁾. Una potestà che comunque riteniamo sia delegata, e non ordinaria, come pure affermato, per le sole materie previste dalla legislazione universale, dall'*Instrumentum laboris* del 1° luglio 1987⁽²⁷⁾.

Perché una potestà possa essere ordinaria, essa deve afferire a soggetti che, per adoperare un'espressione del m.p. *Apostolos Suos* (n. 12), sono titolari di un ufficio di capitalità, ossia di governo e di presidenza « in persona Christi capitis » sugli altri membri del Corpo mistico di Cristo⁽²⁸⁾.

(25) *Sinodalità e partecipazione nell'esercizio della « potestas sacra »*, in « Esercizio del potere e prassi della consultazione » cit., p. 72-78. Cfr. altresì W. AYMANS - K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht (Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici)*, B. II, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, p. 287-297.

(26) Cfr. al riguardo, in modo esplicito, anche lo Statuto della Conferenza Episcopale Italiana del 19 ottobre 1998, il cui art. 16, § 1 dispone che la Conferenza emette deliberazioni giuridicamente vincolanti solamente quando ciò sia previsto dal diritto universale, ovvero quando sia concesso da un mandato speciale della Sede Apostolica, emanato *motu proprio* o su richiesta della CEI.

(27) In *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, Bologna 1991, p. 1301. È noto come in questi ultimi anni ampiamente si sia dibattuto in dottrina sulle conferenze episcopali quali soggetti dotati di potestà. Accanto a chi sosteneva che esse godessero solo di una potestà delegata *ab homine* o anche *a iure* (C. DE DIEGO LORA, *La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el « Codex » de 1983*, in « *Ius Ecclesiae* » 1 [1989], p. 23-46), vi era chi attribuiva ad esse una vera potestà ordinaria, ancorché alcuni ne sostenessero la vicarietà, altri la proprietà (si veda un riassunto delle diverse posizioni, con rinvii dottrinali, in G. FELICIANI, *Conferenze episcopali*, in *Enc. Giur.*, vol. 8, Roma 1988; e in P. ERDÖ, *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo*, in « *Ius Ecclesiae* » 10 [1998], p. 89-107).

(28) Cfr. A. VIANA, *Comentario al can. 131*, in *ComEx. cit.*, I, p. 848-856; H. SOCHA, *sub can. 131*, in *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen (1986); A.M. STICKLER, *Le pouvoir de gouvernement. Pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*, in « *L'Année Canonique* » 24 (1980), p. 69-84; K. MÖRS DORF, *Officium ecclesiasticum. Be-*

Ma le conferenze episcopali non rappresentano esternamente Cristo-Capo. Non si tratta invero di istanze di diritto divino, alla stregua del Collegio episcopale, né (conseguentemente) possiamo considerare la loro attività come espressione delle *potestas* e *auctoritas* di cui il Collegio gode nei confronti dell'intera Chiesa. E se il Collegio episcopale, o il Concilio ecumenico, quantunque detengano « cum e sub Petro » il supremo e pieno potere sulla Chiesa universale non rappresentano Cristo, ma la Chiesa, in quanto solo il Vescovo e i soggetti ad esso equiparati *in iure* per virtù della consacrazione rappresentano sacramentalmente, e perciò personalmente Cristo sommo ed eterno Sacerdote, capo invisibile della Chiesa visibile; *a fortiori ratione* le conferenze episcopali, che non sono istituti della costituzione gerarchica della Chiesa, non potranno godere di tale potestà ordinaria.

In caso di previsione legislativa, potranno appunto godere di una potestà delegata « a iure », in quanto il delegante non è una specifica autorità, ma il diritto stesso, astrazione fatta dal conferimento di un ufficio e dal concreto atto di delega di un'autorità. Nel caso di mandato specifico della Santa Sede, si avrà invece una, per quanto particolare delega « ab homine », poiché delegante è il soggetto titolare della potestà di cui si incarica l'esercizio⁽²⁹⁾.

merkungen zu der konziliaren Weisung über das künftige Verhältnis des kirchlichen Amtes, in « Archiv für katholisches Kirchenrecht » 146 (1977), p. 502-506.

(29) Tale asserzione, cioè che le Conferenze agiscano con potestà delegata, la deduciamo anche da un altro dato. Fu proprio applicando il principio « delegatus subdelegare non potest », che la Pontificia commissione per l'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II, con risposte del 10 giugno 1966 e del 5 febbraio 1968 (A.A.S. 60 [1968], p. 361), e del 21 dicembre 1979 (A.A.S. 72 [1980], p. 106), statuiti che una conferenza episcopale non avrebbe potuto delegare la funzione legislativa di cui gode « intra certos limites » alle commissioni costituite nell'ambito della medesima. Come già ricordato, quanto si dice per la funzione legislativa va pure riferito a quella amministrativa, in quanto sotto l'espressione formalizzata dal can. 455, § 1 « decreta generalia », sono ricompresi anche i decreti generali esecutivi di cui ai can. 31-33 (Risposta della Pontificia commissione per l'interpretazione autentica del codice di diritto canonico del 5 luglio 1985 cit.).

J.I. ARRIETA (*Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* cit., p. 507; *Le conferenze episcopali nel « motu proprio Apostolos Suos »*, in « Ius Ecclesiae » 11 [1999], p. 183-186) afferma al riguardo, e specificamente, che i decreti generali emanati da una conferenza si configurerebbero come una delega di potestà legislativa effettuata nei sensi di cui al can. 135, § 2, con le caratteristiche proprie e peculiari delle *facultates habituales* ex can. 132.

3. *Il criterio dell'unanimità nella lettera apostolica e nel can. 455, § 4 (la regola « Quod omnes tangit »).*

La parte dispositiva della lettera di Giovanni Paolo II sembra peraltro riprendere formalmente la regola « quod omnes tangit », ma, come vedremo, dà in realtà ad essa un nuovo contenuto sostanziale.

La regola, nella sua tradizione ermeneutica quale formalizzata nelle due codificazioni canoniche, assumeva come assume un significato che ben si potrebbe definire privatistico, avendo la funzione di garantire i diritti del singolo nei riguardi di una delibera maggioritaria potenzialmente o attualmente lesiva degli stessi⁽³⁰⁾.

Il can. 119 appone una restrizione non presente nella redazione bonifaciana. Infatti il codice prevede che non ogni deliberazione che riguardi tutti i membri del collegio debba necessariamente essere presa all'unanimità, ma solamente abbisognano di tale requisito le decisioni che riguardano tutti « uti singuli ». Tale regola afferma cioè l'insufficienza del criterio maggioritario per riferire una volontà ad un ente, ogniquavolta il *collegium* sia chiamato a pronunciarsi sui diritti di ognuno dei suoi membri in quanto membri⁽³¹⁾.

In seguito a tale restrizione di operatività si riteneva peraltro che, nel caso di una deliberazione degli enti collegiali rivolta all'eser-

⁽³⁰⁾ Il terzo alinea del can. 119, come già il can. 101, § 1, 2° CIC17, recita infatti che « quod autem omnes uti singulos tangit, ab omnibus approbari debet », riproponendo così la celebre XXIX *Regula iuris* di Bonifacio VIII (« quod omnes tangit debet ab omnibus approbari »). In tal modo, la norma crea un limite alla volontà della maggioranza, ogniquavolta un collegio sia chiamato a manifestare la propria volontà sui diritti di ognuno dei membri della comunità. Ossia, detto con parole differenti ma in un medesimo senso, si può affermare che l'esistenza di siffatti diritti è in sé un limite alle deliberazioni collegiali della maggioranza.

⁽³¹⁾ Come si è evidenziato in dottrina, l'apposizione di tale specificazione della regola è stata la risposta sia ad una necessità tecnico-giuridica in tema di formazione della volontà di un *corpus* che trascendesse i singoli suoi componenti; sia a specifiche istanze di ordine dottrinale e di tutela della struttura costituzionale della Chiesa sorte con lo sviluppo del suo diritto, soprattutto nei sec. XIII-XV: cfr. G. POST, *A Romano-Canonical Maxim, "Quod omnes tangit"*, in *Bracton*, in « *Traditio* » 4 (1946), p. 197-251; O. GIACCHI, *La regola « quod omnes tangit » nel diritto canonico (can. 101, § 1, n. 2, C.J.C.)*, in « *Studi in onore di Vincenzo del Giudice* », vol. I, Milano 1953, p. 343-372; Y. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, in « *Droit ancien et structures ecclésiales* », London 1982, p. 210-259; F. MIGLIORINO, *Mysteria concursus (Itinerari premoderni del diritto commerciale)*, Milano 1999, p. 153-164.

cizio di un potere pubblico, la coincidenza di questa con l'interesse della Chiesa fosse garantita dalla volontà espressa dalla maggioranza, identificata per lungo periodo nella *sanior pars* ⁽³²⁾, poiché in tale fattispecie i titolari del potere agivano non *uti singuli*, bensì *uti universi* ⁽³³⁾. Detto altrimenti, il principio dell'unanimità non si richiedeva per gli atti di giurisdizione riguardanti in modo diretto l'interesse della Chiesa, perché a ciò ostava la clausola «*uti singuli*», tale per cui solo le decisioni che violavano la posizione soggettiva del singolo nei diritti che a lui spettavano come membro del collegio necessitavano l'unanimità dei suffragi ⁽³⁴⁾.

Il *motu proprio*, richiedendo l'unanimità ai fini della validità ed efficacia degli atti di magistero autentico di una conferenza di vescovi, pone anch'esso un limite alla volontà della maggioranza, ma per garantire un oggetto specifico ben diverso, e cioè per garantire e promuovere la retta comprensione della dottrina della Chiesa nel suo sviluppo dogmatico ⁽³⁵⁾. L'oggetto della lettera apostolica ri-

⁽³²⁾ Si veda E. RUFFINI, *La ragione dei più (Ricerche sulla storia del principio maggioritario)*, Bologna 1977, p. 62-79; P. GROSSI, «*Unanimitas*». *Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in «*Annali di storia del diritto*», II, 1958, p. 320-331; A. CAMPITELLI, «*Plures ut singuli, plures ut universi*»: *alle origini del principio maggioritario*, in «*Esercizio del potere e prassi della consultazione*» cit., p. 55-68.

⁽³³⁾ «*Conclude ergo, quod aut loquimur in eo quod est commune pluribus ut collegiis, et tunc aut pro utilitate communi vel necessitate ecclesiae, et potest maior pars, aut contra communem utilitatem et non potest; et idem si praeter, aut est commune ut singulis, et tunc aut actus potest comode explicari pro parte, et non potest fieri in alterius praeiudicium, aut non potest comode explicari... Considera, duo sunt regulae. Una est quando plures faciunt corpus quod debet esse cum auctoritate superioris, et tunc quod maior pars corporis rite facit, omnes facisse videntur. Alia regula est, quoties plures non faciunt unum corpus, tunc quod maior pars facit, alii qui non consentiunt non videantur fecisse, sed illae solae personae quae fecerunt, obligantur*»: BALDO DEGLI UBALDI, *Ad tres priores libros decretalium commentaria*, Lugduni 1585 (ristampa anast. in Aalen 1970), *commentarium* a X 1, 2, 6, fol. 11 v.b.

⁽³⁴⁾ Cfr. O. GIACCHI, *La regola «Quod omnes tangit»*, cit., p. 351-353.

⁽³⁵⁾ Non riteniamo sia solo una singolare coincidenza che il m.p. è stato emanato in una data (21 maggio 1998) quasi contemporanea a quella (18 maggio 1998) della cit. lettera apostolica *Ad tuendam fidem*, che ha inserito nel CIC e nel CCEO specifiche norme con le quali espressamente sia imposto il dovere di osservare le verità proposte in modo definitivo dal magistero della Chiesa.

Un nesso fra i due documenti è poi evidenziato anche dalla cit. *Lettera* del Prefetto della Congregazione per i Vescovi pubblicata su *L'Osservatore Romano* del 20 giugno 1999, al cui n. 1 si afferma che «*Alla luce... del Motu Proprio Ad tuendam fidem* (18 maggio 1998, n. 2-3), possono essere ribadite, ma non essere sottoposte

guarda cioè non il valore relativo che un bene ha per un soggetto, un mero *interesse* della Chiesa, ovvero del singolo che si riverbera sul bene pubblico della Chiesa; bensì ha ad oggetto il bene stesso, e cioè un aspetto fondamentale della costituzione del Corpo di Cristo. Se con la *regula* l'ordinamento si propone di tutelare i diritti attinenti al singolo in quanto membro del collegio, e in modo indiretto il bene comune ecclesiale che si vedrebbe violato dalla infrazione della situazione giuridica soggettiva di uno o più dei fedeli⁽³⁶⁾; con le norme formalizzate nel m.p. si propone di salvaguardare la cristallizzazione di una dottrina che sia conforme al deposito della fede.

Si giustifica così il criterio dell'unanimità stabilito dal m.p. come già dal can. 455, § 4 CIC. Riguardando l'essenza stessa del potere dei singoli vescovi, e pertanto della loro funzione pubblica e pasto-

a votazione [da parte di una Conferenza episcopale] né le dichiarazioni dottrinali o parti di esse che riguardino "tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio scritta o trasmessa e che la Chiesa, sia con giudizio solenne sia con magistero ordinario ed universale, propone a credere come divinamente rivelato"; né "le verità circa la dottrina che riguarda la fede e i costumi, proposte dalla Chiesa in modo definitivo"; né "gli insegnamenti che il Romano Pontefice o il Collegio Episcopale propongono quando esercitano il loro Magistero autentico, sebbene non intendano proclamarli con atto definitivo" ».

⁽³⁶⁾ Uno dei problemi posti al riguardo dalla dottrina e dalla prassi precedenti all'attuale codificazione era se l'obbligo contratto in seguito ad un voto, o ad un giuramento, si sarebbe potuto trasferire a soggetti terzi *per transmissionem* o *per diffusionem*. Orbene, per quanto riguarda il voto, il can. 1193 afferma in modo esplicito che «ratione sui», in quanto atto della virtù di religione, il voto obbliga solo il soggetto che lo ha emesso. E decade in tal modo la norma precedente (can. 1310, § 2 CIC17), a tenore della quale si trasmetteva all'erede l'obbligo del voto reale. È così esclusa una trasmissibilità dello stesso. Per ciò che riguarda la diffusività del voto, si poneva il problema se le promesse votive fatte da una comunità obbligassero solo le persone che avessero emesso il voto, o anche gli assenti, o addirittura chi fosse successivamente entrato a far parte della comunità. Orbene, al riguardo la S.C. per il Concilio, già il 18 gennaio 1936 (A.A.S. 29 [1937], p. 343-345) aveva potuto affermare che «vi voti non obligant nisi qui voventur» (con riguardo al voto emesso da un capitolo nel 1849 di digiunare la vigilia dell'Immacolata), così riaffermando da un lato il carattere personalissimo del voto e, dall'altro, la regola «quod omnes tangit».

Discorso non dissimile può farsi per il giuramento, dato il suo carattere di atto anch'esso personalissimo fondato sulla virtù di religione (can. 1200): quello prestato da una comunità, o anche in una comunità, ancorché sia stato approvato ed emesso dalla *maior pars*, non può in alcun modo vincolare chi non abbia manifestato il proprio consenso: cfr. al riguardo S. PETTINATO, *Comentario ai can. 1193 e 1200*, in *ComEx*, cit., III, p. 1746-1747 e 1265-1266. E, del medesimo Autore, *L'edificazione della Chiesa tra potestà e libertà (Saggi di diritto canonico)*, Torino 1999, p. 143-203.

rale⁽³⁷⁾, un atto in tal modo deliberato non sembra invero imputabile alla conferenza in quanto *coetus*, soggetto separato e differente rispetto ai singoli suoi membri. I vescovi non possono infatti limitare la loro potestà (*docendi, regendi, sanctificandi*) a favore di una Conferenza, perché unico soggetto legittimato a regolare, ed eventualmente a circoscrivere entro certi limiti, l'esercizio della potestà dei vescovi è la Suprema Autorità della Chiesa⁽³⁸⁾. In mancanza di un atto decentralizzatore, una delibera pare direttamente riferibile ad ognuno dei vescovi, a lui personalmente imputabile in quanto soggetto cui è affidata tutta la potestà ordinaria propria e immediata che è richiesta per l'esercizio dell'ufficio pastorale (can. 381, § 1). La deliberazione emessa dall'assemblea, deve pertanto essere imputata nella sostanza ai singoli vescovi, che esprimono il loro voto in forza della sacra potestà propria, afferente al loro ufficio.

Tali risoluzioni della conferenza episcopale sono decisioni dei vescovi, i quali esercitano in modo congiunto la potestà ricevuta con la consacrazione e la *iuridica determinatio* canonica; così come la concelebrazione dell'Eucaristia non è un atto collegiale, ma un atto in cui l'unica consacrazione delle Sacre Specie è causata ministerialmente dai singoli ministri, e non dal collegio dei celebranti *qua tali*. Si tratta infatti, nell'un caso come nell'altro, di dichiarazioni che esprimono diverse volontà poste al servizio di interessi logicamente identici, ma sempre realmente distinti, dei singoli presuli.

Possiamo allora affermare che le conferenze, pur agendo *ad intra* in modo collegiale, non paiono, in questa ipotesi, organi collegiali nel senso proprio del termine. L'atto si presenta formalmente collegiale, in quanto il criterio di azione nella Chiesa non è semplicemente quello di una maggioranza giuridica, ma quello del consenso unanime, frutto della comunione. Ma nella sostanza appare un atto plu-

(37) Come del resto specifica l'art. 1 delle *Norme complementari*, l'unanimità richiesta è appunto quella dei membri che siano vescovi; mentre per le delibere prese a maggioranza, e che di poi debbono essere sottoposte alla *recognitio* della Santa Sede, si richiede il voto di almeno i due terzi dei presuli degli appartenenti alla conferenza con voto deliberativo, ancorché, come nel caso del prefetto apostolico o dell'amministratore diocesano, possano non aver ricevuto il sacramento dell'ordine nel grado dell'episcopato.

(38) Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 27; can. 381, § 1 C.I.C.

rimo, in cui la volontà dei singoli è prevalente, sicché l'atto è sostanzialmente afferribile ai singoli soggetti.

4. *La natura delle Conferenze episcopali, tra teologia e diritto.*

L'esempio che abbiamo riportato delle conferenze episcopali ci pare sia chiarificatore di come non sempre la norma riesca a enunciare in modo certo una determinata relazione o struttura, una specifica esigenza posta dalla vita sociale ed ecclesiale quale storicamente si presenta. Una descrizione opera del diritto positivo è di necessità parziale, frutto di scelte derivanti dall'applicazione da parte del legislatore di criteri di pertinenza, di rilevanza, di struttura dell'ordinamento stesso. Quello che naturalmente spetta al nomoteta è di dare una rappresentazione normativa di un fenomeno che sia sostanzialmente adeguata al fenomeno stesso.

Così se taluni aspetti del disegno di Dio sulla Chiesa sono divenuti relazione giuridica nel senso più elevato dell'espressione, come manifestazione delle esigenze fondamentali dell'ordinamento della Chiesa; altri si sono modificati in questa trasposizione. Altri ancora si sono perduti, sia per motivi che si potrebbe definire «oggettivi», e cioè perché il diritto non sempre riesce a determinare con esattezza l'istanza sostanzialmente teologica sottesa all'ordinamento della Chiesa. Sia perché il legislatore canonico ha distinto, peccando talora di astrattezza, fra fatto e teoria. Egli cioè ha adottato schemi e strumenti «intrisi» di teoria, vale a dire di una sorta di pre-comprensione della realtà vitale per conoscere gli oggetti nella loro specificità e regolarne l'attività, utilizzando come base quanto già si sapeva della realtà medesima. È così parzialmente mancata una esatta comprensione di determinati fenomeni, «letti» nell'ottica di schemi sorti per racchiudere e regolare altri eventi già rilevanti per il diritto. Insomma, una lettura eccessivamente continuista delle dinamiche organizzatorie della Chiesa finisce per appiattare in modo indubbio la relazione tra creatività e immutabilità, tra esigenze storicamente congiunturali ed esigenze dogmaticamente strutturali, che segna le vicende delle istituzioni ecclesiali e della loro formalizzazione giuridica.

Ma forse, per quanto concerne l'oggetto del nostro studio, non poteva essere altrimenti. Infatti, l'esercizio di una potestà nella Chiesa, la sua imputabilità ad un soggetto, la rilevanza della volontà del singolo e di quella di una collettività, sono argomenti che, pro-

prio perché posti nel nucleo più intimo della struttura misterica e sacramentale della Chiesa, con difficoltà possono avere una loro traduzione in linguaggio giuridico che ne rispetti appieno l'essenza. Per questo il legislatore, nel voler e nel dover regolare le conferenze episcopali, e ancor prima, in generale, le persone giuridiche, si imbatte in indubbie difficoltà, evidenziate dalla non omogenea normativa di settore.

Guardiamo ancora alle Conferenze dei vescovi. Come si evince dal can. 447, queste possono invero definirsi *coetus* permanenti di ausilio al ministero pubblico e pastorale del vescovo, funzionalizzati all'esercizio congiunto di specifici *munera* pastorali. Loro scopo è, cioè, la promozione della comunione nella forma non vincolata *a priori* della collegialità affettiva, per affrontare e risolvere in modo uniforme ed equicoordinato i problemi pastorali comuni a più Chiese.

Posta la complessità teologica della figura, risulta a nostro parere non possibile, e senz'altro non conveniente effettuarne una precisa, esaustiva raffigurazione giuridica *a priori*. Quanto invece si richiede è che il legislatore, attento al dato ecclesiologico in linea con il m.p. « Apostolos Suos », ed evitando le pecche di astrattezza cui abbiamo cennato e che si sono in parte finora riscontrate, giunga ad una normazione che riconosca e regoli le relazioni giuridiche che sono imputate alle conferenze; inserisca tali relazioni in modo coerente nel sistema normativo; e soprattutto rappresenti in modo adeguato la sostanza di tale fenomeno pastorale e di governo, rispettando un nucleo di identità della Chiesa insopprimibile e intimamente coerente. Per così condurre lo scopo astratto dell'ordinamento alla sua realizzazione concreta in modo conforme all'interesse del singolo e della comunità che lo stesso ordinamento organizza sul fondamento della legge suprema della salvezza delle anime⁽³⁹⁾.

(39) Si veda S. PETTINATO, « *Sollicitudo pro universa Ecclesia* ». *Profili canonistici*, Milano 1983, p. 130-142; S. BERLINGÒ, « *Consensus* », « *consilium* » (cc. 127 C.I.C./934 C.C.E.O.) e *l'esercizio della potestà ecclesiastica*, in « *Ius Canonicum* » 38 (1998), p. 87-118.

Pagina bianca

Rassegna di bibliografia

Note bibliografiche

Pagina bianca

SUL FONDAMENTO DELLA DISCIPLINA
CIRCA I MATRIMONI MISTI (*)

1. *Una recente pubblicazione riguardante i matrimoni misti.*

Ancora una volta l'Arcisodalizio della Curia Romana, di cui è Primicerio Mons. Raffaello Funghini, ha scelto un argomento di grande interesse — i matrimoni misti — per le sue tradizionali riunioni mensili dei giovedì nella Sala dei Cento Giorni del Palazzo della Cancelleria. Gli atti relativi all'anno 1997 sono stati inclusi con il n. 23 negli «Annali di dottrina e giurisprudenza canonica» che, a cura dello stesso Arcisodalizio e grazie specialmente alle premure dell'Avv. Carlo Gullo, escono con l'ormai consueta tempestività.

Il libro inizia con il ricordo del P. Albert Gauthier, O.P., prematuramente scomparso il 12 marzo 1997 a Ottawa, dove aveva insegnato per tanti anni e dove era Vice-decano della Facoltà di diritto canonico della *Saint Paul University*. Il P. Francisco J. Ramos, O.P., della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino («*Angelicum*»), in cui il P. Gauthier era stato Professore Ordinario per dieci anni, ha scritto una breve ma densa nota, in cui evidenzia, tra l'altro, la vasta cultura, l'amore ai valori della tradizione, la cordialità del Prof. Gauthier. Durante il suo soggiorno romano egli frequentò assiduamente le riunioni dell'Arcisodalizio, luogo tradizionale d'incontro della canonistica a Roma. Nell'unirmi a questo commosso omaggio nei confronti di chi era giurista nel più nobile senso della parola, mi auguro che l'Arcisodalizio continui a svolgere questa importante funzione di aggregazione tra i canonisti sia nell'ambito ecclesiastico che civile.

La raccolta è stata ideata quale ventaglio di prospettive per trattare la materia nel modo più ampio possibile. Anzitutto va chiarito che nel titolo della pubblicazione e in diversi contributi la dicitura «matrimonio misto» viene intesa in senso largo, comprendente cioè sia i matrimoni tra battezzati di cui uno non cattolico (matrimonio misto in senso più stretto)

(*) A proposito del volume di AA.VV., *I matrimoni misti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 195 pp.

che i matrimoni tra battezzato e non battezzato (con disparità di culto). Proprio il primo lavoro, scritto da Péter Erdő, con la sua duplice competenza di storico e di canonista interessato alle questioni attuali, e recante il titolo *I matrimoni misti nella loro evoluzione storica (La disparità di culto)* (cfr. pp. 11-22), mette in risalto il legame tra le due fattispecie, e affronta la loro evoluzione nel tempo soprattutto con riferimento alla disparità di culto, giacché essa è servita storicamente quale modello per disciplinare l'altra.

Anche nel contributo di Agostino Montan (*Matrimoni misti e problemi pastorali*; cfr. pp. 23-55) si riuniscono due versanti del suo lavoro scientifico e di docenza: quello giuridico e quello pastorale. Il testo, corredato da un'ampia documentazione e dati statistici, tiene conto delle realtà locali, italiane e di altri Paesi, e si sofferma in particolare sul recente *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti*, approvato dalla Conferenza Episcopale Italiana e dal Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste⁽¹⁾. L'autore esamina soprattutto i profili ecumenici della pastorale dei matrimoni misti, anche nei suoi aspetti comuni alle diverse confessioni. Con spirito molto positivo sono presentati i traguardi raggiunti nel cammino ecumenico in questo importante e delicato ambito. Non manca alla fine del lavoro un cauto riferimento ad alcuni passi che non mi sembra possano essere compatibili con un genuino ecumenismo cattolico: l'istituzione, a quanto pare già avvenuta, di una « parrocchia mista » negli Stati Uniti, e l'ammissione della parte non cattolica all'Eucaristia cattolica per il fatto di essere uniti in matrimonio, proposta dal canonista nordamericano Ladislav Örsy (cfr. pp. 52-54).

Dimitri Salachas, noto per la sua competenza nel campo del diritto canonico orientale, offre un estenso e dettagliato panorama su *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese orientali cattoliche* (pp. 57-91). Vengono studiati i molteplici e complessi problemi interrituali che pongono i matrimoni misti, specialmente con riferimento alla forma canonica di celebrazione. Benché l'autore veda l'intervento del sacerdote nella celebrazione del matrimonio orientale nell'ottica della ministerialità sacramentale (cfr. pp. 71-74), mi pare significativo il fatto, da lui stesso ricordato, che nell'edizione definitiva del Catechismo della Chiesa Cattolica, nel n. 1623, non si affermi più che nelle liturgie orientali il ministro del sacramento sarebbe il presbitero o il vescovo, ma si dica soltanto che i sacerdoti sono testimoni del consenso, essendo anche la loro benedizione necessaria per la validità del sacramento. Ritengo che questa modifica,

(1) Promulgato mediante decreto della Conferenza Episcopale Italiana del 19 giugno 1997, e pubblicato in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, 30 giugno 1997, n. 5, pp. 147-177.

pur cercando di rispettare e valorizzare la tradizione orientale, sia molto significativa, dal momento che impedisce di ipotizzare una diversa configurazione essenziale del sacramento del matrimonio in ambito latino ed orientale. Il contributo finisce con un riferimento al recente Accordo dei Patriarchi, Cattolici ed Orientali, sui matrimoni misti nel Libano (del 14 ottobre 1996) (cfr. pp. 86-91). L'accordo rappresenta senz'altro un importante passo avanti nel dialogo ecumenico, soprattutto per il riconoscimento della libertà della sposa a restare membro della sua Chiesa se lo vuole; tuttavia, rimane una seria difficoltà nella rigidità della regola secondo cui i figli verrebbero battezzati nella Chiesa del loro padre.

L'articolo di Salvatore Berlingò, circa *La natura canonica dei matrimoni misti*⁽²⁾ (pp. 93-106), rimanda spesso agli altri contributi del volume, ed avanza una visione positiva della disciplina in materia, la quale implicherebbe «il passaggio da un modo ristretto e meramente difensivo di concepire la *ratio fidei*, nel valutare la condizione del nubente cattolico, ad una più comprensiva e promozionale *ratio boni animae o boni perficiendi* (...)» (p. 101). Per l'autore l'illecito radicale, comune a tutti i casi di matrimoni misti (compresi cioè quelli di disparità di culto) «non è già (o, almeno, non è più) da intendere come un *illicito per commistione* con la *diversità* dell'altro, ma essenzialmente come un *illicito per omissione* delle cautele predisposte a presidio della libertà matrimoniale del coniuge cattolico» (p. 105).

Urbano Navarrete, che ha seguito da vicino l'evoluzione di questa disciplina dopo il Concilio Vaticano II⁽³⁾ scrive su *L'impedimento di «disparitas cultus»* (pp. 107-137). Il suo lavoro rivela una lunga dimestichezza con l'argomento, un'attenta considerazione dei cambiamenti sociologici avvenuti in materia, e la sua capacità di sviscerare la disciplina fino ai suoi minimi particolari. L'autore sottolinea la differenza teologica intercorrente tra la «disparitas cultus» e i matrimoni tra battezzati, dal momento che questi, se veramente matrimoni, sono sempre sacramentali, anche se di fatto vi sia una simbiosi nella regolamentazione giuridica di tutte e due le ipotesi. D'altra parte, una sua conclusione che, a mio parere, merita di essere attentamente vagliata è quella secondo cui «possiamo dire che i documenti della Santa Sede postconciliari suppongono che il matrimonio misto non è vietato per diritto divino anche se si prevede che non sarà possibile battezzare ed educare la prole nella Chiesa cattolica» (p. 122; cfr. anche p. 133). Su ciò tornerò nella seconda parte di questa nota. Inoltre, ci pare interessante l'allusione al concetto di tol-

(2) Nell'indice si scrive «dei», ma nel testo si dice «nei», il che mi sembra un semplice errore di stampa.

(3) Vedi i suoi lavori cit. a p. 107-108, nt. 1.

leranza quale spiegazione dell'atteggiamento generalmente favorevole alla dispensa dell'impedimento, che l'autorità ecclesiastica prende qualora le parti si presentino decise a sposarsi ed in uno stato d'animo tale che altrimenti contrarrebbero matrimonio civile (cfr. p. 131).

Le competenze della Conferenza Episcopale: cc. 1126 e 1127 § 2 è il titolo della conferenza di José T. Martín de Agar, ben noto, tra l'altro, per la utilissima raccolta *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.* (Giuffrè, Milano 1990). L'autore non si limita ad una analisi delle norme complementari delle Conferenze circa il modo e la forma in cui devono constare le dichiarazioni e promesse della parte cattolica, e sulla forma in cui quella non cattolica deve essere informata (cfr. can. 1126); nonché sulla uniformità delle motivazioni per concedere la dispensa della forma nei matrimoni misti (cfr. can. 1127 § 2). Egli invece situa questi due aspetti puntuali nel contesto della problematica complessiva sui matrimoni misti nella legislazione canonica, evidenziando nel contempo gli elementi di continuità e di novità che essa contiene. In questo senso, risulta significativo avvertire come nella legislazione particolare riemerge, rispetto alla disparità di culto, la tradizionale attenzione all'atteggiamento della parte non cattolica riguardo al rispetto della fede del cattolico e circa il non ostacolare il battesimo e l'educazione dei figli nella fede cattolica (cfr. pp. 148-150). L'articolo conclude con un opportuno richiamo al « sostegno pastorale che potrà prevenire i problemi, e aiutare ad affrontarli » (p. 157).

Sebastiano Villeggiante si sofferma su *Dispensabilità della forma di celebrazione del matrimonio e problematica inerente all'abbandono della fede con atto formale* (pp. 159-173). Benché non condivida le sue affermazioni circa la necessità della fede per contrarre matrimonio sacramentale — la esort. apost. *Familiaris consortio*, n. 68 non va in quella direzione —, ritengo molto lucida la sua analisi sul preteso abbandono o uscita dalla Chiesa nel caso in cui un soggetto dichiararsi davanti all'autorità civile di non voler appartenere più alla Chiesa per non dover continuare a pagare le tasse previste nell'ordinamento civile in favore della medesima Chiesa. Dinanzi a questa situazione, che si verifica in Paesi di area germanica, va giustamente ribadito che « il fatto di essere, o dover essere, o essere ritenuto, o sentirsi cattolico non si può attribuire al fatto che un cattolico paghi o si rifiuti di pagare le proprie quote fiscali, in quanto quel rifiuto non implica una negazione soggettiva della fede » (p. 166). Non sarei invece convinto sul fatto che l'adesione ad una setta non possa configurare l'atto formale, come sostiene l'autore: non penso che per separarsi dalla Chiesa cattolica occorra entrare in un'altra realtà confessionale avente una determinata configurazione o struttura analoga a quella della Chiesa cattolica.

Alla fine dell'articolo Villeggiante si domanda se, « visto che, colui che esce dalla fede cattolica con atto formale, se veramente ha inteso porre in

essere un atto formale non si avvale di questa sua defezione in seno all'ordinamento canonico, e quando per avventura, in seguito a matrimonio fallito, se ne dovesse avvalere, sarebbero più le complicazioni che egli col suo caso farebbe sorgere, che non la semplificazione delle cose per l'aiuto che, invocato, potrebbe ricevere, forse sarebbe più opportuno che il Legislatore, come nel 1948 Pio XII in considerazione del *bonum commune*, si orientasse per la abrogazione di quei punti del Codice che prevedono l'esenzione di quei due impedimenti invalidanti, riaffermando la solennità del principio *semel catholicus semper catholicus*» (pp. 172-173). Mi pare che indubbiamente la nozione di abbandono mediante atto formale andrebbe autorevolmente precisata; ma non lasciata cadere, perché è in gioco il favorire la celebrazione di veri matrimoni, anche talvolta sacramentali, che deve costituire il principio portante della legislazione canonica al riguardo, non intenta a risolvere in favore di una nuova unione in qualunque caso in cui ciò possa farsi per problemi d'indole puramente formale.

Il volume si conclude con due rassegne di giurisprudenza, la prima in tema di impedimento di disparità di culto, scritta da Héctor Franceschi F. (pp. 175-186), e la seconda sull'impedimento di mista religione, elaborata da Pablo Gefaell (pp. 187-195). L'impedimento di disparità di culto ha posto, durante il periodo di vigenza del Codice del 1917, diversi e qualche volta complessi problemi giurisprudenziali: l'esistenza del battesimo, la sua validità specialmente per mancanza di intenzione di riceverlo, l'influsso delle *cautiones* e della loro sincerità sulla validità della dispensa, l'esistenza della stessa dispensa. Non esiste comunque giurisprudenza rotale in questo settore circa matrimoni celebrati durante la vigenza del nuovo Codice, fatto probabilmente dovuto al mutato atteggiamento, assai meno rigido, con cui si è affrontata questa problematica in questo periodo. Ad esempio, di fatto non si pone di solito più la parte non battezzata nella necessità di ricevere il battesimo per poter sposarsi, il che creava i delicati problemi di un battesimo ricevuto eventualmente senza la minima intenzione per la sua validità. A mio parere, la fede andrebbe richiesta nel battezzando come presupposto per poter avere un'autentica intenzione riguardante una realtà costitutivamente soprannaturale quale il battesimo⁽⁴⁾. In pratica, la questione si risolverebbe sulla base dell'esistenza

(4) Adesso non condividerei lo sforzo che ho fatto in passato per negare qualunque rilevanza alla fede rispetto all'intenzione di battezzarsi (cfr. quanto ho scritto in *Il battesimo degli adulti nell'attuale diritto canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 125 (1990), pp. 93-99). Del tutto diverso però è il caso del sacramento del matrimonio, poiché esso riguarda una realtà costitutivamente già esistente sul piano naturale: perciò, continua a sembrarmi fuorviante un'affermazione della fede quale requisito nei nubenti, nemmeno intesa in relazione all'*intentio faciendi quod facit Ecclesia*.

o meno di questa intenzione veramente posta sul piano dell'economia salvifica.

Il contributo di Gefaell riguarda invece una questione molto concreta: la discussione negli anni sessanta e settanta circa il carattere dirimente o meno che, per le Chiese bizantine non cattoliche, avrebbe la mista religione in virtù del can. 72 del Concilio trullano dell'anno 691. Ovviamente il problema si poneva qualora il matrimonio contratto da un ortodosso con un battezzato protestante fosse esaminato da un tribunale cattolico agli effetti di accertare la possibilità per le parti di passare a nuove nozze. Il problema più fondamentale riguardava la stessa possibilità delle Chiese ortodosse di introdurre cambiamenti disciplinari, più specificamente consuetudinari nel caso in esame, in virtù di una propria potestà di regime. Ci sembra ineccepibile la linea secondo cui ci si dovrebbe appellare al decreto *Unitatis redintegratio*, n. 16 per affermare che le Chiese orientali hanno la facoltà di reggersi secondo le proprie discipline e dunque per mutarle⁽⁵⁾.

L'insieme di questi lavori consente di avere a disposizione una ricca panoramica sull'argomento, affrontato da diversi punti di vista. Le ripetizioni tra i vari contributi sono pressoché inevitabili, e comunque non tolgono per nulla il valore complessivo del volume, che si colloca a buon diritto su quel livello di qualità che contraddistingue ormai da anni le pubblicazioni dell'Arcisodalizio della Curia Romana. Si tratta di uno strumento di lavoro che fa il punto di una situazione dottrinale e pratica, e diventa utilissimo punto di partenza per ulteriori indagini.

2. *Riflessione sul fondamento dell'attuale legislazione circa i matrimoni misti.*

Sollecitato dalla partecipazione ad alcuni di questi incontri e dalla lettura di questi atti, nonché da altri incentivi legati al lavoro universitario⁽⁶⁾, vorrei dedicare la seconda parte di questa nota alla disamina di una questione specifica, che mi sembra però essenziale per comprendere ed attuare meglio l'attuale disciplina sui matrimoni misti (intesi in senso

(5) Cfr. in particolare le due sentenze c. Canals citate a p. 193.

(6) Soprattutto dalla tesi, ancora inedita, di GIACOMO MONTES, *I Matrimoni misti nella legislazione particolare*, discussa nel Pontificio Ateneo della Santa Croce nell'anno 1998, e che è stata per me occasione di proficui colloqui con il dottorando. Ho anche presente la comunicazione *La educación religiosa de los hijos en los matrimonios mixtos: normativa canónica en Italia y Líbano*, presentata dal prof. Pablo Gefaell, relatore della menzionata tesi, al X Congreso Internacional de Derecho Canónico *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio* (Pamplona, 14-19 septiembre 1998) (atti in corso di stampa).

largo). Si tratta del fondamento che giustifica il cambiamento intercorso tra il Codice del 1917 e quello del 1983 in materia di requisiti per ottenere la dispensa dagli impedimenti (o licenza rispetto alla proibizione). In sostanza intendo cercare di capire perché attualmente non si esige più che la parte non cattolica dia assicurazioni riguardanti il rispetto della fede cattolica del suo futuro coniuge e circa l'educazione cattolica della prole.

Per impostare il problema nei suoi termini attuali, riproduco le parole di presentazione del libro, scritte sul retro della copertina, e che rispecchiano lo spirito di una parte significativa dell'attuale letteratura giuridica e pastorale sui matrimoni misti: «La disciplina della Chiesa cattolica riguardante i matrimoni misti si è venuta evolvendo sotto la spinta della diversità delle situazioni fino a pervenire ad un vero capovolgimento dell'ottica con cui questo fatto è giuridicamente preso in considerazione, non più negativa e cioè come pericolo di perversione della fede, ma positiva come elemento di avvicinamento e maggiore comprensione fra le Chiese e confessioni cattoliche (sic) o con le religioni non cristiane. Nel clima ecumenico nuovo infatti, le Chiese avvertono che non basta più mettere i propri fedeli in guardia contro le difficoltà che incontreranno in un matrimonio misto, ma che occorre dare loro, mediante la catechesi, l'insegnamento, la predicazione e tutti i mezzi della grazia, quell'aiuto che contribuisce all'approfondimento della fede e consente la formazione di coppie stabili ed unite».

La questione che vorrei esaminare concerne soprattutto il fondamento del cambiamento introdotto già dal motu proprio *Matrimonia mixta* di Paolo VI nel 1971⁽⁷⁾, e recepito in modo sostanzialmente inalterato dal Codice del 1983 (cfr. can. 1125) e da quello orientale del 1990 (cfr. can. 814). Qual è la ragione per cui si è passato da una disciplina che, per la concessione della dispensa dell'impedimento, esigeva che il coniuge acattolico desse garanzie di non esporre il coniuge cattolico al pericolo di perversione, e che tutti e due i coniugi garantissero che tutta la prole sarebbe stata battezzata ed educata soltanto nella religione cattolica (cfr. can. 1061 § 1, 2°), ad un regime in cui basta che la parte cattolica si dichiari pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e prometta sinceramente di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa Cattolica, dovendo essere la parte non cattolica solamente informata e perciò resa consapevole di quelle promesse della parte cattolica?

Potrebbe sembrare a prima vista che la modifica sia dovuta all'accresciuta sensibilità ecumenica nella Chiesa, nonché al rispetto del diritto alla libertà religiosa. Tuttavia, non va dimenticato che Paolo VI, al momento

(7) 31 marzo 1971, in AAS, 62 (1970), pp. 257-263.

stesso di introdurre la nuova normativa nel 1971, affermava che «La Chiesa si rende conto che i matrimoni misti, proprio perché son conseguenza della diversità di religione e della diversità esistente tra i cristiani, non giovano ordinariamente, tranne alcuni casi, alla ricomposizione dell'unità tra tutti i cristiani»⁽⁸⁾. Di recente, dopo aver esposto le difficoltà inerenti alla stessa comunità di vita matrimoniale, il Nuovo Direttorio Ecumenico afferma: «Per tutti questi motivi, il matrimonio tra persone che appartengono alla stessa Comunità ecclesiale rimane per tutte le Chiese, nelle circostanze attuali, l'obiettivo da raccomandare e da incoraggiare»⁽⁹⁾.

Per chiarire i rapporti tra ecumenismo e matrimoni misti mi pare decisivo non dimenticare una distinzione assai semplice. Da una parte, prima della celebrazione del matrimonio, l'impulso ecumenico — e ancor meno la missione verso tutti — non costituisce un valido motivo che di per sé giustifichi il matrimonio misto. Le difficoltà relativi alla fede e allo stesso consorzio matrimoniale non compensano i vantaggi ecumenici o di apertura evangelizzatrice. In poche parole, considerare i matrimoni misti quale via da promuovere per incoraggiare l'ecumenismo o il dialogo interreligioso costituisce una fallacia. I fatti poi dimostrano quanto sia difficile evitare gli attriti, il rischio dell'indifferentismo e i pericoli per la stessa armonia coniugale. Anzi, particolari difficoltà di convivenza sul piano religioso si pongono proprio quando tutte e due le parti sono ferventi nella loro fede.

D'altra parte, dinanzi alla realtà già costituita dei matrimoni misti, non v'è dubbio che la dimensione ecumenica ed interreligiosa acquisti tutta la sua rilevanza. Scoprire e potenziare quanto unisce, creare un ambiente che favorisca l'unità dei cristiani, promuovere contatti associativi e tra le diverse confessioni riguardo a questa importante realtà pastorale: tutto ciò fa parte di una novità salutare nell'affrontare questo tema. Tuttavia, nemmeno in tale prospettiva si può cedere a delle tentazioni che purtroppo non di rado si insinuano in pratica. Vi è chi, per evitare ogni proselitismo nel senso negativo del termine, assume un atteggiamento secondo cui la fede cristiana, e la sua pienezza cattolica, non avrebbero rilevanza salvifica effettiva, dal momento che a nome del rispetto della libertà del non cattolico, sarebbe di fatto quasi inconcepibile ipotizzare una sua libera incorporazione nella Chiesa Cattolica. Tale appartenenza comunque appare priva di vero significato positivo, e viene vista quasi

⁽⁸⁾ Dal preambolo, in AAS, 62 (1970), p. 257; trad. in *Enchiridion Vaticanum*, 3/2416.

⁽⁹⁾ 25 marzo 1993, n. 144, in AAS, 85 (1993), p. 1092; trad. in *Enchiridion Vaticanum*, 13/2425.

esclusivamente come un pericolo per l'armonia dei rapporti interconfessionali. Inoltre, non mancano iniziative, mosse dalla volontà di per sé molto lodevole di evitare ogni divisione all'interno della coppia e della famiglia, che possono però finire per dimenticare la reale divisione che purtroppo esiste, e che non può essere negata a scapito della verità. Così, ad esempio, permettere la «*communicatio in sacris*» nella comunione eucaristica ai membri di un focolare interconfessionale, al di fuori dei casi previsti dalla legislazione ecclesiastica, può sembrare assai attraente e foriero di unità, ma rischia di mettere in penombra la vera questione della separazione, che purtroppo rimane intatta. Per risolvere i problemi, occorre affrontarli proprio in tutta la loro reale problematicità.

Dimodoché, a mio parere, non è possibile spiegare l'avvenuto cambiamento della disciplina sulla base di motivazioni ecumeniche o interreligiose. Un'altra via per cercare tale fondamento può essere quella di distinguere tra la conservazione della fede del coniuge cattolico, e la questione del battesimo ed educazione dei figli. Infatti, è proprio riguardo a questo secondo punto dove il cambiamento acquista la sua maggiore rilevanza teorica e pratica. Il Codice del 1917 considerava che tutti e due questi aspetti fossero di diritto divino (cfr. can. 1060), includendo perciò anche quello relativo ai figli: se ci fosse stato il pericolo della perversione — termine che oggi può scandalizzare, ma che va preso nel suo rigoroso senso di perdita del bene prezioso della fede —, si dichiarava che il matrimonio misto era proibito non solo per legge ecclesiastica, ma anche per legge divina.

Como abbiamo già visto nel recensire il presente volume, Navarrete ritiene che su questo punto ci sia stato un cambiamento sostanziale, nel senso che solo il pericolo prossimo di perdere la propria fede per il coniuge cattolico implicherebbe per lui l'obbligo per legge divina di rinunciare ad un simile matrimonio; invece il problema dei figli rientrerebbe nell'ambito dei pericoli remoti per la fede, i quali andrebbero allontanati il più possibile, ma non dovrebbero arrivare a rendere illecita la celebrazione del matrimonio in cui si preveda che la prole non sarà battezzata o educata nella fede cattolica (cfr. pp. 120-123 del libro recensito). Con i documenti postconciliari sotto mano, mi pare che questa tesi sia difendibile, nella misura in cui risulta almeno compatibile con le loro formulazioni letterali, benché non ci sia un'affermazione formale in un senso o nell'altro. Ma resta il problema di fondo: è vero che la formulazione recepita dal Codice del 1917 sia da considerarsi sbagliata, e che, come ha scritto altrove Navarrete: «Non si possono addurre infatti argomenti convincenti per provare che il cattolico sia tenuto per diritto divino a rinunciare al matrimonio con la persona amata, soltanto per la previsione che la eventuale prole non sarà battezzata ed educata nella Chiesa cattolica, o

forse nemmeno sarà battezzata affatto»⁽¹⁰⁾? Conviene precisare però che per l'illustre matrimonialista ciò varrebbe soprattutto quando altrimenti si dovrebbe di fatto rinunciare all'esercizio del diritto al matrimonio, e che resterebbe ovviamente in vigore il dovere di fare tutto il possibile affinché ci sia il battesimo e l'educazione nella Chiesa cattolica⁽¹¹⁾.

È indubbio che la questione dei figli è quella più rilevante al momento di decidere se formare o meno una famiglia in cui i genitori non siano entrambi cattolici. Lo stesso Navarrete riconosce che non si può invocare semplicisticamente l'amore per giustificare qualunque unione, poiché egli afferma a chiare lettere che un'unione pericolosa per la fede dello stesso contraente cattolico dovrebbe essere da lui evitata in partenza (cfr. p. 120 del libro recensito). In effetti, l'amore va inteso quale amore della volontà, che integra l'*eros* in una decisione umanamente e cristianamente responsabile. Ma potrebbe essere il diritto a sposarsi un fondamento valido per giustificare le nozze in cui si preveda che quasi sicuramente la possibile discendenza non sarà cattolica? Veramente non riesco ad ammettere che l'esercizio di tale importantissimo diritto naturale e cristiano possa essere lecitamente attuato quando comporti la rinuncia a trasmettere ai propri figli la fede cattolica che costituisce il bene maggiore che possa essere loro dato in eredità familiare.

Sta di fatto che un'altra posizione porta a considerare pienamente legittimi atteggiamenti in cui il cattolico, conscio della libertà religiosa della comparte, vede che egli, per la pace e l'armonia della famiglia, non può fare altro che accettare una soluzione diversa da quella che egli stesso è tenuto a favorire facendo quanto da lui dipende⁽¹²⁾.

Ritengo che, nonostante l'avvenuto cambiamento legislativo, il cattolico sia tenuto a continuare ad evitare una situazione del genere, e che sia perciò obbligato a rinunciare ad un matrimonio in cui quel suo dovere di trasmissione della fede ai figli fosse gravemente ostacolato da una decisione che poi dipende da lui stesso mediante il consenso matrimoniale. In questo senso, condivido l'orientamento secondo cui l'obbligo di evitare il pericolo per la fede nei riguardi dei possibili figli sia da considerare di diritto divino⁽¹³⁾. Un problema diverso è se tale dovere debba poi dar

⁽¹⁰⁾ *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 4 (1992), p. 279.

⁽¹¹⁾ Cfr. *ibidem*.

⁽¹²⁾ La situazione che si viene a creare è descritta con grande franchezza dalla Conferenza episcopale francese, nel suo documento riprodotto da J. T. Martín de Agar, nel volume recensito, p. 150.

⁽¹³⁾ Tale era pure il pensiero di un altro professore dell'Università Gregoriana, W. Bertrams, il quale, come ricorda opportunamente il suo collega Navarrete (cfr. p. 121), scrisse nel 1967 un lavoro *De matrimoniis mixtis*, apparso prima su *Nuntius. S. Congregationis pro Doctrina Fidei nutu et cura editus*, 1 (1967), pp. 29-38; e poi incluso

luogo ad un impedimento avente forza invalidante o meno, e come si debba procedere comunque con i cattolici intenzionati a contrarre matrimoni misti.

Tornando alla questione sul fondamento, penso che la flessibilizzazione avvenuta nella disciplina sui matrimoni misti, trovi la sua ragion d'essere nell'indole naturale che, anche nei battezzati, continua ad avere lo *ius connubii*. Essi sono tenuti a sposarsi secondo la propria fede, e cioè in modo che la famiglia da loro formata sia davvero cattolica. Ciò nonostante, quando non siano più disposti a farlo e, sottovalutando il bene della fede propria e dell'eventuale prole, scelgano un matrimonio pericoloso per la vita cristiana familiare — normalmente anche rischioso sotto il profilo della stessa vita matrimoniale —, l'autorità ecclesiastica deve fare tutto il possibile affinché ciò non avvenga, ma deve riservare il diniego *ad licetatem* o addirittura *ad validitatem* dell'esercizio del diritto a sposarsi per casi che, nelle circostanze storiche concrete, risultino particolarmente gravi.

Tutti i vantaggi del nuovo clima ecumenico sono da apprezzare ed incoraggiare molto. Tuttavia, ad onor del vero, la mitigazione della disciplina sui matrimoni misti appare secondo me non prioritariamente quale frutto dell'ecumenismo, bensì quale maggiore consapevolezza del rispetto dovuto al diritto naturale di sposarsi, unitamente alla presa d'atto di una purtroppo affievolita situazione di fede in diverse comunità ecclesiali più interessate al problema. L'autorità della Chiesa ha ritenuto di non dover esigere giuridicamente di più, ma non perché la sostanza della liceità o meno dei matrimoni misti in funzione della pericolosità della fede sia venuta a mutare, ma perché le circostanze di fatto portano ad una altra soluzione disciplinare in ciò che è di diritto umano⁽¹⁴⁾.

nel volume collettivo *De matrimonio coniectanea*, Università Gregoriana Ed., Roma 1970, pp. 83-95. Bertrams difendeva la soluzione data al problema dalla Istruzione *Matrimonii sacramentum* della stessa menzionata Congregazione, del 18 marzo 1966, in AAS, 58 (1966), pp. 235-239, nella quale si adottava una sorta di posizione sfumata, ma in fondo assai vicina a quella del Codice anteriore: «Alla stessa parte acattolica si deve far presente il grave obbligo per il coniuge cattolico di tutelare, conservare e professare la propria fede e di far battezzare ed educare in essa la prole che nascerà. E poiché tale obbligo deve essere garantito, anche il coniuge acattolico sia invitato a promettere, apertamente e sinceramente, che non creerà alcun ostacolo all'adempimento di quel dovere. Se poi la parte acattolica pensa di non poter formulare tale promessa senza ledere la propria coscienza, l'Ordinario deve riferire il caso con tutti i suoi elementi alla Santa Sede» (I. § 3, p. 237; trad. in *Enchiridion Vaticanum*, 2/662).

(14) Lo stesso Navarrete rileva opportunamente il gioco della «tolleranza» in questo campo (cfr. p. 131 del vol. recensito).

L'esigenza del diritto divino rimane però intatta, ed è necessario tutelarla con i mezzi adeguati alla situazione odierna. Oggigiorno, mi sembra che il problema degli impedimenti quali motivi di nullità, pur conservando tutta la sua forza per quei casi in cui non c'è matrimonio per diritto divino, debba essere visto in una prospettiva più ampia, di aiuto pastorale ai fedeli⁽¹⁵⁾. La tradizionale dissuasione dei matrimoni misti va ripensata in un contesto di grande delicatezza e apprezzamento della libertà, anche di tolleranza di determinati suoi usi illeciti, ma nello stesso tempo di grande chiarezza e fermezza per illustrare in senso positivo ai fedeli i valori in gioco. Ciò dovrebbe essere oggetto non soltanto degli incontri personali con i fidanzati — momento in cui può essere fatto molto, anche per dissuadere —, ma dovrebbe rientrare nella formazione generale trasmessa a tutti mediante la predicazione e la catechesi, e anzitutto mediante la educazione in famiglia.

In definitiva, non può essere dimenticato il bene della fede su cui si basa tutta la tradizione disciplinare della Chiesa in quest'ambito; e nello stesso tempo si debbono tener presenti le esigenze del rispetto al diritto naturale a sposarsi, che hanno condotto ad introdurre nell'ambito dell'impedimento di disparità di culto l'eccezione di coloro che si sono separati dalla Chiesa per atto formale (cfr. can. 1086 § 1), e anche sono stati alla base della nuova disciplina generale sui requisiti minimi per la dispensa o la licenza. Mi pare che una crescita nel senso della fede non esiga oggi tornare al rigore precedente, ma piuttosto impegnarsi seriamente sul piano pastorale per aiutare tutti a incontrare Cristo e la sua unica Chiesa nel matrimonio e nella famiglia. Perciò, questa tematica andrebbe integrata nel quadro più complessivo della tutela e promozione della fede in ambito familiare⁽¹⁶⁾, del resto per nulla incompatibile con il vero impegno ecumenico ed interreligioso.

Carlos J. Errázuriz M.

(15) Questa prospettiva viene molto ben sviluppata da J.T. MARTÍN DE AGAR, *Los impedimentos, ¿protección de valores o causas de nulidad?*, in *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio* (X Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 14-19 settembre 1998) (atti in corso di stampa).

(16) In tal senso è significativo il can. 1071 § 2, secondo cui: «L'Ordinario del luogo non conceda la licenza di assistere al matrimonio di chi ha notoriamente abbandonato la fede cattolica, se non dopo che siano state osservate, con opportuno riferimento, le norme di cui al can. 1125» (quelle relative ai matrimoni misti).

Recensioni

Pagina bianca

AA.VV., *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico, Roma, dicembre 1996*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, p. 509.

Sono ora pubblicati gli Atti di un importante Convegno sul Primato pontificio, svoltosi in Vaticano nel dicembre 1996. Li precede un'ottima «presentazione», per molti versi riassuntiva, di S.E. Mons. T. Bertone, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, il testo del Discorso d'inizio dell'Em.mo Card. J. Ratzinger, nonché la lettera a lui diretta da Papa Giovanni Paolo II, sul tema.

Trattasi della risposta di quella Congregazione all'invito generoso del Papa, espresso nell'Enciclica *Ut unum sint*, a studiare e dialogare al fine di indicare «gli elementi essenziali della dottrina della fede cattolica» sul Primato, «distinguendoli da questioni legittimamente discutibili o comunque non vincolanti in modo definitivo» (p. 21).

Sono convenuti a Roma, per l'occasione, esperti nelle discipline teologiche (bibliche, storico-teologiche, sistematiche) per ascoltare e «reagire» agli interventi dei relatori, a partire anche dalle «repliche», ad essi, di altri illustri Professori, (allo scopo di focalizzare i punti discutibili e porre in evidenza eventuali prospettive complementari) previste

dagli Organizzatori (negli «Atti» peraltro sono pubblicati solo gli interventi, nella discussione, di quei partecipanti che hanno consegnato un testo scritto, e cioè il P. P. Grech, OSA, S. E. Mons. A. Marchetto e il P. C. Pozo, SJ).

Vi fu altresì un minimo di «cassa di risonanza» ecumenica — si perdoni il termine — con l'intervento di W. Pannenberg (p. 472-475), per dare un minimo di visione luterana, e di H. Chadwick, per quella anglicana (purtroppo il Prof. Clement, ortodosso, non poté intervenire a motivo di un improvviso impedimento di salute).

Il Convegno si riallacciava, comunque, pure al Simposio tenuto dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche dell'Ottobre del 1989, i cui «Atti» - «Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze», a cura di M. Maccarrone, Libreria Editrice Vaticana, 1991, ristampa 1997 - a suo tempo commentammo (v. RSChIt XLVI, 1992, p. 548-555 e Apol LXV, 1992, p. 691-700).

Tutta la materia di esame del Convegno si articolò attorno a tre temi fondamentali. i seguenti: 1) Il senso dogmatico del Primato del Successore di Pietro e la sua trasmissione: 2) La relazione tra Primato ed Episcopato e 3) La natura e lo scopo degli interventi primaziali del Vescovo di Roma.

Il Prof. R. Persch inizio a trattare il primo argomento, di cui sopra, nell'ottica neotestamentaria. Ne risulta, dopo l'analisi attenta di qualche punto di vista *contra*, che la figura di Pietro è presente in tutti i momenti focali del progetto essenziale della Chiesa. Vi appare in effetti un suo « primato » (v. p. 38 ss.) e il suo esercizio (p. 54 ss., anche in « pienezza » di *potestates*: p. 90-97, in « struttura sacramentale »: p. 97-100), nel servizio all'unità (p. 65s.), come Pastore (p. 71s.) e « tipo » (p. 73). Bello è lo studio finale su « Gerusalemme e Roma - Pietro e Paolo » (p. 82 ss.) e sulla Comunità (Chiesa) Romana, « luogo del ricordo della testimonianza di Pietro e Paolo » (p. 88 s.).

La « reazione » fu affidata al Prof. A. Vanhoye, S.J. che espresse (p. 111-114) tutta la sua « ammirazione » al Pesch per la ricerca, « dai risultati impressionanti », — nella quale, tuttavia, si erano prese le distanze dal metodo storico-critico — pur auspicando un complemento, di « esegesi patristica », dei testi concernenti il Primato. Lo studioso fece altresì qualche « precisazione » circa la « posizione » (cronologica) di alcuni passi scritturistici e sulle questioni del « rinnegamento di Pietro » e della trasmissione del suo Primato ai Successori (« l'argomento principale in favore della trasmissione del primato » a dunque, come lo indica il Prof. Pesch, quello che sgorga dal genere letterario dei vangeli — « testi fondatori » — e dalla loro finalità — per « assicurare le basi della vita della Chiesa » — (p.

114). « Che la successione poi — conclude giustamente il P. Vanhoye — sia attribuita al Vescovo di Roma, perché Pietro ivi ha subito il martirio », è questo un dato (come lo è la fissazione del canone delle Scritture) per il quale bisogna « affidarsi alla Tradizione della Chiesa » (ib.).

Particolarmente pertinenti — a complemento — son anche le osservazioni dei Rev. di PP. Pozo e Grech, il quale, anche successivamente è ritornato sulla questione dell'intentio auctoris sacro per quanto riguarda la successione petrina (« Wirkungsgeschichte », v. p. 469 ss.).

A Mons. R. Minnerath fu affidata la relazione su « La tradizione dottrinale del primato petrino nel primo millennio », alla quale « reagì » il P.N. Cipriani, OSA, che ne approfondì l'aspetto più propriamente teologico, distinguendo al tempo stesso differenti concezioni del Primato; (« romana », « africana » ed « orientale »). È un bel procedere, quello del Minnerath, da « Roma, sede di Pietro » (*Cathedra Petri*) all'*Oikoumene* romano (a. 314-476), e poi, tra « barbari e bizantini », fino alla « protezione franca », al caos del X sec. e alla ripresa, con la *libertas ecclesiae*.

Tre punti meritano nuova, ulteriore considerazione, per noi, (v. p. 146) durante il primo Millennio, e cioè la storia della formula *in partem sollicitudinis... non in plenitudinem potestatis*, la questione fondamentale del « Patriarcato » di Roma (o d'« Occidente ») — prescindendo dalle interpretazioni teologiche date

alla teoria ecclesiologicala della Pentarchia, per distinguere l'esercizio dell'ufficio petrino del Primato da quello dei diritti o «privilegi» dei Papi in quanto appunto «Patriarchi» — e l'influsso delle Decretali pseudo-isidoriane nella «applicazione» all'Oriente del Primato stesso (con indistinzione del «territorio» e senza considerare la «tradizione» precedente).

Il prof. Gilles Langevin, SJ, fa, successivamente, una «piana» (in senso buono) «Sintesi della tradizione dottrinale sul Primato del Successore di Pietro durante il secondo millennio». Vi si testimonia uno sviluppo omogeneo, presentandone l'A. tre fattori: la pontificia «monarchia» (attenzione andrebbe fatta per noi all'uso del termine, anche per gli equivoci che suscita, in orecchio moderno), il movimento conciliarista e la collegialità strutturata (noi la chiameremmo direttamente, almeno qualche volta, «gerarchica», termine più ostico, ma usato «in concilio») dei due Sinodi Vaticani. Vi si parlò fondamentalmente di missione, di ministero, di servizio, di unità, di comunione.

Nella sua buona «replica», il Prof. K.J. Becker, SJ, distingue quattro fasi dello sviluppo del dogma primaziale, sempre in tale secondo millennio, quelle della forte accentuazione, seguita dalla relativa reazione (esagerata) a favore del concilio, del tentativo, poi, di sintesi armoniosa ed infine degli odierni interrogativi che esigono una soluzione. Ne accenna tre (la determinazione precisa della relazione tra Pri-

mato ed Episcopato, tra la figura del Papa e quella del singolo Vescovo e infine tra Papa e Collegio episcopale, da una parte, e Sinodo dei Vescovi e Conferenze Episcopali dall'altra).

Tratta invece del «Primato petrino tra Parola divina e storicità umana» il Prof. G. Colombo, da un punto di vista sistematico. Dopo alcune premesse «teoriche», il relatore cerca di identificare i criteri pratici per l'esercizio del ministero petrino ricavandoli dai due Concili Vaticani. E da essi deriva in particolare l'idea della «collegialità strutturata», in quanto determinazione della modalità dell'esercizio, mentre il fine è da individuare nella «evangelizzazione», riconducendo ultimamente ad essa le specificazioni particolari del ministero emerse lungo la storia.

Di valore fu la «replica» del prof. A. González Montes, nominato, nel frattempo, Vescovo di Avila, per il quale la Chiesa sorge dalla Rivelazione di Dio e nello stesso tempo risponde alle leggi che regolano la vita umana. Così il ministero petrino risponde alla costituzione apostolica della Chiesa (come «creatura della Parola», irriducibile ad altre «creazioni sociali», cioè, alla semplice parola umana) e vi è implicazione reciproca tra funzioni del Papa e del Collegio episcopale. La *potestas episcopalis* papale conferisce, poi, ad esso unità e coerenza.

Il Prof. S. Horn, inaugurò la trattazione del secondo grande tema del Simposio, con un preciso e chiaro

suo intervento dal titolo: «Sintesi storico-teologica del rapporto del Primato e dell'Episcopato nel I millennio». L'esame fu limitato soprattutto ai Concili ecumenici di Calcedonia, Costantinopoli e II di Nicea. In tali sinodi Leone I, Agatone e Adriano I hanno di fatto esercitato un Primato e hanno proposto con l'autorità di Successori di Pietro, ai Vescovi riuniti, decisioni vincolanti. L'A. peraltro nota che, a volte, i Vescovi elaborarono formule dottrinali proprie, con ricezione, peraltro, dell'essenza del pensiero papale. Essi erano infatti consapevoli che la loro autorità, alla fin fine, come concilio riunito, dipendeva dalla approvazione del Vescovo di Roma, ultimo garante dell'unità della fede e della struttura fondamentale della Chiesa.

Piuttosto critica è stata la «reazione», all'intervento sopra delineato, da parte del P. E. Lanne, OSB, il quale, concedendo la giustezza della visione per i tre citati Concili, ha allargato tuttavia il pensiero al legame fra le decisioni del Vescovo di Roma e la convocazione e consultazione dei «Sinodi romani», alle conseguenze di una visione petrina (propria di Roma), che non sarebbe mai stata accolta come tale in Oriente, e specialmente al ruolo «essenziale» dell'Imperatore. Questi in effetti fornisce un concorso «indispensabile» a Papa e Vescovi «di dire la fede» (p. 221). Alcune delle opinioni del R.P. Lanne sono sembrate anche a noi eccessive, con dimenticanza, quasi, da parte sua, della grave questione del cesaropapismo.

Continua, per il II millennio, lo studio del rapporto Primato-Episcopato, il prof. W. Henn, OFM Cap. Egli ne individua 4 fasi che coincidono con quelle surriferite del Becker. L'insegnamento ufficiale dei due Concili Vaticani, respingendo le posizioni estreme, indica certo una linea di equilibrio dottrinale precisa. Nella sua «reazione» il Prof. C. Pozzo, a complemento, considera che la distinzione tra giurisdizione ed ordine non sembra decisiva per determinare la relazione tra Primato ed Episcopato. Inoltre afferma che le tendenze, posteriori al Concilio Vat. II, di reinterpretare la collegialità episcopale rischiano in pratica di cancellare l'attuazione di un Primato personale. Ad evitare tale rischio l'A. propone giustamente di mantenere la distinzione tra collegialità in senso stretto e sue differenti realizzazioni parziali.

Lo scrivente, a proposito della distinzione tra la *potestas ordinis* e *iurisdictionis*, sottolineò ancora una volta che solo alla fine del XII e nel XIII secolo essa divenne «riflessa», rilevando che è ormai arrivato il tempo di respingere l'affermazione — pur abbastanza comune e riportata dal Prof. Henn — di una doppia ecclesiologia, posta dal Vaticano II «simply side by side» (v., invece, per es., la espressione «communio hierarchica»). Parziale appare pure la sua bibliografia, nel senso che le ricerche, per essere concreti, di Schatz, Alberigo e Tillard, per es., hanno suscitato valide e fondate critiche da doversi almeno

citare. È qui posto, fondamentale, il problema della ricerca ecumenica e di una sua incorretta confusione con quella storica, con finalità appunto ecumenica, o per effetto di una certa visione preconcepita. Sarebbe poi estremamente utile ed importante mettere in evidenza, nel cammino ecumenico indicatoci da papa Giovanni Paolo II, il Conc. di Firenze.

Il prof. M.J. Buckley, SJ, affronta, quindi, il tema (sempre quello del Primato e dell'Episcopato) «verso una sintesi dottrinale» con base sul *perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum*. Egli afferma che il Primato emerge all'interno del Collegio episcopale come *munus* conferito ad un membro particolare dell'Episcopato stesso per favorirne la comunione nella fede e nella carità (ut unum sint) e per renderne concreta la sollecitudine per tutta la Chiesa. L'A. considera utile inoltre una distinzione, per quanto riguarda le funzioni primaziali del Romano Pontefice, fra quelle abituali e quelle sostitutive e di supplenza.

A questo punto il discorso si fa molto puntuale, a partire dalle note dichiarazioni, ad Oxford, il 29 Giugno 1966, dell'antico Arcivescovo di San Francisco, Mons. J.R. Quinn, circa la nomina (e la traslazione) dei Vescovi. Francamente sembra a noi, anche in questo caso, che non si conosca il procedere ordinario, oggi, per le nomine vescovili. Vi è poi una semplificazione ad oltranza della prassi antica, invece assai diversificata, pure per la traslazione.

Hinschius, il noto storico protestante, potrebbe esserci ancora di valida guida in tale campo. Ad ogni modo anche qui bisogna distinguere fra disciplina della Chiesa cattolica, che dovrebbe rimanere valida anche per la considerazione «patriarcale» del Vescovo di Roma, e quanto si potrà «riconoscere» ad altre Chiese, in regime di rinnovata unione, per esempio.

Nella sua «reazione», comunque, il Prof. F. Ocariz ha auspicato giustamente una più profonda «ricchezza» delle importanti chiarificazioni teologiche della Lettera *Communio notio* della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Per quanto riguarda infine *il terzo tema* (v. sopra) la relazione, bella assai, del Prof. R. Schieffer, Presidente della prestigiosa M.G.H., dal titolo «Sintesi storico-teologica del periodo del I millennio», mette in evidenza che la relativa scarsità di interventi propriamente primaziali, lungo il primo millennio, non si spiega con una deficienza di «teoria». In effetti concetti fondamentali e formulazioni dottrinali petrine giungono già a maturazione, nel pensiero papale, dal IV al VI sec., senza essere fatti oggetto, in fondo, di contestazione. Eppure l'orizzonte fattuale (si tratta di esercizio, dunque) dell'autorità primaziale nei diversi secoli mostra grandi oscillazioni, mentre si può dire che solo i cambiamenti del XI secolo introdurranno elementi essenziali di un governo ecclesiastico centrale, (i «Sinodi papali», il Collegio cardinalizio, i Legati pontifici, per es.)

che caratterizzeranno pienamente tempi più tardivi.

A questo riguardo lo scrivente attirò l'attenzione sul fatto che il cadere, proprio nel XI secolo, tra Oriente ed Occidente, di « confini tradizionali » (diciamo così) dell'intervento del Vescovo di Roma, in certe questioni, coincide con il diffondersi, in Occidente, di quella che si può chiamare « mentalità pseudo-isidoriana », secondo la quale, appunto, non esiste distinzione « disciplinare » tra Oriente ed Occidente ecclesiale. Si dovrebbe dunque aprire una pista di ricerca, con finalità ecumenica, al fine di liberarsi totalmente dall'inquinamento pseudo-isidoriano che, a nostro parere, è ancora presente nello stesso C.J.C. Qualcosa si dovrebbe anche aggiungere a quanto lo Schieffer afferma circa la « teoria » del Primato, che non sarebbe stata mutata dall'influsso del falsificatore, agli inizi del II millennio. È questione che fu a lungo dibattuta ed è anche delicata, ma molto importante per la richiesta del Santo Padre che ha dato occasione al Simposio. Tuttavia non possiamo qui affrontarla per limiti di spazio (v. però pag. 359).

Particolarmente interessante, precisa, acuta, (v. specialmente p. 356-358: riflessioni sull'estensione e la sorte degli « interventi primaziali » in Oriente) si rivelò la « reazione » del P.C. Capizzi, SJ. Egli sottolinea, come Schieffer del resto, — a proposito del loro perché e come — che gli interventi primaziali si verificavano « soprattutto se i

Papi ne erano richiesti o pregati » (p. 354). Nel secondo millennio, invece, essi avranno ben altro sviluppo e ben altre forme, specialmente (e ciò non vuol dire esclusivamente) nel mondo occidentale di cultura latino-germanica.

Di particolare valore, per noi, è altresì la seguente sua affermazione: « bisogna distinguere l'esercizio dell'ufficio petrino del primato dall'esercizio dei diritti o "privilegi" dei papi in quanto patriarchi o, se vogliamo, responsabili diretti dell'Occidente; questa distinzione va fatta pur prescindendo dalle interpretazioni teologiche date alla teoria ecclesiologica della pentarchia che a Bisanzio si andrà sviluppando dal tempo di Giustiano I in poi » (p. 356). L'A. conferma inoltre che in Oriente, fino a Fozio... (che « dovette trasformare il papato in eretico », per raggiungere i suoi fini) nessuna autorità civile o religiosa aveva negato il primato petrino rivestito dal vescovo di Roma » (p. 357).

« Natura e scopo degli interventi primaziali nel II millennio » sono presentati, successivamente, dal Prof. W. Brandmüller, per il quale la differenza fra diritti essenziali e accidentali del Romano Pontefice è stata inventata dagli episcopalisti, al tempo dell'Illuminismo, senza fondamento obiettivo né Tradizionale né Scritturistico. La sua conclusione è che non si possa veramente parlare di una crescita della realtà del potere primaziale. È proprio per questo, aggiungiamo noi, che il ragionamento va applicato all'esercizio del primato.

Nella « reazione », il Prof. D. Valentini conferma che non si giustifica l'ipotesi di una sua limitazione formale esterna o di una sua autolimitazione. Per lui merita comunque di essere approfondita la proposta (del Brandmueller) del criterio della *necessitas ecclesiae*.

Nella relazione, piuttosto innovativa, del prof. Anton (« "ministero petrino" e/o "papato" nel dialogo con le altre Chiese cristiane: alcuni punti di convergenza e divergenza ») non sono mancate cose assai interessanti per il panorama « ecumenico », proprio nella materia oggetto dell'attenzione del Simposio. Egli, in primo luogo, presenta alcuni criteri ermeneutici (principio di « gerarchia di verità », globalità dell'ecclesologia sistemica, distinzione tra nucleo sostanziale della verità divina e rivestimento dottrinale storico e culturalmente condizionato, ecc.). In un secondo tempo l'A. affronta la condizione previa della « reinterpretazione teologica » del papato, posta dai Riformati, e poi delinea qualche principio per una « ristrutturazione pratica » dello stesso (che va « rinnovato », dunque), in quanto segno visibile e garanzia dell'unità. In ciò si tengono presenti vari « elementi » evangelici ed ecclesiali (con considerazione del principio di « sussidiarietà », con più ecumenismo e meno centralismo).

La « reazione » del Prof. P. Rodriguez sviluppa invece il tema della « ragione formale » del Primato, alla luce della *Pastor aeternus* del Vaticano I, soprattutto del suo Proemio. Essa risiede, in primo luogo, nel

compito (e corrispondente *exousia-potestas*, la quale, nei termini giuridici usati dalla Costituzione, e chiamata potestà di giurisdizione) di mantenere l'unità della fede e la comunione di tutta la Chiesa (v. p. 461), mediante l'unità di tutto l'Episcopato (p. 463 ss.).

Dopo gli interventi del P. Pozo, opportuni e di chiarimento, circa il concetto di « reinterpretazione » e di « deconfessionalizzazione » e il « regime » (collegiale, ma non in senso stretto) del « Sinodo dei Vescovi », anche lo scrivente ebbe modo di fare delle precisazioni sulla ventilata « deconfessionalizzazione » del Papato, inserendola nella problematica « pretesa », (quale « cartina di tornasole ») — da parte dei fratelli non ancora in piena comunione cattolica — di vedere realizzata già, all'interno della nostra Chiesa, la situazione esemplare di quella che potrebbe essere la loro (specialmente in fatto di esercizio del Primato), una volta ricomposta l'unità *in necessariis, de rebus fidei et moribus*, e nella « grande » disciplina ecclesiale. (Su questo punto peraltro la posizione luterana ci è apparsa vaga, sia pur incisiva: « per il servizio al vangelo » e per la « libertà del cristiano »)

In effetti la stretta relazione Episcopato-Primato, per es., anche nella prospettiva di un eventuale legittimo decentramento, che caratterizza la Chiesa cattolica, dovrebbe, per noi, rimanere intatta, per varie ragioni, (non ultima quella di un Patriarcato, « latino », indiviso) anche dopo la ritrovata unità. E tocchiamo

qui l'argomento fondamentale, su cui non ci possiamo qui fermare, della strategia ecumenica (verso dove andiamo? Qual'è la meta?). Diremo soltanto che, personalmente, ci sentiamo vicini, in modo spaziale, alla visione, in proposito, del Cullmann (v. p. 468 s.).

Dopo la lista dei Relatori e l'indice dei nomi di persona e di luogo è posta, nel volume, un'importante « Appendice » (p. 491-503). Così la introduce S.E. Mons. T. Bertone: « Considerata l'ampiezza dei contenuti teologici proposti e la multiformità degli aspetti trattati, (durante il Simposio) non si è ritenuto realistico, al termine dei lavori, formulare un testo di conclusioni sintetiche, riassuntivo dello studio e dei risultati della ricerca svolta... Si deve pur precisare che l'iniziativa del Convegno e che le posizioni espresse dai singoli relatori, non coinvolgono l'autorità della Congregazione per la Dottrina della Fede in quanto tale. Da parte sua essa ha ritenuto opportuno proporre un Testo intitolato: *Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede a margine del Simposio*, contributo autorovole all'approfondimento del tema sul Primato, richiamando i principi essenziali e necessari della dottrina della fede della Chiesa cattolica in materia » (p. 14).

Le « Considerazioni » sono divise in 2 Parti, che portano i seguenti titoli: « Origini, finalità e natura del Primato » e « L'esercizio del Primato e le sue modalità ».

Ci ripromettiamo di farne un dettagliato esame, a suo tempo, ma ci

sia permesso ora soltanto una osservazione circa l'enumerazione che deriva (« ad esempio », si « considera »,... e si fanno alcune applicazioni) dalla indiscussa « facoltà — del Successore di Pietro — di porre gli atti di governo ecclesiastico necessari o convenienti per promuovere e difendere l'unità della fede e della comunione » (v. n. 10 delle « Considerazioni », p. 499 s.).

Ebbene per noi esse conservano l'impronta della Chiesa Cattolica come è, attualmente, « ad intra », e come — è chiaro — dovrà rimanere, per noi, in quanto Chiesa cattolica che trova radice in quel « Patriarcato » di Roma (o d'Occidente), dilatatosi, successivamente, fino ai confini del mondo anche per l'epopea missionaria.

Facciamo un esempio, per essere chiari. Non si potrebbe pensare, per gli altri Patriarcati, (e guardo, in concreto, a quelli ortodossi) senza infrangere il Primato, ben inteso, ad una accoglienza (potrebbe essere della domanda dei rispettivi Patriarchi) nella comunione ecclesiastica, da parte del Vescovo di Roma, — una volta trovata soluzione del contenzioso dottrinale e disciplinare esistente — senza doversi pensare « a un mandato per l'ordinazione episcopale » (v. p. 499)? E non potrebbero quegli stessi Patriarchi, e relativi Sinodi, sempre senza violare il principio primaziale, avere una loro legittima e giusta autonomia, — ispirata fundamentalmente alla realtà comunione esistente durante il primo millennio — per quanto riguarda la ordinaria provvi-

sta delle sedi vescovili all'interno dei loro Patriarcati, esigendo, essi stessi, la relativa professione di fede? Ciò non escluderebbe, peraltro, quegli interventi eccezionali che, del resto, ebbero luogo anche nel I millennio.

È uno degli interrogativi che si può legittimamente porre «ad extra» — ci sembra —, in prospettiva ecumenica (ma ve ne sono altri), nascente dal N. 10 delle «Considerazioni».

Il dialogo, del resto, impegnativo e coraggioso, «ad intra» e «ad extra», sul Primato, — auspicato dal Santo Padre, in vista del Grande Giubileo, come risposta sempre più coerente all'ardente desiderio del Signore Nostro Gesù Cristo: *Ut unum sint* — non è, in fondo, che alle prime battute, crediamo.

Agostino Marchetto

Geraldina BONI, *La rilevanza del diritto dello Stato nell'ordinamento canonico. In particolare la «canonizatio legum civilium»*, Seminario giuridico della Università di Bologna, n. 177, Giuffrè, Milano 1998, p. X + 358.

«Quello dei contatti che, nel corso dei secoli, si sono sviluppati, in un intreccio complesso ed articolato, tra l'ordinamento giuridico della Chiesa e quelli degli Stati, rappresenta di certo uno dei temi che più hanno attratto l'interesse della dottrina» (p. 24). Queste parole dell'autrice del volume che recen-

siamo inquadrano l'argomento da lei scelto per la monografia. In effetti, molto si è detto lungo i secoli sul rapporto tra la giustizia ecclesiale e la giustizia della società civile; molti accorgimenti tecnici — di tecnica giuridica — hanno permesso un proficuo intreccio normativo fra i due ambiti; molta giustizia è stata ottenuta attraverso il ricorso agli ordinamenti di riferimento delle diverse fattispecie in studio da parte dei giudici. È bene che tale tradizione non si perda in un'era di sviluppi sempre maggiori del coordinamento normativo in ambito internazionale e anche di crescente apprezzamento delle differenze caratteristiche di ciascun gruppo sociale che spiegano l'interesse che negli ultimi anni sta trovando lo studio del diritto comparato, del diritto internazionale, del diritto ecclesiastico degli Stati, e, nel diritto canonico, della remissione ad altri ordinamenti.

Il titolo dell'opera viene specificato dal sottotitolo che contiene ciò che costituisce l'oggetto principale dello studio, cioè la canonizzazione delle leggi civili (l'autrice dedica ad un abbozzo di rapporti diversi dalla canonizzazione dell'ordinamento canonico con gli altri sistemi giuridici soltanto il primo capitolo). Il libro parla dunque della canonizzazione o rinvio normativo ricettizio, con l'avvertenza che «il presente volume tratta i profili di teoria generale concernenti il rinvio del diritto canonico a norme degli ordinamenti giuridici secolari, in particolare la *canonizatio legum civi-*

lium. Ad esso è nostra intenzione far seguire uno studio ulteriore che prenderà in considerazione i casi specifici di *canonizatio* contemplati nel diritto canonico universale ed in alcune disposizioni del diritto particolare vigente in Italia» (p. V). L'autrice giustifica così «alcuni rimandi presenti nel testo»; avvertenza opportuna perché non tutti gli argomenti accennati sono poi sviluppati. Rimaniamo dunque in attesa della continuazione di questo lavoro.

Il libro segue lo schema tradizionale delle monografie (Ciprotti, Cassola, ecc.) sul rinvio ad altri ordinamenti giuridici: un rapporto su alcuni dei sistemi che possono mettere in relazione i due ordinamenti (capitolo 1, norme statuali e ordinamento canonico, p. 1-106); un tentativo di definizione e demarcazione del concetto di canonizzazione (capitolo 2, la *canonizatio* tra qualificazioni teoriche e sostanza dei fenomeni giuridici, p. 107-162); i problemi ermeneutici che l'uso di norme prodotte in ambiti diversi comporta (capitolo 3, norme canonizzanti e norme canonizzate: problemi di interpretazione e di attuazione, p. 163-264); e infine le limitazioni all'inserimento nel proprio ordinamento di norme di produzione estranea (capitolo 4, i limiti del rinvio a norme degli ordinamenti giuridici secolari, p. 265-358).

Per quanto riguarda il contenuto della ricerca sulla *canonizatio*, il volume, anche se non apporta novità rilevanti, mette in evidenza taluni aspetti tecnici e critici su studi re-

centi che sicuramente contribuiranno ad ulteriori approfondimenti. Molto apprezzabile, ad esempio, il lavoro sviluppato sull'applicabilità all'interno dell'ordinamento della Chiesa delle conclusioni della scienza giuridica nell'ambito del diritto internazionale privato. Caso mai sorge il dubbio che non si finisca per conferire al rinvio una trascendenza maggiore di quella che veramente ha nell'ordinamento canonico, soprattutto quando si evita di considerarlo un mero strumento di tecnica giuridica.

Certamente, i rapporti della Chiesa con altre società organizzate hanno conosciuto epoche diverse e vicende di segno alterno e hanno provocato non pochi problemi sia all'autorità ecclesiastica che agli stessi fedeli. Ma il rinvio normativo rimane, a nostro avviso, principalmente uno strumento giuridico di carattere tecnico, che sottende realtà più essenziali, ma che non può inficiarle minimamente, anzi serve proprio a proteggerle. E quando di strumenti tecnici si tratta, il miglioramento di qualche loro componente, in qualunque ambito esso avvenga, è da utilizzarsi laddove lo strumento sia da adoperare. Perciò occorre, a nostro avviso, essere molto cauti nell'introdurre nell'ordinamento canonico elementi ad esso estranei che possano in qualche modo avere influsso sui suoi connotati essenziali (si pensi alla *salus animarum* come fine ultimo dell'ordinamento, alla *communio* come comprensione della Chiesa, ecc.), ma nello stesso tempo sarebbe contro-

produttore impedire l'entrata nell'ordine canonico dei miglioramenti tecnici ottenuti dalla scienza giuridica.

L'autrice manifesta, ad esempio, molte perplessità sulla possibilità di adoperare nell'ordinamento canonico la limitazione espressa tradizionalmente dalla dottrina e dalla legislazione internazional-privatistica con il concetto di ordine pubblico — «del tutto francamente siamo perplessi, scettici» (p. 326-327). Pur concordando con molti dei rilievi che fa in argomento, un atteggiamento diffidente nell'assunzione di elementi tecnici già collaudati in altri ordinamenti può non essere del tutto giustificabile.

Così, ad esempio, per illustrare la possibilità di assumere la nozione di ordine pubblico fra le limitazioni al rinvio normativo, immaginiamo che nell'*in iure* di una sentenza canonica si stabilisca che «considerando la sua contrarietà al diritto divino, la norma sulla tutela dell'ordinamento civile (che riconosce, ad esempio, la patria potestà ad una coppia di omosessuali) non può essere applicata alla fattispecie». Chi sarà il giudice che si azzarderà a fare un'affermazione del genere? Non gli sarebbe più facile determinare che «considerando la sua contrarietà all'ordine pubblico ecclesiale, la norma sulla tutela dell'ordinamento civile non può essere applicata alla fattispecie»? E non sarebbe anche più prudente dal punto di vista pastorale e dei rapporti tra la Chiesa e il concreto ordinamento che ha emanato tale norma? La do-

manda è soltanto una provocazione, forse banale, ma ci sembra idonea a mostrare come l'uso di strumenti tecnici mutuati da ambiti giuridici diversi dal canonico, possa servire alla difesa delle peculiarità dei principi più irrinunciabili delle leggi della Chiesa senza chiudere le porte ad una proficua collaborazione. O detto in altri termini, la difesa delle basi di diritto divino dell'ordinamento canonico e delle sue peculiarità comunionali e teleologiche (la *salus animarum*) esige l'uso di ogni strumento tecnico capace di garantirlo, dovunque esso sia sorto e sviluppato.

Che poi, il concetto di ordine pubblico sia «relativo» nello spazio e nel tempo (cf. p. 327) costituisce un altro vantaggio per la sua utilizzazione: non sarà mai necessario per il giudice dichiarare *hic et nunc* in un documento pubblico dell'autorità ecclesiastica (la sentenza, appunto) che un dato criterio appartenga o meno al diritto divino. Ciò gli consentirà altresì di valutare tutti gli elementi di razionalità presenti nella concreta fattispecie, anche quelli dipendenti dal fatto che si tratta di «questo caso qui e oggi» e non di un caso qualsiasi. E ciò senza inficiare minimamente l'immutabilità del diritto divino *in se*.

Ciò non significa che per far funzionare il rinvio normativo canonico debba essere necessariamente modificato il limite del diritto divino indicato dal can. 22 e accolto il concetto di ordine pubblico. La valutazione teorica della possibilità della modifica serve però a ribadire che l'uti-

lizzo di concetti tecnici può giovare di più al raggiungimento delle finalità di economia normativa e di omogeneità fra ordinamenti diversi che il legislatore si prefiggeva quando stabilì il regime generale sul rinvio nel Libro *De normis generalibus*.

L'opera che recensiamo contiene tanti altri punti degni di approfondita riflessione e fornisce i materiali bibliografici necessari per studiarli in profondità. Raccoglie poi lo *status quaestionis* dottrinale sull'argomento, lo analizza e lo spiega con profusione e rigore.

Jesús Miñambres

Ariel D. BUSO, *Autoridad Suprema de la Iglesia*, EDUCA, Buenos Aires 1997, p. 285.

Questo libro si presenta (p. 10) come destinato in maniera principale agli studenti della Facoltà di Diritto Canonico *Santo Toribio di Mogrovejo*, della Pontificia Università Cattolica Argentina *Santa Maria de los Buenos Aires*. Si tratta dunque di un'opera pensata fondamentalmente per venire incontro a necessità di tipo didattico, collegate con l'insegnamento, nella suddetta Facoltà, della materia «Autoridad Suprema de la Iglesia». Questa finalità condiziona lo stile del libro, che appare come una sintesi dei punti principali della normativa canonica in merito. Ne condiziona, altresì, la stessa struttura; perciò lo stesso

autore avverte che: «no debe extrañarse que posea una estructura de compendio o de manual práctico para seguir las lecciones que se dictan» (p. 10). Ciononostante, non ha rinunciato a dare all'opera anche una portata più ampia, segnalando che essa: «quiere también prestar un servicio a todos aquéllos que se interesan acerca de esta singular parte del derecho canónico» (p. 10). Questo spiega perché talvolta l'autore ha ritenuto opportuno premettere alcuni riferimenti di tipo storico a la trattazione della normativa attuale, restando sempre però molto fedele alla precipua finalità docente.

Il libro si articola in otto capitoli e tre appendici legislativi, più una breve bibliografia e l'indice. Negli otto capitoli (pp. 11-141) vengono successivamente sviluppati i temi che compongono il programma della materia precedentemente menzionata: «La jerarquía y la organización del Pueblo de Dios» (cap. I); «Los grados y la potestad de la jerarquía» (cap. II); «La Sede Romana vacante e impedida» (cap. III); «La elección del Romano Pontífice» (cap. IV); «Los Cardenales de la Santa Iglesia Romana» (cap. V); «El Colegio Episcopal» (cap. VI); «La Curia Romana» (cap. VII); «Los legados del Romano Pontífice» (cap. VIII). Nelle appendici (pp. 143-277) vengono presentati, nella versione in lingua spagnola, i testi delle cost. ap. «Pastor Bonus» e «Universi Dominici Gregis» (appendici I e II) ed il testo italiano del «Regolamento Generale

della Curia Romana» (appendice III). Nella parte conclusiva, la bibliografia (pp. 279-281) raccoglie, anche qui con uno scopo principalmente didattico e quindi senza pretese di completezza, alcune delle opere ed articoli che trattano in modo più specifico le singole tematiche contenute nei capitoli.

Juan González Ayesta

Xavier DIJON, *Droit naturel*, t. 1. *Les questions du droit*, Thémis, Paris 1998, p. 618.

Déjà auteur d'une thèse souvent citée, *Le sujet de droit en son corps, une mise à l'épreuve du droit subjectif* (Larcier, Bruxelles, 1982) et d'une introduction à la *Méthodologie juridique: l'application de la norme* (Story-Scientia, Bruxelles, 1989), Xavier Dijon, professeur aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur et membre du Comité consultatif de boéthique belge, vient de publier une étude d'éthique du droit médical (*La réconciliation corporelle*, Lesisus, Bruxelles, 1998). C'est cependant un autre ouvrage, consacré au *Droit naturel*, qui a retenu notre attention. Le fruit de son enseignement de cette matière aux étudiants de la Faculté de Droit est désormais proposé, plus largement, au public de langue française. Si les études consacrées spécifiquement au droit naturel ne sont pas légion en France, elles le sont encore

moins en Belgique. On se souvient, toutefois, des célèbres *Leçons de droit naturel*, en plusieurs volumes, du chanoine Jacques Leclercq, qui firent le tour du monde. Un autre iusnaturaliste louvaniste, Jean Dabin, atteignit lui aussi un retentissement international. Ayant, quant à lui, renoncé au statut épistémologique de science juridique du droit naturel, il prônait un *droit naturel moral*, avec toutes les conséquences que cela implique lorsque d'aucuns entendent reléguer l'éthique à la sphère de la vie privée...

Si le professeur Xavier Dijon renoue avec la tradition *juridique* du droit naturel, il ne le fait cependant pas de manière traditionnelle. En effet, dans cet épais premier tome, dont le langage et le style, parfois prolix, ne collent pas toujours au genre du manuel, il surprend son lecteur en ne commençant pas par fournir un essai de système ni même une définition précise du droit naturel. Il préfère adopter un point de vue englobant la diversité sémantique du mot « nature » — celui-ci évoque à la fois la spontanéité et l'ordre, réconciliés par la naissance, dans la condition corporelle —, tout en se gardant bien de verser dans une lecture rationaliste du droit naturel. Il s'en tient à une réponse succincte et suggestive aux objections qui sont habituellement formulées à l'encontre du droit naturel. Outre la critique déjà évoquée de la polysémie du concept, il affronte les quatre autres objections majeures, que nous synthétisons ci-après.

D'abord, le droit naturel serait un sujet philosophique et non-juridique et, partant, peu intéressant pour des étudiants en droit. Mais, rétorque le iusnaturaliste, « le "détour philosophique" proposé par le droit naturel s'avère sans doute le chemin le plus court pour rejoindre le droit lui-même » (p. 23). D'ailleurs, refuser ce détour entraîne l'adhésion *nolens volens* à la position philosophique que le positivisme juridique représente.

Ensuite, le droit naturel serait impuissant, car il serait dépourvu de sanction juridique : « la question consiste moins à savoir si le droit naturel connaîtra jamais une sanction comparable à celle que reçoit le droit positif, que, plutôt, à savoir si les sanctions possibles s'appuient suffisamment sur les exigences du droit naturel pour mériter de figurer dans l'ordre du droit » (p. 24).

Le iusnaturalisme classique représenterait, par ailleurs, un argument réactionnaire, une fuite dans le passé: « en réalité, loin que l'histoire refuse la nature comme décidément fixiste, ou que la nature précise l'histoire comme un accident superficiel, ne vaut-il pas mieux reconnaître leur indissociable complicité ? L'une et l'autre renvoient mutuellement à ce qu'elles portent chacune en elles en fait de permanence et en fait de changement » (p. 27).

Finalement, le droit naturel poursuivrait la prétention d'imposer une vérité, ce qui de nos jours peu paraître déplacé par rapport à l'idéal démocratique: « la recherche du droit que commande la nature humaine

elle-même, loin de perturber le débat démocratique, lui donne au contraire un fondement. Une telle recherche empêche en effet ce débat de tomber dans la seule lutte d'intérêts qui, privilégiant jusqu'à l'exclusive le rapport des forces, s'empêcherait par là à dire le droit » (p. 29). Par ailleurs, le vrai iusnaturalisme est respectueux aussi bien de la liberté de conscience que des autres libertés publiques des citoyens.

Après avoir ainsi rassuré le lecteur qui aurait été alarmé par cette manière non positiviste d'aborder les questions juridiques, le professeur Dijon justifie ensuite la méthode originale qu'il a choisie. Laisant pour le second tome les « Réponses de l'histoire », il porte d'emblée toute son attention sur les signes révélateurs de la présence du droit naturel au sein même des grands chapitres du droit positif : l'ordre constitutionnel (p. 45 et s.), le sujet de droit (p. 103 et s.), les relations familiales (p. 165 et s.), l'appropriation des biens (p. 231 et s.), le respect des obligations (p. 335 et s.), la répression des infractions (p. 429 et s.) et enfin, le droit international (p. 499 et s.). Ce sont, comme le suggère le sous-titre de ce tome, « Les questions du droit ». Ces différents domaines sont utilement illustrés par de nombreux extraits de doctrine dans « l'état des questions ». De la sorte, l'étudiant en droit ou le praticien se trouve d'emblée sur un terrain familier. Quant à l'A., il commence, pour ainsi dire, débordant d'éner-

gie là où d'autres iusnaturalistes ne sont parvenus qu'à bout de souffle. Il espère ainsi capter l'intérêt du lecteur en vue du second tome, l'indispensable complément du premier.

Au vu de ce premier tome, il est permis de penser que Xavier Dijon prend le relais du chanoine Leclercq dans sa tentative de sensibilisation au droit naturel opérationnel, qui rappelle aussi les voies convergentes tracées par Michel Villey et par Javier Hervada. Que la tâche entreprise soit immense, et les résultats, provisoires, n'étonnera personne. Le principal n'est-il pas d'oeuvrer dans la direction d'un droit plus conforme aux exigences de la dignité inaliénable de la personne humaine, sans se satisfaire d'énoncés positifs qui, au nom du procéduralisme démocratique, maintiennent les citoyens dans une incertitude radicale quant au contenu du consensus démocratique?

Jean-Pierre Schouppe

DOE, N., HILL, M., OMBRES, R. (eds.), *English Canon Law. Essays in Honour of Bishop Eric Kemp*, University of Wales Press, Cardiff 1998, p. XVIII + 153.

Com'è noto, fra le conseguenze della riforma anglicana di Enrico VIII vi fu, nel ottobre del 1535, il divieto di studiare il diritto canonico nelle università (cf. p. 104). Quattro secoli e mezzo dopo, lo studio cano-

nistico sembra aver ripreso interesse in ambito inglese, come manifesta la creazione nel 1987 della Ecclesiastical Law Society e i rapporti da essa intrattenuti con la Canon Law Society of Great Britain and Ireland. Uno dei fautori di tale ripresa è stato il vescovo Eric Kemp, che nel 1999 festeggia il venticinquesimo anniversario di consacrazione come vescovo di Chichester. In tale occasione, i curatori hanno inteso offrirgli questa raccolta come riconoscimento del lavoro svolto in favore dello studio e dell'insegnamento del diritto canonico inglese, ma anche come un contributo all'analisi critica delle leggi della chiesa d'Inghilterra alla fine del secondo millennio.

Certo, l'insieme del volume, al quale hanno contribuito sia anglicani che cattolici, lascia trasparire un concetto del diritto canonico alquanto estraneo alla tradizione cattolica, più rispondente ad un ramo del diritto amministrativo di una chiesa molto legata allo stato, o alla nazione (di fatti si parla di diritto canonico inglese, diverso da quello del Galles e della Scozia, ma anche da tutti gli altri della comunione anglicana), che non all'idea di indipendenza, di ordinamento autonomo, più propria dell'ambito cattolico.

Il volume raccoglie dodici contributi che spaziano dalla considerazione storica di aspetti concreti della legislazione ecclesiastica inglese (G. EVANS, *Lanfranc, Anselm and the New Consciousness of Canon Law in England*; B. FERME, *Lyndwood and the Canon Law: The Papal Ple-*

nitudo Potestatis and the College of Cardinals; R. HELMHOLZ, *The Canons of 1603: The Contemporary Understanding*; G. BRAY, *The Strange Afterlife of the Reformatio Legum Ecclesiasticarum*, a quella ecclesiologica ecumenica (R. OMBRES, *Ecclesiology, Ecumenism and Canon Law*; C. HILL, *Bishops: Anglican and Catholic*), alla discussione di regolamentazione specifica su aspetti concreti come quello del diritto liturgico (R. BURSELL, *Consecration, Ius Liturgicum and the Canons*), dei rapporti fra la chiesa e lo stato (T.G. WATKIN, *Church and State in a Changing World*), della gerarchia delle fonti normative (N. DOE, *Ecclesiastical Quasi-Legislation*), di aspetti di organizzazione giudiziaria (M. HILL, *Judicial Review of Ecclesiastical Courts*), dell'educazione religiosa nelle scuole (D. HARTE, *Religious Education and Worship in the State Schools*) e delle conseguenze che per il diritto di una chiesa nazionale può avere l'inserimento nell'ambito internazionale dell'Unione Europea (D. McCLEAN, *Establishment in a European Context*).

Sarebbe pretestuoso tentare una valutazione dei singoli contributi che compongono il volume, soprattutto da parte di chi si avvicina per la prima volta alla realtà del diritto canonico inglese da altre premesse giuridico dottrinali e anche ecclesio-logiche. L'insieme però può aiutare alla comprensione della realtà giuridica di una confessione cristiana tanto vicina dottrinalmente a quella cattolica e tuttavia tanto diversa nella sua organizzazione, e nella

comprensione di se stessa come ordinamento e dei suoi legami con la legislazione dello stato in cui vive. La conoscenza vicendevole fra anglicani e cattolici, fra i loro modi di cercare la giustizia può giovare entrambe anche dal punto di vista tecnico. E, forse, avvicinarle nel cammino alla ricerca della Giustizia ultima, quella con la G maiuscola, che tutte e due cercano in Cristo. Un volume di scritti giuridici che possa contribuire al raggiungimento di un traguardo talmente alto è ben degno di considerazione da parte degli studiosi della materia.

Jesús Miñambres

Vittorio FROSINI, *Saggi su Kelsen e Capograssi. Due interpretazioni del Diritto*, Giuffrè, Milano 1998, p. 179.

In questa seconda edizione ampliata, si raccolgono i saggi che, nell'ampio arco di tempo che si estende del 1955 al 1991, l'A. ha dedicato ai due maestri della filosofia del diritto. La raccolta è per forza divisa in due parti: Saggi su Kelsen (otto) e Saggi su Capograssi (sette), nei quali è ampiamente apprezzabile l'arte della rassegna e della esposizione delle linee maestre di pensiero dell'autore in questione, facendo uso frequente della tecnica del contrasto e dell'abbinamento con altri autori da cui ciascuno riceve in flusso o si allontana.

Così la prima parte si apre con un saggio che mette insieme Kelsen e Dante, prendendo spunto dal primo libro di K. (rielaborazione della sua tesi di laurea) dove viene offerta un'interpretazione del *De Monarchia*, secondo la quale Dante avrebbe elaborato una teoria dello Stato concepita in senso universale o trascendentale, ma con la grave e illogica sussistenza parallela di ambedue le organizzazioni: lo Stato e la Chiesa. «Incoerenza» sanata da Kelsen con la teoria dell'unicità dell'organizzazione giuridicamente valida, disconoscendo l'autonomia dell'ordinamento canonico. Frosini, invece, non vede in Dante un *parallelismo* tra Stato e Chiesa e nemmeno contraddizione di funzioni, poiché ognuno di essi dovrebbe procedere in una *dimensione* diversa, orizzontale per l'uno, verticale per l'altro, e il punto d'incontro fra i due è nella persona umana, giacché per Dante una è la fonte suprema della legge: il *genus humanum*.

In altre occasioni Kelsen viene paragonato a Spinoza in base a un assoluto monismo per cui Dio si fa natura in Spinoza e lo Stato si fa diritto in Kelsen; intanto il nostro A. ci pensa all'umanità che faticosamente lotta per costruire la sua storia ad immagine di una umanità migliore. Continuando con questa tecnica di abbinamenti, il quarto saggio viene dedicato al contrasto tra K. e S. Romano, e tenta di risalire alle origini stesse della loro diversità in quei caratteri e archetipi delle rispettive culture, seguendo lo

schema dell'analisi freudiana; alla conclusione ricorda che ce stata un'accusa per entrambi di legittimare l'arbitrio o di legalizzare il fatto, mentre nessuno dei due ha invece mai abdicato al compito proprio del giurista di difendere il diritto, e non quello di difendere con il diritto qualunque aberrazione (p. 56).

Più rapidamente sono affrontati i rapporti tra K. e Freud (prendendo spunto da un saggio di K. apparso sulla rivista «Imago», diretta da Freud, di cui era amico personale), e tra K. e Marx (dal quale invece si distacca, difendendo la teoria pura del diritto dall'accusa comunista di essere un'ideologia giuridica borghese). Brevi anche i confronti, a proposito del concetto di sovranità, con C. Schmitt, A. Lindsay e Mortati, che finiscono per mettere in luce l'importanza del pensiero di K. sulla sovranità nella dottrina del diritto internazionale.

Invece è più ampio l'ambito dei saggi volti a individuare la portata dell'influsso del K. nella dottrina italiana (saggi 2 e 3), ricordando il più volte menzionato premio conferito a K. dall'Accademia Nazionale di Lincei nel 1961 ed il fatto che il suo primo lavoro sia stato dedicato niente meno che a Dante. Per questo motivo verranno affrontati i più importanti autori italiani che hanno commentato la sua teoria. In tale contesto deve situarsi la rassegna che raccoglie il quinto saggio sul libro di Antonio La Pergola *Costituzione e adattamento dell'ordinamento interno al diritto internazio-*

nale dove viene commentato il contributo critico di questo Autore al dibattito dottrinario tra la concezione monistica kelseniana e la concezione dualistica della dottrina italiana consistente nella sua impostazione metodologica dialettica che riconduce le due concezioni al loro carattere di ipotesi interpretativa.

Questa tecnica di mettere a confronto l'autore con altri individuando paralleli e divergenze è adoperata anche nei saggi su Capograssi. In continuità con la prima parte risulta essere il confronto tra C. e Kelsen, che si manifesta nella sua «filosofia dell'esperienza giuridica» dove il Diritto è «la potente rettificazione del volere» e lo Stato «uno dei momenti dell'intera esperienza giuridica» (p. 103).

Frequentemente viene ribadito che C. è un A. poco conosciuto, ma che senza dubbio può essere paragonato a Vico, figura chiave per capire il suo sistema filosofico. Viene sottolineato anche l'influsso di Rosmini e Blondel, ma il filosofo preferito per fare la somiglianza è il Kierkegaard, tanto da rendere C. «il nostro Kierkegaard» (p. 93). In un altro momento C. viene contrapposto a Hegel («fenomenologia dello spirito» e «fenomenologia della prassi»); a Marx («diritto come qualcosa pertinente alla natura stessa dell'uomo» e «diritto come sovrastruttura»); a Kant («l'unico imperativo ambiguo nel suo carattere» e «il distacco tra imperativo giuridico e imperativo morale»). E, nell'ultimo saggio, il filosofo viene iscritto all'orbita dell'in-

flusso fenomenologico che parte da Scheler, assumendo anche, nella sua apertura, posizioni di Freud, pur non trattandosi di un idealista (al modo di Croce o Gentile), e nemmeno di un neotomista (che Frosini relega all'ambito apologetico).

Così caratterizzato, il filosofo italiano è ancora più genialmente delineato nel dialogo in cui si scontrano il prototipo dell'idealismo (il Faust di Goethe) e la realtà dell'anima umana (D. Quijote) insieme al dramma del cristiano che lotta (cfr. saggio 6). Ma l'originalità del suo pensiero è più prospettata in altri saggi col fine di introdurci nel suo sistema rilevando le linee di forza speculativa. È per questo che si tratta di dare notizia delle sue opere principali, che analizza dividendole in tre periodi e offrendo una chiave del suo metodo di riflessione concretato nell'azione intesa in termini di socialità — di relazionalità giuridica — mettendo in evidenza l'ambiguità fra l'azione e l'agente. Così, la formulazione capograssiana viene prospettata come superamento delle due concezioni fondamentali del pensiero giuridico contemporaneo: il diritto come norma (Kelsen) e il diritto come istituzione (Romano), individuando il problema nella spiegazione non dell'astrattezza ma della concretezza del diritto, che è esso stesso una forma di conoscenza o consapevolezza della prassi o azione sociale. È un'interpretazione attiva ed attuosa della realtà sociale, poiché la stessa azione giuridica è una forma di co-

noscenza dell'esperienza comune, la quale acquista la sua struttura — diventa ordinamento — perché si riflette e si compone in se stessa dalle frammentarietà dei singoli atti che i singoli individui compiono nelle loro vita quotidiana (cfr. p. 178); il diritto è dunque valore dell'azione (p. 179).

José Antonio Araña

Juan Ignacio GONZÁLEZ ERRÁZURIZ, *Iglesia y Fuerzas Armadas. Estudio canónico y jurídico sobre la asistencia espiritual a las Fuerzas Armadas en Chile*, Universidad de los Andes, Colección Jurídica n. 2, Santiago de Chile 1995, p. 314; JUAN IGNACIO GONZÁLEZ ERRÁZURIZ, *El Vicariato Castrense de Chile. Génesis histórica y canónica de su establecimiento. De la Independencia al conflicto eclesástico de Tacna (1810-1915). Estudio Documental*, Universidad de los Andes, Colección Jurídica n. 3, Santiago de Chile 1997, p. VIII + 280.

Estos dos libros del mismo autor reflejan un amplio trabajo de investigación sobre la jurisdicción castrense en Chile. Juan Ignacio González Errázuriz, abogado chileno que perteneció al cuerpo jurídico de Carabineros, una de las ramas de las instituciones armadas en ese país, estudió Derecho Canónico en la que hoy es Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), se ordenó después sacerdote y actualmente es profesor de Derecho Canónico en la

Universidad de los Andes en Santiago. El primero de los trabajos recensionados corresponde a su tesis doctoral en Derecho Canónico, y el segundo contiene el fruto de ulteriores investigaciones, llevadas a cabo también durante su estancia en Roma, sobre todo en el Archivo Secreto Vaticano y en el Archivo de la Secretaría de Estado.

Ambas obras se complementan y vienen a constituir el estudio de conjunto más acabado hasta ahora existente sobre la historia y el régimen jurídico de lo que en la actualidad es el Obispado Castrense de Chile. Aunque el primer trabajo sea más bien de análisis jurídico, y en el segundo prevalezca la perspectiva histórica, en los dos es notoria la doble competencia — jurídica e histórica — del autor.

El primer volumen, tras algunas consideraciones preliminares acerca del ejército en una óptica cristiana y los fundamentos de la pastoral militar, se estructura en tres partes: la primera expone la situación jurídica de la jurisdicción castrense chilena desde 1910, fecha en la que San Pío X erige el Vicariato castrense chileno mediante el Motu proprio *In hac Beatissimi Petri Cathedra*, hasta la Instrucción *Sollemne semper*, de 1950, por la que la S. Congregación Consistorial dio por primera vez normas universales acerca de los Vicariatos Castrenses; la segunda parte estudia la jurisdicción castrense en el Concilio Vaticano II y en el Código de 1983; y, en fin, la tercera se refiere a la Constitución apostólica *Spirituali militum curae* de 1986,

con la que Juan Pablo II estableció una nueva ley marco para los ahora denominados «Ordinariatos castrenses». En esta tercera parte se estudia en detalle la actual situación jurídica del obispado castrense chileno.

A lo largo de toda la exposición el autor ha sabido tener en cuenta la legislación universal de la Iglesia y el derecho particular aplicable, y dentro de éste se ha acudido tanto a la normativa canónica — Estatuto del Obispado Castrense de Chile, Estatutos de su Consejo Presbiteral y de su Consejo Pastoral, etc. —, que tratándose de una institución eclesiástica es sin duda la más relevante, como a la legislación civil de la República de Chile, que por la misma naturaleza de un Ordinariato castrense, influye también de manera decisiva en esa realidad canónica. El método seguido constantemente es de índole histórico-jurídica, puesto que en cada una de las etapas de este recorrido, el autor presenta las fuentes y entra en su análisis jurídico.

De este modo, las dos primeras partes muestran cómo en general, y en el caso particular chileno, va poco a poco madurando una estructura jurisdiccional, que más allá de la incierta terminología heredada de la historia, constituye en la realidad sustancial una jurisdicción acumulativa respecto a la de los Ordinarios diocesanos, y que se configura sobre la base de la técnica de la equiparación o asimilación a las estructuras territoriales diocesanas.

La tercera parte, relativa a la situación en el presente, ofrece un instrumento de trabajo muy útil, ya que reúne y sistematiza las distintas fuentes normativas vigentes, de modo que el lector dispone de una visión detallada del ordenamiento por el que se rige actualmente el Ordinariato castrense chileno. Así, en los tres capítulos finales, dedicados respectivamente al Ordinario castrense, a los capellanes castrenses y diáconos permanentes y a los fieles pertenecientes al Obispado castrense, están recogidas de manera exhaustiva las normas canónicas y civiles pertinentes. En este sentido, esta parte de la obra es también muy práctica para quienes deben atender espiritualmente los hombres de armas, porque en ella se especifican sus derechos, obligaciones, competencias, relaciones con la autoridad militar y eclesiástica, etc. De especial interés resulta el examen de la potestad de régimen del Ordinario militar, y el estudio del régimen canónico de los capellanes castrenses, porque se analiza concretamente el significado de la asimilación canónica a los Obispos diocesanos, en un caso, y a los derechos y obligaciones de los párrocos, en el otro.

El autor sabe moverse tanto en las cuestiones de fondo que se refieren a la naturaleza jurídica de los Ordinariatos, como en los aspectos más de detalle, de cotidiana aplicación en la vida del Servicio religioso de las Fuerzas Armadas. Entre las cuestiones de fondo nos parece especialmente acertada su postura

acerca de la asimilación de los ordinariatos castrenses a la diócesis, pues, al insistir en toda la importancia de tal asimilación, no olvida sus límites intrínsecos, que impiden una simple identificación, contraria a la naturaleza de las cosas. Se nota que en su enfoque se supera la tentación no infrecuente del nominalismo jurídico, para el que lo decisivo serían las denominaciones. Lo realmente importante es lo que las instituciones son, no cómo se llamen. Al presentar este libro, el ahora Cardenal Jorge Medina E., Prefecto de la Congregación de los Sacramentos y del Culto Divino, señalaba que serviría para comprender mejor la naturaleza de la atención pastoral de las Fuerzas Armadas. Nos parece, en efecto, que una exposición completa y equilibrada, que toma en cuenta todos los elementos canónicos, históricos, de legislación civil y militar, etc. servirá sin duda a ese fin.

El segundo libro, sobre la génesis histórica del Vicariato castrense chileno, resulta de extraordinario interés, puesto que se trata del segundo Vicariato castrense erigido como tal en el mundo, según el modelo del prusiano de 1868 erigido por Pío IX. El autor ha optado, sin embargo, por remontarse más atrás, para poner de relieve los antecedentes de la jurisdicción eclesiástica sobre los militares en Chile. Así, en los dos primeros capítulos se recuerda la legislación pontificia relativa a esta materia en los ejércitos de España; la situación que se plantea a partir de la emancipación política de

Chile, cuando las autoridades civiles recurren a la autoridad eclesiástica diocesana para que ésta otorgue facultades canónicas a los capellanes castrenses; y el Decreto *Supplicatum est* de la S. Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, por el que en 1850 se conceden por primera vez en el Chile emancipado facultades en este ámbito castrense — independientes de los respectivos Ordinarios de lugar — a D. Rafael Valentín Valdivieso, Arzobispo de Santiago de Chile, por el plazo de catorce años (sucesivamente renovadas en varias ocasiones).

Sin embargo, la parte más sustanciosa de la investigación es aquella que muestra el contexto histórico en el que se gestó en 1910 el Vicariato chileno como institución dotada de consistencia propia. Lo resume muy bien Mons. J. Joaquín Matte Varas, Obispo Emérito Castrense de Chile, y él mismo historiador de reconocido prestigio, en la presentación del libro: «Dios, que sabe sacar de los males bienes, hizo surgir del conflicto eclesiástico de Tacna el Vicariato castrense de Chile» (p. V).

Basándose sobre todo en documentación hasta ahora inédita conservada en los Archivos Vaticanos y en el Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, González Errázuriz nos hace revivir ese conflicto que se dio con posterioridad a la Guerra del Pacífico, en la que se enfrentaron Chile, por una parte, con Perú y Bolivia, por la otra. El problema no se planteó respecto a

aquellos territorios que quedaron definitivamente incorporados a Chile, en los que fueron prontamente erigidos los Vicariatos Apostólicos de Tarapacá y Antofagasta. La cuestión se dio, en cambio, en Tacna y Arica, donde el Tratado conclusivo de la Guerra previó una situación transitoria, con administración chilena y posterior dilucidación de la soberanía (mediante un plebiscito, que nunca llegó a verificarse). El problema surgía del hecho de que Tacna y Arica permanecían bajo la jurisdicción eclesiástica del Obispo de Arequipa (Perú), y en cambio, durante esa situación transitoria, la administración civil, política y militar estaba en manos chilenas, lo cual provocó una serie de conflictos en lo relativo a la atención pastoral de los habitantes entre las autoridades chilenas y el Ordinario peruano. Esta situación perduró hasta que por el Tratado de 1929, Tacna volvió a pasar al Perú, y Arica quedó como parte del territorio de Chile.

La crisis tiene comienzo hacia 1910; el autor la sigue detenidamente, mostrando cómo la cuestión política, de la incertidumbre acerca del futuro de esos territorios, conlleva graves repercusiones espirituales, que se traducen en una lamentable falta de atención religiosa de la población. Por un lado, el Obispo de Arequipa reivindica su jurisdicción, y lo hace con la conciencia de que cualquier concesión por su parte sería mal entendida como una postura de la Iglesia contraria a la causa política peruana. Por otro la-

do, Chile, ante lo que estima ingerencias políticas del clero peruano, llega a adoptar medidas muy graves, de expulsión de los párrocos y de consiguiente cierre de iglesias. En este cuadro tan complejo, la Santa Sede, con representantes en ambos países, se mueve con gran cautela, para no herir la sensibilidad de ninguna de las partes, pero al mismo tiempo trata de barajar, aunque sin éxito, toda suerte de posibles soluciones que conduzcan a asegurar la atención pastoral de la población (por ejemplo, envío de sacerdotes extranjeros, diversas formas de dependencia de la misma Santa Sede, etc.).

En este contexto, de grave y prolongada tensión, se inscribe la creación del Vicariato castrense chileno, que fue idea de quien sería el primer Vicario Castrense, Mons. Rafael Edwards. La idea nace con ocasión del conflicto eclesiástico descrito, pero al mismo tiempo trasciende esas circunstancias, porque desea ser una institución permanente para la atención de las Fuerzas Armadas chilenas. El proyecto cuaja con extraordinaria rapidez en la Santa Sede: la propuesta del Gobierno chileno es del 10 de marzo de 1910, el *Motu proprio* de erección es del 3 de mayo del mismo año, y el Breve de nombramiento del primer Vicario, con indicación de sus facultades, es del 27 de ese mismo mes. Las mismas circunstancias del nacimiento del Vicariato explican las extremas dificultades que su ejecución en Tacna y Arica comportó. En efecto, la ley chilena n. 2463, que organizó

administrativamente la Vicaría castrense, en su artículo 58 daba una interpretación tan amplia de la calidad de auxiliares del Ejército, que en la práctica venía a abarcar a todos los chilenos residentes en esos territorios. Al parecer este aspecto nunca fue dilucidado con la Santa Sede, que se inclinaba por una interpretación restrictiva. Sin embargo, lo que más encendió el conflicto fue la reapertura de iglesias que realizó Mons. Edwards, en su viaje a la zona, mediante una interpretación amplia de sus facultades. El Obispo de Arequipa respondió con un entredicho local respecto a esas iglesias. En todas estas tratativas sobresale la figura eminente y de grandes horizontes sobrenaturales, del Cardenal Rafael Merry del Val, Secretario de Estado de San Pío X, cuya acción en bien de la paz y la concordia entre ambas naciones es digna del más alto elogio.

El autor ha hecho muy bien en no adentrarse en el terreno del enjuiciamiento de lo obrado por los protagonistas de esta complicada historia. Resulta muy complejo hacerlo, se corre el riesgo de incurrir en anacronismos, y un espíritu de unidad americana, precisamente basada en las comunes raíces de la fe, exigen no reabrir heridas entre países hermanos. Sin embargo, nos parece que es de justicia constatar, como lo hace Mons. Matte en su presentación (cfr. p. V), la calidad excepcional del primer Vicario castrense de Chile, Mons. Rafael Edwards, como hombre profundamente de Iglesia. Sus actuaciones concretas

podrán ser objeto de discusión, pero no cabe duda de que, como lo manifiestan numerosos escritos suyos recogidos en este volumen, su móvil auténtico es el celo sacerdotal, y que por eso él procura, dentro de la complejidad del caso, situarse por encima de las divisiones humanas contingentes.

Este trabajo histórico resulta muy ameno. Aunque tal vez discutible, la opción de incorporar la mayoría de los documentos en el mismo texto, dejando sólo algunos para un Anexo final, ayuda a seguir el hilo de la historia con la inmediatez de los hechos, que tanto sirve para lograr una visión directa y equilibrada del problema histórico. Como ayuda al lector, hubiera sido útil incluir una lista de abreviaturas usadas, y un elenco de las fuentes y de la bibliografía.

Dos consideraciones finales nos sugieren estas obras. La primera se refiere a la gran utilidad de este tipo de trabajos, en los que el autor posee de antemano un interés muy directo, y en los que se estudia una institución jurídica en su realidad histórica y vital. Esto favorece grandemente ese contacto con la realidad que cualifica las mejores investigaciones canónicas, que no son meras recopilaciones de normas. En particular, se demuestra una vez más sumamente valiosa la consulta de los Archivos vaticanos, tan importantes para la historia de numerosas naciones, entre ellas las latinoamericanas.

En segundo lugar, al considerar esta constante preocupación de la

Iglesia por la atención espiritual de quienes se hallan en particulares circunstancias, como son los militares, viene a la mente la actualidad pastoral del tema general de las jurisdicciones personales. Es de esperar que en los años venideros, y por lo demás en plena sintonía con los deseos del último Concilio ecuménico, se redoblen los esfuerzos también institucionales destinados a llegar a todos los fieles, y a todos los hombres, con espíritu misionero, de modo cada vez más dinámico. Quizá lo más necesario sea reavivar ese empuje apostólico, que fue lo que movió a quienes, en Roma y en los países interesados, procuraron solucionar aquel angustioso conflicto de Tacna, que gracias a Dios dejó tras de sí un fruto permanente tan valioso.

Eduardo Baura

René METZ, *Le nouveau droit des Églises orientales catholiques*, Cerf, Paris 1997, p. 239.

A sette anni dalla promulgazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) il prof. René Metz — che è stato tra i consultori della Pontificia Commissione per la revisione del codice di diritto canonico orientale — intende offrire questo volume sul CCEO «au lecteur qui désire élargir son horizon et jeter un regard sur un autre droit canonique que le droit latin, avec lequel il est familiarisé» (p. 10).

Questa presentazione del vigente diritto orientale si suddivide in due parti, che danno una visione d'insieme, rispettivamente, della chiesa orientale e del processo di codificazione che ha condotto al CCEO (II) e delle «principali disposizioni» di questo codice (II).

L'A. comincia col delineare quali siano all'interno della Chiesa cattolica le chiese alle quali si indirizza questa legislazione canonica, precisando che si deve parlare, secondo il Vaticano II, di «chiese» orientali, trattandosi di realtà ecclesiali numerose e varie. Esse si possono raggruppare secondo le cinque tradizioni orientali o in base alle quattro categorie di chiese *sui iuris* previste dal codice orientale (al riguardo, il can. 27 è citato alla nota 12 di p. 23 con un errore: anziché «hierarchia» vi si legge «hierarcha») (cap. 1).

Prendendo le mosse dal Vaticano I, il prof. Metz ci fa, poi, ripercorrere l'iter della prima codificazione, protrattosi dal 1927 al 1958, che portò alla pubblicazione di quattro sezioni della nuova legislazione durante il pontificato di Pio XII. La convocazione del Vaticano II interruppe quest'opera legislativa e diede l'avvio di un nuovo processo di codificazione, iniziata nel 1977 e conclusasi con la promulgazione del CCEO da parte di Giovanni Paolo II il 18 ottobre 1990 (cap. 2). Questo nuovo codice delle chiese orientali mostra già nel titolo con l'uso dell'espressione «sacri canones» (questo è anche il titolo della costituzione apostolica di pro-

mulgazione) «la reconnaissance de leur parfaite parité avec l'Église latine: leur Code n'est pas un simple complément du Code de droit canonique» (p. 48). L'A. descrive la cerimonia di promulgazione (anche a p. 49 due errori da segnalare: «Sedano» anziché «Sodano» e «Pizzi» invece di «Rizzi») e la presentazione del CCEO al sinodo dei vescovi, durante la quale il papa sottolineò, fra l'altro, l'aspetto ecumenico del nuovo codice in rapporto alle chiese ortodosse. Di particolare interesse sono le annotazioni circa le ragioni per cui questo testo legislativo è stato promulgato solo dal papa, senza associarsi i patriarchi (cfr. pp. 53-55) (cap. 3).

Questa prima parte della presentazione si conclude con il cap. 4, nel quale il CCEO viene posto a confronto con il codice latino così da cogliere concordanze (lingua, metodo di lavoro, riduzione del numero dei canoni, canoni di natura teologica, canoni comuni) e discordanze (legislazione precedente da riformare, destinatari, titolo, suddivisione delle materie) fra di essi. L'A. segnala anche alcune peculiarità del CCEO rispetto CIC: vocabolario proprio per indicare gli stessi istituti giuridici, principio dell'elezione per designare patriarchi e vescovi, giurisdizione dei patriarchi (dentro e fuori il territorio patriarcale), sinodalità, eliminazione delle pene *latae sententiae* nel diritto penale, aspetti del diritto matrimoniale (pp. 74-82).

Questa prima parte della presentazione che il prof. Metz fa del

CCEO ci pare particolarmente riuscita. In modo sintetico, chiaro e allo stesso tempo completo viene infatti offerto al lettore un valido strumento per avvicinarsi al codice orientale, alla sua storia ed impostazione, nonché alle problematiche ad esso collegate.

Nella seconda parte del presente volume, l'A. si sforza «de donner le maximum d'informations sur les éléments essentiels et spécifiques de la nouvelle législation» (p. 84).

Poiché egli ravvisa tale elemento essenziale nell'organizzazione generale delle strutture ecclesiastiche, dedica tre capitoli alla normativa riguardante, rispettivamente, le chiese *sui iuris* (cap. 2), il patriarcato (cap. 3) e l'eparchia (cap. 4). L'elemento specifico, che è visto nella fedeltà del nuovo diritto alle tradizioni orientali, viene presentato in questi e negli altri capitoli, nei quali si tratta dei membri della Chiesa (cap. 1), della vita monastica e delle altre forme di vita consacrata (cap. 5) e della disciplina sacramentale, soprattutto circa il matrimonio (cap. 6). Prendendo così in considerazione una parte notevole del contenuto normativo dei trenta titoli in cui si suddivide il CCEO, il prof. Metz accompagna il lettore nella lettura dei canoni orientali, mettendoli a confronto con la dottrina del Vaticano II, con la disciplina latina e con il diritto orientale precedentemente in vigore.

Nella breve conclusione (pp. 233-235) vengono ancora una volta sottolineate le peculiarità del CCEO e si rivela giustamente che esso è

stato molto favorevolmente accolto dalla chiese che ne sono destinatarie. « Mais accueil ne signifie pas nécessairement réception. Nous ne pouvons que formuler le vœu que la réception effective réponde à l'accueil » (p. 235). La vita e l'attività dei cattolici orientali nel secolo alle porte dovrà realizzare questo auspicio.

Da parte nostra, possiamo senz'altro confermare che con questo volume l'A. ha raggiunto gli obiettivi che si era dato ed ha offerto, soprattutto ai fedeli di rito latino, uno strumento valido per conoscere il diritto e non solo il diritto delle chiese orientali. Questa conoscenza potrà contribuire realizzare quanto richiesto in generale da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Orientalis lumen* del 2 maggio 1995: « é necessario che anche i figli della chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro (della tradizione orientale)... » (n. 1).

Antonio Filipazzi

Robert OMBRES, OP, *Infant Baptism: The 1983 Code of Canon Law and Church of England Law*, *Facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe*, 1998, p. 261.

Father Robert Ombres has for many years taught at Blackfriars, Cambridge, and Blackfriars, Oxford, where he has also served

as Superior in the Priors of St Michael and of the Holy Spirit respectively. His articles on canonical matters in the old *Clergy Review*, today *Priests and People*, in the *Newsletter of the Canon Law Society of Great Britain and Ireland*, and in other journals, have been welcomed by the clergy for their clarity and rigour. The growing interest in canon law shown of late among non-Catholic British university dons has always attracted Ombres' support, and the present doctoral work is very much a consequence of professional admiration for two Anglican scholars, Bishop Eric Kemp and Dr Norman Doe.

In the Introduction, Ombres expresses his conviction that « comparative canon law is an ecumenical necessity » and, indeed, ecumenical motivation is abundantly emphasised during his writing. Given this target and the scarce material available on comparative canon law, he clearly foresaw that the search for method or methods had to be the key and deciding point of the work he was undertaking. Furthermore, he decided on Infant Baptism as the theme of his research in the belief that « baptism, and in a particularly striking way that of infants is at the root of ecclesiology and of canon law ».

He divides the work into four parts placing in Part I what he calls Foundations; these include a chapter on « Ecumenism and Canon Law », and another where he stu-

dies the sacrament of baptism, first in the canonical sources of the Catholic Church and, then, in parallel material of the Church of England. After a brief conclusion, he moves on to look specifically at Infant Baptism. He does this going into much greater detail than in the previous section; thus, the entire Part II is dedicated to the Catholic Church, and Part III to the Church of England. He clarifies that «each system of law is approached in its own terms and respecting its own inner juridical dynamic to avoid distortions by premature comparison». Finally in Part IV, which occupies approximately one third of his thesis, he attempts the «comparison of the two systems».

The task is not simple. In his initial writing Father Ombres seems to side with the opinion that «canon law is a theological science because of its sources, functions and objects, and its methods have to be suited to such a science.» Whether convinced of that opinion or not, he does not overlook the difficulty of the task involved in trying to reach a clear knowledge of the premises of theology in the Church of England. Indeed, as if foreseeing the obstacles, he writes early in his thesis: «The Reformation of the 16th century and subsequent developments affected its (the Church of England's) ecclesiology and juridical system, not least by rejecting the popes as supreme legislator and judge. These large-scale events have affected the promulgation and

interpretation of ecclesiastical law on infant baptism as on everything else». Besides, he says in a more specific manner, «there is a good deal of truth in saying that over the centuries there has been considerable speculation and controversy about the precise theological significance of baptism, to all of which the Church of England sits somewhat lightly and is not swift to condemn any view, provided it is not inconsistent with the little stated in the *Book of Common Prayer* and *The Thirty-nine Articles*».

It soon clearly appears that his method is not going to be theological. He warns that «in terms of methodology, canonists have now to be well-versed in theology, responsive to the Magisterium, and yet remain jurists with their own specific traditions and methods of interpretation and application». This is what Robert Ombres has done successfully.

To begin with Ombres makes it clear that, precisely because the *Book of Common Prayer* and later authorised liturgies are the only or principal foundation of the doctrine of sacraments in the Church of England, it is easy «to explain the relatively underdeveloped canonical treatment of the sacraments» or, in other words, «the unsystematic and rather dispersed nature of the canons on the sacraments».

He concentrates on those canons that refer to infant baptism, as found in two separate sections of the collection «*The Canons of the Church of England*», and takes

some pains to put this material in perspective. He writes on their historical origin and development and includes, as appendices, sections A and B of the said canons: Section A on «The Church of England» as such, and Section B on «Divine Service and the Administration of the Sacraments». The canons with references to the baptism of infants add up to a relatively important total figure of five.

But there are several types of difficulties. The first one is, of course, theological once again. As the author explains, although «on its own account, the Church of England today is in continuity with the Church first brought to England in the very early day of christianity,» it must be made clear that «there are also significant differences in doctrine and in the understanding of Scripture; the opening norms of *The Canons of the Church of England* have several references to “the Word of God” but this is not only the printed text of the Scriptures, but the text as understood ecclesially».

Another sizeable difficulty is the «established» character of the Church of England. Ombres keeps a balance when tackling this matter and warns that «the Church of England law is less secular than outsiders might think when hearing that it is a church established by law» and, in defence of this view, he quotes from one of those outsiders, J.M. Torrón: «English Common Law is very christian in its historical genesis and in its for-

mation was affected by canon law and clerical culture». But he sees himself forced to refer in Part III to the secular courts and to Parliamentary statutes, and in Part IV he admits facts such as that «canons (of the Church of England)... cannot be contrary to the law of England, and need the assent and licence of the Sovereign». Furthermore, even if major clashes have been rare this century, «the Church of England’s legislative power is controlled by the sovereign and Parliament».

It is only when one has knowledge of these obstacles, that the achievement of the author can be truly appreciated. Part IV of the thesis comes out as a very readable and clarifying study of the ecclesiology of the Church of England and of how it compares with the ecclesiology of the Catholic Church. It includes, even if of necessity only summarily, a good deal of information on the Church of England only vaguely known even by English people, such as the already mentioned relevant influence of the laws of the State, or the actual place of law in its pastoral practice, or the overall influence of liturgy.

It must be said before finishing that the summary of similarities and differences which Ombres manages to put together from the two systems concerning the baptism of infants, is only of minor importance in relation to the total usefulness of his work. I take the liberty of adding that, if he were to manage to find the time to publish this the-

sis, I would only recommend that he modify it slightly to give it a less technical manner, thus making it open to a wider public.

Joseph D. Gabiola

A. PROPERSI - G. ROSSI, *Gli enti non profit: Associazioni, Fondazioni, Comitati, Club, Gruppi, ONLUS, Organizzazioni di Volontariato, Associazioni sportive dilettanti, Enti pubblici non economici*, ed. 11^a, Il Sole 24 Ore - Norme e Tributi, Pirola editore, 1998, pp. [I-XXVII] 1 - 740.

Il volume è giunto alla undicesima edizione cambiando il titolo da «Enti non commerciali» ad «Enti non profit». Il cambiamento è dovuto in principal modo all'utilizzo — sempre più preferito a quello italiano — del termine anglosassone, che mette in risalto i soggetti giuridici che fanno parte del cosiddetto terzo settore nel quale vi sono gli enti che si differenziano dallo Stato e dalle Imprese.

Il volume si apre con una Introduzione (pp. XV-XVII) sugli enti non profit nella quale, nel configurare ogni sua caratteristica, ricorda quale è il suo fondamento storico-giuridico, per poter meglio spiegare come e perché si sia potuti giungere nell'oggi, all'oggetto *de quo*, ovvero per poter meglio configurare lo stesso nella sua essenza giuridica attuale. Si constata, quindi, il diffondersi anche nel nostro Paese delle

organizzazioni senza fini di lucro, definiti enti non commerciali, mutuando il termine dal legislatore fiscale. Infatti, ricorda l'autore, come «la dizione di enti non commerciali è specifica della normativa tributaria e non universalmente utilizzata».

L'autore rammenta la distinzione e la classificazione che si compie degli enti non commerciali (ovvero Enti non Profit) essendo questi *member service* (detti anche *mutual benefits*) — che «perseguono scopi non lucrativi a vantaggio dei propri soci-membri, caratterizzandosi quali soggetti mutualistici» (Associazioni sportive, musicali, culturali, ricreative, ecc.) — o *public service* che «si prefiggono con la loro attività di avvantaggiare i terzi perseguendo scopi sociali» e sono di solito fondazioni, IPAB, enti religiosi, i quali hanno sì come scopo un patrimonio, ma «rivolto a beneficiare la collettività».

L'introduzione si conclude con un prospetto informativo riguardante le *dimensioni economiche settoriali* del non profit italiano svolto da un gruppo di ricercatori dell'Istituto per la Ricerca Sociale (I.R.S.) e l'Università Cattolica di Milano e realizzato contemporaneamente in 12 paesi, con l'obiettivo di stimarne le dimensioni economiche in una prospettiva comparata.

Il volume si divide in tre parti: la prima concernente gli *Aspetti giuridici* (pp. 3-191), nella quale gli autori, partendo dai presupposti sopra detti, passano al vaglio le diverse tipologie di società che pos-

sono essere classificate come enti non profit, seguendo la normativa recente.

Nel Capitolo primo si parte dalle *Associazioni non riconosciute*, nel quale si prende in esame l'*Atto Costitutivo* e lo *Statuto* con tutte le problematiche che concernono l'assemblea (sua convocazione, il problema della maggioranza in sede di voto, verbalizzazione e validità); *gli amministratori ed i diritti e obblighi degli associati*. Il suo riconoscimento e l'*iscrizione nel registro delle persone giuridiche*. *Acquisti di beni immobili* (eventuale accettazione di eredità, legati o donazioni. A tal proposito si ricorda l'importanza della legge del 14 maggio 1997 che ha abrogato le disposizioni che prevedono autorizzazioni ad accettare lasciti e donazioni e ad acquistare beni: per tutti l'art. 17 c.c. e legge 218/1896). *Recesso ed esclusione degli associati, estinzione dell'associazione*. Interessantissimi sono inoltre gli esempi degli atti costitutivi di associazioni e statuti (nella fattispecie associazione culturale e scuola materna); della domanda per il riconoscimento di associazione; di domanda per la registrazione di persona giuridica; per l'approvazione di modificazione dell'atto costitutivo e statuto di associazioni riconosciute.

Nel capitolo secondo, *Le associazioni non riconosciute*, gli Autori, dopo aver preso in considerazione l'istituto dell'Atto costitutivo (e relative differenze con le associazioni riconosciute), mostrano esempi esaurienti di Statuti e di atti costitu-

tivi con riferimento all'adeguamento del D.lgs. 460/90 (la cosiddetta «Legge Zamagni» istitutiva delle Organizzazioni Non Lucrative di Utilità Sociale - ONLUS), che prevede uno statuto adeguato alle nuove norme fiscali: si riferisce, in particolare le associazioni politiche, sindacali e di categoria, religiose, assistenziali, culturali, sportive dilettantistiche, di promozione sociale e formazione extrascolastica (comma 3), associazioni di promozione sociale riconosciute dal Ministero dell'Interno (comma 4-bis); organizzazioni sindacali di categoria (art. 4-*quater*).

Nel capitolo terzo, *Le Fondazioni*, si passa al vaglio, dopo gli aspetti generali, le varie tipologie di fondazione: quelle private familiari, assistenziali, di istruzione agraria, scolastiche, universitarie, militari, di culto, liriche e bancarie. Si prende in esame: l'Atto costitutivo, con uno sguardo sui criteri e modalità di erogazione delle rendite, e sulle norme relative all'estinzione dell'ente alla devoluzione del patrimonio e alla trasformazione; seguono esaurienti esempi di atti costitutivi e statuti, soprattutto di Fondazione per la ricerca e di scuola materna. Interessanti sono poi lo statuto della Fondazione Giovanni Lorenzini e Fondazione Giorgio Cini. Seguono: la disposizione di fondazione per testamento con relativo esempio; il riconoscimento e esempio di domanda per ottenerlo; l'iscrizione nel registro delle persone giuridiche con esempio di decreto di riconoscimento e domanda

per la registrazione di fondazione. Infine il controllo sulla amministrazione delle fondazioni dove inerentemente al potere amministrativo di controllo sugli atti e organi delle fondazioni, si riportano nove interessantissime massime di sentenze. I successivi paragrafi, sull'acquisto di immobili e accettazione di eredità, legati o donazioni (nel quale peraltro si ricorda la avvenuta abrogazione, da tante parti richiesta, dell'art. 17 c.c. e della legge 21 giugno 1896/218, per cui non c'è più l'assoggettamento al controllo governativo), sulle fondazioni non riconosciute e sulla sua estinzione, concludono il capitolo.

Il quarto capitolo riguarda i *Comitati*. Sono presenti ancora una volta gli esempi — sempre esaustivi — sull'atto costitutivo, dopo aver analizzato la responsabilità dei componenti.

Il quinto capitolo prende in considerazione le *IPAB*, ovvero le istituzioni Pubbliche di Assistenza e Beneficenza, istituite — si ricorda nella *Premessa* — nel 1923 con legge 2841; dopo un'attenta classificazione delle stesse, viene riportato il D.P.R. 9/1972 concernente il trasferimento alle regioni a statuto ordinario delle funzioni amministrative statali in materia di beneficenza pubblica e del relativo personale. Il capitolo si chiude con la presa d'atto della privatizzazione in corso delle *IPAB*, avvenuta ex DPCM 16 febbraio 1990, concernente la Direttiva alle Regioni in materia di riconoscimento della personalità giuridica di diritto privato alle istituzioni pub-

bliche di assistenza e beneficenza carattere regionale ed interregionale, nonché dell'evoluzione prettamente fiscale che tale DPCM ha comportato.

Anche nel capitolo sesto, *Le organizzazioni di volontariato*, è ben spiegato con l'ausilio di esempi, la domanda di iscrizione al Registro Generale del Volontariato. Dopo aver spiegato chi sia il volontario, si passano al vaglio i benefici fiscali riguardanti IRPEG, IVA, imposte indirette. Il capitolo si chiude con il paragrafo riguardante le circolari e risoluzioni del Ministero degli Affari Sociali, con allegati di domande di contributi e circolari del Ministero delle Finanze.

Il capitolo settimo incentra lo studio sul problema delle *Cooperative sociali*. Nella premessa si ricorda come «anche se tali organismi non fanno parte degli enti di natura associativa, l'inserimento è motivato dallo scopo che esse perseguono, cioè l'interesse generale della comunità alla promozione umana ed alla integrazione sociale dei cittadini, scopo che le fa rientrare di diritto nell'ambito delle cosiddette organizzazioni non profit». Istitutiva delle Cooperative sociali è stata la legge 381/1991 attinente «la disciplina delle cooperative sociali» integrato dalla legge 52 del 1992 recante «nuove norme in materia di società cooperative». Si prende in considerazione — inoltre — supportati anche da esaustivi schemi e diagrammi — quali siano i tipi organizzativi per

perseguire lo scopo sociale, e quali categorie di soci vi facciano parte.

Il capitolo ottavo prende in esame le Organizzazioni Non Governative, istituite con legge 49 del 1987, le quali possono ottenere il riconoscimento di idoneità da parte del Ministero degli Affari Esteri, a condizione che: risultino regolarmente costituite; abbiano come fine quello di svolgere attività di cooperazione allo sviluppo in favore di popolazioni del terzo mondo; non perseguano scopi di lucro e prevedano l'obbligo di destinare ogni provento anche derivante da attività commerciali accessorie o da altre forme di autofinanziamento, per i fini istituzionali; non abbiano comunque rapporti di dipendenza da enti con finalità di lucro, né siano collegate in alcun modo ad interessi di enti pubblici o privati aventi scopo di lucro. Molto interessante è l'esempio riportato di uno statuto tipo.

Il capitolo nono è palesemente interessante perché incentra il discorso su un nuovo « contenitore » fiscale cui possono aderire i vari e diversi soggetti giuridici operanti nel campo della cultura, dello sport e della solidarietà sociale adeguando i propri statuti secondo regole fissate dalla legge»: le Organizzazioni Non Lucrative di Utilità Sociale, più comunemente dette ONLUS.

L'introduzione del nuovo articolo 111-ter nel T.U.I.R. (ad opera del D.lgs. del 4 dicembre 1997, n. 460 recante norme relative al « Riordino della disciplina tributaria degli enti non commerciali e delle Organizzazioni Non Lucrative di Utilità

Sociale », art. 12), ha statuito che per questo nuovo tipo di soggetto giuridico, « ad eccezione delle società cooperative, non costituisce esercizio di attività commerciale lo svolgimento delle attività istituzionali nel perseguimento di esclusive finalità di solidarietà sociali ». E al comma successivo, « i proventi derivanti dall'esercizio delle attività direttamente connesse non concorrono alla formazione del reddito imponibile ».

Dopo aver chiarito quali soggetti possono diventare ONLUS, e quali siano i settori di attività esplicitamente previsti dagli statuti molto ben precisi: undici punti che ricomprendono l'assistenza sociale e sanitaria, assistenza sanitaria; beneficenza; istruzione; formazione; sport dilettantistico; tutela, promozione e valorizzazione delle cose di interesse artistico e storico; promozione di cultura ed arte; tutela di diritti civili; ricerca scientifica di particolare interesse sociale svolta direttamente da fondazioni), si ribadisce la delimitazione compiuta dal legislatore circa le clausole degli Statuti delle ONLUS, le finalità di solidarietà sociale e quale siano le attività istituzionali e quelle direttamente connesse.

E, sempre al fine di contenere l'utilizzazione elusiva dello strumento ONLUS, si avverte il lettore nel paragrafo riguardante i vincoli operativi della gestione, quali siano « i vincoli alla gestione con la determinazione dei parametri massimi di spesa per compensi amministrativi, stipendi, compensi di collabora-

zione, interessi e acquisto di beni e servizi». Nel caso in cui non dovessero essere rispettati, le operazioni sono considerate distribuzione indiretta di utili e perciò suscettibile di irrogazione sanzionatoria. Ma l'argomento senz'altro più importante in tema ONLUS è quello riguardante le *agevolazioni fiscali*, non essendo imposte dirette, in quanto non sono considerate commerciali lo svolgimento delle attività istituzionali ed i proventi derivanti dall'esercizio di attività connesse (art. 111-ter TUIR); né imposte di bollo, ex art. 27-bis D.P.R. 642/72 così aggiunto da D.lgs. 460/97 art. 17. Sono esenti inoltre dalle tasse sulle concessioni governative (art. 13-bis D.P.R. 642/72 così aggiunto da D.lgs. 460/97 art. 18), dalle imposte sulle successioni e donazioni (art. 3, comma 1, D.lgs. 346/90 così modificato da D.lgs. 460/97, art. 19); vi sono agevolazioni ai fini IVA. Inoltre è prevista l'esenzione per le attività spettacolistiche ai fini dell'imposta sugli spettacoli (D.P.R. 640/72) svolte occasionalmente dalle ONLUS in concomitanza di celebrazioni, ricorrenze o campagne di sensibilizzazione, a condizione che sia data comunicazione prima dell'inizio di ciascuna manifestazione, all'ufficio accertatore competente per territorio. Sono estese le agevolazioni per le lotterie, tombole, pesche e banchi di beneficenza previste da R.D. 1933, n. 38 all'art. 40, co. 1° per gli enti morali. Ai fini dell'imposta di registro, sono soggetti a tassa fissa (Lit 250.000) gli atti traslativi a titolo oneroso della proprietà di

beni immobili e degli atti traslativi o costitutivi di diritti reali immobiliari di godimento a condizione che si intenda utilizzare direttamente i beni per lo svolgimento dell'attività e che realizzi l'effettivo utilizzo entro due anni dall'acquisto.

Non meno importanti sono i successivi paragrafi riguardanti le *erogazioni liberali in denaro ed in natura*, e le *scritture contabili* delle ONLUS. In quest'ultimo soprattutto viene ribadita la peculiare caratteristica di questi nuovi soggetti giuridici per i quali si deve tenere una contabilità separata: infatti gli obblighi contabili sono stati precisati dal legislatore con molta attenzione perché sono la fonte di prova principale dell'attività effettivamente esercitata potendo in questo modo consentire la verifica della corretta applicazione della legge fiscale e per dimostrare così l'uso non elusivo dello strumento ONLUS. Tutto ciò si ricava dall'art. 20-bis del D.P.R. 600/73 così aggiunto dal D.lgs. 460/97 all'art. 21, co. 1° che impone di «redigere scritture contabili cronologiche e sistematiche atte ad esprimere con completezza ed analiticità le operazioni poste in essere in ogni periodo di gestione, e rappresentare in un apposito documento, da redigere entro quattro mesi dalla chiusura dell'esercizio annuale, la situazione economica patrimoniale e finanziaria dell'organizzazione, distinguendo le attività direttamente connesse da quelle istituzionali» con obbligo di conservarle per almeno dieci anni. Quindi c'è l'obbligo di

tenere il libro giornali e il libro degli inventari. È prevista una semplificazione ulteriore per quelle ONLUS che in un anno non abbiano conseguito un ammontare superiore a Lit. 100 milioni. Un esempio di statuto di ONLUS, conclude il capitolo.

Il capitolo decimo, riguardante gli *altri enti*, ed il successivo capitolo undicesimo, *gli enti non commerciali ed il registro delle imprese* (istituzione fatta con legge 580 del 1993, con cessazione delle funzioni della cancelleria del Tribunale operante *ex art. 101 disp. att. c.c.*) concludono la prima parte del volume.

Dopo aver preso in considerazione gli aspetti prettamente giuridici degli enti che possono ricadere nell'area degli enti non profit, gli autori studiano il problema dal punto di vista degli obblighi contabili. Di qui il titolo della parte seconda, *Le scritture contabili ed il bilancio* (pp. 191-282), che si apre con il capitolo primo dedicato alle *Rilevazioni degli enti non commerciali*. In esso si spiega il motivo per cui «l'ente deve, in modo più o meno complesso, procedere alla sistematica rilevazione» delle operazioni «che possono consistere in acquisti, vendite, prestazioni di servizi, contratti di lavoro, di mutuo, pagamento di imposte, ecc.». E queste rilevazioni servono ad informare gli amministratori e gli organi dell'ente sull'andamento della gestione; informare gli associati, i promotori, i sostenitori sull'attività svolta; determinare i risultati della gestione con redazione periodica di bilanci pre-

ventivi e consuntivi; informare i terzi; assolvere gli obblighi fiscali e di rendiconto. Ed è per questo motivo che lo studio si incentra sui *libri contabili* (libro giornale, libro degli inventari), sui *libri fiscali* obbligatori, sulla contabilità separata, sui regimi forfettari di determinazione del reddito, sui libri prescritti dalla legislazione sul lavoro (libro matricola, libro paga). Particolarmente interessante è il paragrafo che riguarda la contabilità separata degli enti non commerciali innovata profondamente dalla novella del 1997 con Decreto legislativo 460, art. 3, per mezzo della quale «non esiste più la possibilità di tenere la contabilità unica», consentendo così una maggiore trasparenza fiscale. La contabilità separata *ex art. 20 D.P.R. 600/73*, viene così ad essere lo strumento per la detrazione dell'IVA per gli acquisti relativi all'attività commerciale (art. 19-ter D.P.R. 633/1972) e per la deduzione analitica dei costi ai fini delle imposte dirette. In ciò si deduce «la totale separazione, sotto il profilo dell'obbligo contabile-fiscale, tra ambito commerciale e non commerciale dell'attività svolta evidenziando altresì la non rilevanza dal punto di vista fiscale dell'attività istituzionale».

In definitiva si può riassumere il tutto dicendo che i regimi contabili degli enti non commerciali riguardano: *a)* solo per associazioni senza fini di lucro o *pro loco*, un regime speciale previsto dalla legge del 1991 n. 398 per soggetti con proventi inferiori a 100 milioni (con variazione indice ISTAT; *b)* per tutti

gli enti non commerciali con coefficienti di redditività per prestazioni di servizi pari al 15% fino a 30 milioni, e pari al 25% da 30 a 360 milioni; oltre 360 milioni con contabilità ordinaria. Per altre attività, il 10% fino a 50 milioni ed il 15% da 50 milioni al miliardo; oltre il miliardo con contabilità ordinaria.

Il capitolo secondo, riguarda il *Rendiconto degli enti*, nel quale si spiega quale sia la differenza sostanziale tra imprese commerciali (per le quali il fine lucrativo della gestione orienta tutta la politica aziendale ed il perseguimento del reddito costituisce lo strumento migliore per misurare se l'impresa sta conseguendo i suoi fini), ed enti non profit (per i quali il reddito d'impresa non esiste, ovvero è strumentale ad altri fini). Questa divisione è resa ancor più chiara da una esaustiva scheda riguardante la differenza tra misurazione della redditività di imprese e delle aziende non profit. Inoltre si presentano i caratteri strutturali degli enti non profit, tra i quali si annoverano il ricevimento dei beni da parte di terzi che non hanno rimborsi o benefici rispetto a ciò che hanno dato; esercizio di attività diverse da quella di produzione di beni o servizi contro profitto o contro risultato equivalente; mancanza di interessi proprietari cedibili, trasferibili o riscattabili; collaborazione di volontari non remunerati; gestione amministrativa e organizzativa approssimata; trasparenza e corretta informazione di tutti coloro che hanno rapporti con gli enti. Quest'ultima caratteristica è molto

importante e — anzi — necessaria, in quanto tali enti sono caratterizzati — come già ricordato — dall'assenza di interessi proprietari, che invece contraddistinguono le imprese. Un'altra esigenza di tutela dei terzi è quella che riguarda la pubblica fede dell'istituzione non profit, al fine di garantire un corretto uso della raccolta di fondi.

Gli autori in proposito auspicano una presa di coscienza da parte del legislatore italiano per attuare la statuizione già utilizzata negli Stati Uniti, e che si riporta integralmente tradotta nel volume.

Proseguendo nella lettura si entra nel vivo della problematica relativa al rendiconto: infatti dato che negli enti non profit «non vi è reddito come nelle imprese, si vengono a determinare avanzi o disavanzi di gestione che hanno natura innanzitutto finanziaria» e quindi «il raffronto tra *risorse in entrata/impiego di risorse* negli enti non avverrà come per le imprese nel conto economico che qui non esiste, bensì di un rendiconto gestionale che ha connotati e contenuti diversi e tipici». Si viene a configurare così «la formazione di un "rendiconto morale" che dia spiegazione dei risultati raggiunti non solo in termini monetari, ma di servizi resi senza corrispettivo, o con corrispettivo non commisurato al costo, dei costi di gestione dell'ente, sia per le attività amministrative che per quelle istituzionali dei proventi del patrimonio, dei corrispettivi percepiti dalla Pubblica Amministrazione e dai privati, dalle specifiche raccolte

dei fondi e dei costi relativi, ecc.». Di qui ne deriva la necessità di impostare, come per gli enti pubblici, un bilancio preventivo ed uno consuntivo (ovviamente molto semplificato, in relazione alle dimensioni dell'ente), con una risultanza gestionale nei confronti di tutti i soggetti interessati, formato da un insieme di documenti quali lo stato patrimoniale, il rendiconto gestionale, la relazione della gestione ed allegati esplicativi ed indicatori.

Il capitolo terzo, *Il controllo esterno degli enti*, prende in considerazione la verifica della regolarità della gestione da parte di soggetti indipendenti, non legati da interessi di alcun tipo all'ente stesso (né di legame di parentela o di interesse con gli amministratori, né di lavoro, né di consulenza, né di utilizzatore di servizi). Gli enti stessi infatti «pur perseguendo finalità istituzionali non lucrative, sono aziende e anche per essi si impone il problema della ottima allocazione delle risorse a disposizione e della conservazione e eventualmente dell'incremento del patrimonio per meglio perseguire i propri fini».

La parte terza del volume, parla delle *Imposte e gli enti non commerciali* (pp. 285-738): ovvero degli obblighi fiscali sempre conseguenti ai dettami delle ultime disposizioni normative. E già nel capitolo primo, *Enti non commerciali e le imposte dirette*, si compie una distinzione tra enti commerciali e enti non commerciali ai fini fiscali riportando per quest'ultima categoria un elenco del Ministero che li considera tali

(tra gli altri si annoverano le Parrocchie, per le vendite di cartoline, immagini, libri, giornali (R.M. 13 luglio 1979 n. 928); le Fabbricerie ovvero gli enti descritti dall'art. 152 legge 848/1928 anche per proventi derivanti dalla vendita di oggetti ricordo e pubblicazioni (R.M. 21 luglio 1976 n. 10/331, le case di riposo per anziani (R.M. 24 marzo 1983 n. 11/350) e così via).

Si ribadisce la non soggettività ai fini IRPEG dello Stato e di taluni enti pubblici quali i Monopoli di stato, istituiti presso il Ministero delle Finanze; la Cassa depositi e prestiti, la Direzione Generale del debito pubblico, degli istituti di previdenza, istituita presso il Ministero del tesoro; l'Amministrazione delle Poste e Telecomunicazioni, istituita presso il Ministero delle Poste; l'ANAS, istituito presso il Ministero dei Lavori Pubblici; l'Azienda delle foreste demaniali, istituita presso il Ministero dell'agricoltura e foreste; l'Amministrazione autonoma dei servizi di pubblica navigazione di linea sui laghi Maggiore, Garda, Como, istituita presso il Ministero dei Lavori Pubblici.

E, sempre nello stesso capitolo, si porta a conoscenza il lettore delle Modifiche alla disciplina degli enti non commerciali ad opera del D.lgs. 460/97, discendente dalla delega attribuita al Governo dalla Legge Finanziaria 1997, norma fiscale, con riferimento alle imposte di reddito, all'IVA, ed altre imposte indirette. Tra i soggetti interessati alla normativa [associazioni non riconosciute (artt. 14 e ss. c.c.); Fon-

dazioni riconosciute (artt. 14 e ss. c.c.); associazioni e Fondazioni non riconosciute (artt. 36 e ss. c.c.); I comitati (39 e ss. c.c.); Fondazioni e associazioni bancarie (L. 30 luglio 1990 - D.lgs. 20 novembre 1990/356); Organizzazioni di volontariato (L. 11 agosto 1991/256); Cooperative sociali (L. 8 novembre 1991/381); Associazioni Sportive (L. 16 novembre 1991/398); Associazioni senza fini di lucro e pro loco (L. 6 febbraio 1992/66); Organizzazioni Non Governative (art. 28, L. 26 febbraio 1987/49); Enti di promozione sociale (art. 36 25 agosto 1991/287), Enti Lirici (D.lgs. 29 giugno 1996/367)], «è compreso un soggetto (IPAB) che è escluso dalla normativa in commento, anche se svolge attività tipicamente non profit, in quanto tali soggetti sono equiparati agli enti pubblici e — solo se svolgono attività assistenziale — possono rientrare nelle previsioni agevolative dell'art. 88 T.U.I.R.». Per tali enti la privatizzazione è aperta dalla sentenza della Corte Costituzionale n. 396 del 7 aprile 88 e successivo DPCM del 16 febbraio 1990 che ha consentito la loro trasformazione in enti di diritto privato (Fondazioni). «Anche per gli enti ecclesiastici delle confessioni religiose (Cattoliche e non cattoliche) l'applicazione delle norma si caratterizza in modo particolare» non avendo questi struttura democratica per definizione. Infine alcuni enti, pur essendo non commerciali, non possono essere ONLUS: gli enti pubblici, fondazioni bancarie, partiti, movimenti politici, le organizzazioni

sindacali, le associazioni di datori di lavoro e associazioni di categoria, le società commerciali salvo le cooperative sociali.

Il D.lgs. 460/97 è strutturato essenzialmente in due parti: nella prima si migliorano e si rinnovano le norme, integrando quelle del T.U.I.R.: esenzione dalle imposte dirette e IVA per raccolta pubblica occasionale di fondi, e dai proventi derivanti da convenzioni con le Pubbliche Amministrazioni; obbligo della contabilità separata per attività commerciali svolte; introduzioni di un regime forfetario, con coefficienti predeterminati per attività commerciali (fino a 360 milioni per prestazioni di servizio e fino ad un miliardo per altre attività); adeguamenti dello statuto con obblighi di rendiconto; nuova regolamentazione per gli enti di promozione sociale (art 3, co. 6, lett. e) legge 287 del 25 agosto 1991); perdita della qualifica di ente non commerciale, se l'attività commerciale è prevalente per un periodo di imposta; agevolazioni temporanee per il trasferimento dei beni patrimoniali dagli enti ed agli enti non commerciali fino al 30 settembre 1998.

Nella seconda parte viene regolata la figura delle Organizzazioni Non Lucrative di Utilità Sociali (ONLUS), statuendo in modo rigoroso: i settori di attività ed i soggetti che possono diventare ONLUS; la creazione di un'anagrafe delle ONLUS presso il Ministero delle Finanze; esenzione dalle imposte sui redditi; regolamentazione delle erogazioni liberali a favore delle ON-

LUS sia in denaro che in natura (beni e lavoro); agevolazioni per l'IVA, ritenute, bollo, concessioni governative, imposte di successione e donazioni, INVIM; registro tributi locali, lotterie e tombole; dettagliate norme in ordine alle scritture contabili obbligatorie, al rendiconto ed all'obbligo di revisione del bilancio da parte di revisori contabili; sanzioni amministrative per violazioni delle norme di legge; agevolazioni per emissione di titoli di solidarietà.

La qualifica di ente non commerciale può perdersi se svolge una attività commerciale in misura prevalente rispetto a quelle istituzionali per un periodo di imposta intera, indipendentemente dalle previsioni statutarie. Per stabilire ciò, si può tenere conto della prevalenza delle immobilizzazioni relative all'attività commerciale, al netto degli ammortamenti, rispetto alle restanti attività; prevalenza di ricavi derivanti da attività commerciali rispetto alle entrate istituzionali. Tali norme non si applicano agli enti ecclesiastici riconosciuti come persone giuridiche agli effetti civili. « Si tratta di una norma che riguarda principalmente gli enti parrocchiali, nei quali la gestione di un bar o di una scuola potrebbe far perdere senza ragione la qualifica di ente non commerciale ».

Il D.lgs. inoltre stabilisce agevolazioni per le cessioni liberali di beni patrimoniali agli enti non commerciali e per la cessione di beni immobili strumentali degli enti non commerciali, con atto sottoposto a registrazione entro il 30 settembre 1998, il quale non è gravato da im-

poste INVIM, donazioni e successioni, ipotecarie e catastali, ma da una imposta sostitutiva. Se l'ente non commerciale possiede beni immobili strumentali, i relativi redditi concorrono a formare quello complessivo come componenti del reddito di impresa e non sono considerati redditi fondiari e saranno deducibili dal reddito di impresa i costi relativi alla gestione e manutenzione, degli stessi.

Il capitolo primo si chiude con un elenco di *Risoluzioni e circolari ministeriali concernenti le imposte sui redditi degli enti non commerciali*.

Il capitolo secondo, *Gli enti non commerciali e l'IVA*, spiega l'importanza della soggettività tributaria. Infatti l'art. 4 del D.P.R. 26 ottobre 1972/633, istitutivo dell'IVA, dispone che gli enti pubblici e privati diversi dalle società commerciali compresi i consorzi, le associazioni o altre organizzazioni senza personalità giuridica, assumono la veste di soggetti di imposte IVA, se hanno per oggetto esclusivo o principale, l'esercizio di attività commerciali o agricole, ovvero esercitano tali attività in via accessoria con o senza fini di lucro. Viene spiegata tutta la normativa citata prendendo in esame il momento dell'imponibilità IVA sulle operazioni degli enti non commerciali con uno sguardo su quando emettere o meno la fattura; il rapporto che intercorre tra i contributi, « le sponsorizzazioni », le oblazioni e gli atti di liberalità a favore degli enti in esame e l'IVA; la detrazione sugli acquisti; le operazioni esenti da IVA; la problematica relativa a

quegli enti che organizzano spettacoli e ricevono sponsorizzazioni; i registri che vanno tenuti per le operazioni effettuate. Le *risoluzioni e le circolari ministeriali che concernono l'IVA degli enti non commerciali* chiudono il capitolo secondo.

Il capitolo terzo si sofferma sulle *Norme speciali per associazioni sportive, associazioni senza fini di lucro o pro-loco*, partendo dalla legge 398 del 11 dicembre 1991 che ha recato disposizioni tributarie relative alle associazioni sportive dilettantistiche, modificata dall'art. 9-bis DL 30 dicembre 1991/471 aggiunto dalla legge di conversione del 6 febbraio 1992/66, si applica «alle associazioni senza fini di lucro ed alle pro-loco». In base alla suddetta legge, queste, se nel periodo d'imposta precedente non hanno superato il tetto di 128 milioni di proventi a seguito dell'attività commerciale, possono optare per un'applicazione forfetaria dell'IVA, IRPEG, ILOR, a mezzo raccomandata A/R; queste sono altresì esonerate dalla tenuta di scritture contabili ex artt. 14, 15, 16, 18 D.P.R. 600 e dall'emissione di ricevute e scontrini fiscali, oltre che ad altre agevolazioni.

Il capitolo quarto, *I contratti di sponsorizzazione*, approfondisce un tema che si sta evolvendo da pochi anni. Consiste nel problema degli obblighi fiscali in vista di una sponsorizzazione, un contratto cioè per lo più sinallagmatico (è caduto in disuetudine il contratto in cui prevale lo spirito di liberalità, senza che lo sponsor pretenda dallo sponsorizzato un qualsivoglia comporta-

mento), nel quale vi è un ritorno pubblicitario dovuto al comportamento dello sponsorizzato (ad es. apponendo sull'abbigliamento sportivo il marchio dello sponsor, utilizzando tale marchio su striscioni, manifesti, targhe, trofei, ecc.). Di fronte alle imposte dirette, «la corresponsione di somme a titolo di sponsorizzazione, può essere dedotta ex art. 74 T.U.I.R., confermata anche dalla nota ministeriale 2/1016 del 5 novembre 1974 che afferma che «per considerare inerenti alla produzione del reddito le somme corrisposte a società sportive deve riscontrarsi un complesso di obbligazioni contrattuali, in mancanza delle quali tali somme vengono considerate elargite a titolo di liberalità, ovvero con oneri non deducibili dal reddito d'impresa». Se lo sponsorizzato è un ente commerciale, il ritorno pubblicitario che suddetto ente offre allo sponsor, deve essere ricompreso come «attività ausiliare» ex art. 51 T.U.I.R.; se è un ente non commerciale e tale attività pubblicitaria è occasionale (Museo che viene sponsorizzato per una mostra) non si è tenuti ad adempimenti fiscali (mod. 760, libri contabili); altrimenti se è un'attività pubblicitaria non occasionale, rientra ex art. 87 T.U.I.R. lett. c) e dovrà presentare la dichiarazione dei redditi ai fini IRPEG.

Il capitolo quinto prende in considerazione le *Altre imposte indirette: INVIM, bollo, registro, concessioni governative*. Per quanto riguarda l'Imposta sull'Incremento di Valore degli Immobili (INVIM), dal 1993 è entrato in vigore l'ICI - Imposta Co-

munale sugli Immobili. L'imposta si applicava all'atto dell'alienazione a titolo oneroso e dell'acquisto a titolo gratuito anche per causa di morte, del diritto di proprietà o diritto reale di godimento sull'immobile eccetto: immobili acquistati a titolo gratuito o trasferiti a titolo oneroso dallo Stato e enti pubblici; fondi rustici *ex art. 39 D.P.R. 597/73*, trasferiti per causa di morte nell'ambito di una famiglia diretto-coltivatrice; espropriazione di pubblica utilità; trasferimento di azioni, quote di società. L'incremento del valore è dato dalla differenza tra il valore attuale dell'immobile ed il valore, aumentato delle spese che l'immobile aveva alla data dell'acquisto ovvero alla precedente tassazione. Seguono risoluzioni e circolari del Ministero delle finanze sull'INVIM e gli enti non commerciali. L'imposta di bollo è disciplinata dal D.P.R. 26 ottobre 1972/642; ne seguono circolari e risoluzioni ministeriali. L'imposta di registro è disciplinata dal D.P.R. 26 aprile 1986/131, del quale ne viene riportato uno stralcio sulla tariffa d'imposta.

Il breve capitolo sesto, parla del rapporto tra *Gli enti non commerciali ed il codice fiscale*: infatti dal 1978, regolato dal D.P.R. 2 novembre 1976/784, è scattato l'obbligo di usare il numero di codice fiscale. Per i soggetti tenuti alla dichiarazione IVA, il codice fiscale corrisponde generalmente alla partita IVA.

Il capitolo settimo riguarda tutta la *Giurisprudenza* circa: *a)* il concetto di associazione; *b)* associazioni riconosciute e associazioni non riconosciute; *c)* il contratto di associa-

zione e le sue vicende; *d)* gli organi dell'associazione; *e)* le associazioni dipendenti; *f)* partiti e sindacati; *g)* Fondazioni; *h)* Istituzioni pubbliche e fondazioni private; *i)* i comitati; *l)* i presupposti del riconoscimento.

Chiude il volume l'*Appendice Normativa*, ed un esaustivo indice sulle *Risoluzioni e circolari ministeriali concernenti le imposte dei redditi degli enti non commerciali*; concernenti *le imposte sul valore aggiunto*; sull'*INVIM e l'imposta di bollo*.

Alessandro Bucci

Tomás RINCÓN-PÉREZ, *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 468.

Ci troviamo dinanzi ad una raccolta di diversi articoli gran parte dei quali precedentemente pubblicati, accomunati da uno stesso argomento centrale: il matrimonio cristiano, con la sua profonda unità quale realtà naturale elevata alla dignità soprannaturale. L'autore, professore ordinario nella Facoltà di Diritto Canonico dell'Università di Navarra, è un profondo conoscitore dell'argomento, e pertanto l'opera si presenta di grande interesse per i cultori del diritto matrimoniale canonico. Il lavoro, bene strutturato e pensato, supera ampiamente i limiti di certe raccolte: cioè la mancanza di unità e il pericolo di non arrivare a conclusioni chiare sulla te-

matica trattata. Non è il caso di questa che presentiamo.

L'opera si compone di quattro capitoli, ognuno dei quali affronta sotto profili diversi questa realtà così ricca come complessa. Il primo imposta l'argomento sotto il profilo storico, mettendo in evidenza l'importanza che la coscienza del carattere sacramentale del matrimonio acquisisce progressivamente nel pensiero cristiano. Sono tre i lavori che lo compongono: Il primo affronta la rilevanza giuridica della sacramentalità nei secoli IX-XIII, e si tratta della sintesi di un ampio e conosciuto studio dell'A. pubblicato sotto il titolo *El matrimonio, Misterio y Signo, siglos IX-XIII*. Il secondo, intitolato *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, contiene una seria indagine sul principio d'indissolubilità del matrimonio nelle primitive fonti storiche. Si chiude il capitolo con un articolo sulla rilevanza della significazione sacramentale nella formazione storica dei concetti di *consumazione e indissolubilità assoluta*. L'A. viene incontro a certe tendenze diffuse negli anni settanta, sia in ambito teologico che canonico, che pretesero di modificare il senso tradizionale di questi concetti. Mette in rilievo come la dottrina sulla significazione sacramentale del matrimonio (segno dell'unione indissolubile di Cristo e la Chiesa) è stata decisiva nel determinare la portata in ambito giuridico-canonico della consumazione per *actum coniugalem*.

Nel secondo dei capitoli si tratta il complesso tema del rapporto tra fede e sacramento del matrimonio, con le problematiche che racchiude nei diversi livelli. È chiaro che le basi su cui operare a livello giuridico e pastorale sono i dati teologici, e per questo l'A. sottolinea la scarsa utilità di certe proposte a livello giuridico, oppure di alcune pratiche pastorali con le quali si mettono in discussione principi teologici acquisiti e ribaditi dal magistero. Nel primo articolo (*Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*) si prende spunto di diverse proposte avanzate da alcuni settori della dottrina canonistica riguardanti il matrimonio civile tra cattolici. L'A. mette a fuoco ognuna di esse, che vanno dalla abolizione della forma canonica *ad validitatem*, passando per la negazione del principio d'inseparabilità tra *contratto* e sacramento, con l'affermazione della possibilità di un vero matrimonio *naturale*, non sacramentale, tra cattolici, fino all'esigenza della fede personale dei nubenti per contrarre matrimonio sacramentale. Sono proposte — soprattutto quest'ultima — che hanno fatto fortuna in alcuni casi, e hanno dato luogo a certe pratiche nella pastorale prematrimoniale tendenti a negare il matrimonio canonico a coloro che non manifestano un determinato grado di fede. Il merito dell'A. è toccare il fondo della questione, mettendo in evidenza che in queste proposte tante volte non si tiene conto della peculiarità del sacramento del matrimonio (realtà sacra dal momento della creazione *elevata* alla dignità sa-

cramentale, senza cambiare nessuno dei suoi elementi essenziali) nei confronti degli altri, e pertanto il requisito della fede ha una portata diversa: non a livello giuridico di validità, ma a livello di fruttuosità. In altre occasioni, invece, viene fuori una visione superficiale della natura sacramentale del matrimonio, considerandola una qualità in più, separabile della realtà naturale, rimanendo questa inalterata, o persino si confonde la sacramentalità con la forma liturgica o la forma canonica, quando in realtà sono cose ben diverse. Gli altri due lavori approfondiscono alcuni aspetti accennati nel primo: il secondo (*El derecho a contraer matrimonio de los católicos no creyentes*) affronta l'argomento della mancanza di fede in rapporto allo *ius connubii*, diritto fondamentale della persona che non può venir meno nel fedele (battezzato). Nel secondo (*El requisito de la fe personal para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados, según la Exh. Ap. «Familiaris consortio»*) si fa un commento alla questione della mancanza di fede così come viene affrontata da Giovanni Paolo II nella *Familiaris Consortio*. Appare chiaro come il magistero recente ha spezzato una lancia in favore dell'ammissione al matrimonio canonico dei fedeli imperfettamente disposti, ma l'A. sottolinea come sia questa una scelta meditata e fondata nella tradizione.

Il terzo dei capitoli, sotto il titolo *Fe y sacramentalidad en el proceso de preparación para el matrimonio* affronta l'importante tema — soprattutto sotto il profilo pastorale —

della preparazione al matrimonio. Il pastore deve garantire una celebrazione valida e — nella misura del possibile — lecita e fruttuosa, dovendo rispettare lo *ius connubii* dei fedeli, anche di quelli che si dicono non credenti. Questo è il problema affrontato soprattutto nello studio intitolato *Preparación para el matrimonio-sacramento y «Ius Connubii»*. Nel secondo, *Criterios de validez, de licitud y de eficacia sacramental en la preparación inmediata al matrimonio*, inedito fino al momento, si fa un ampio commento alle attuali norme codiciali riguardanti la preparazione al matrimonio.

Il quarto e ultimo dei capitoli che integrano l'opera si occupa dei riflessi in sede giurisprudenziale del dibattito sulla rilevanza giuridica della sacramentalità. In effetti, dall'anno ottantasei in poi sembra che si sia rotta la precedente unanimità circa il principio dell'irrelevanza giuridica della mancanza di fede e dell'impossibilità di respingere la sacramentalità quale capo di simulazione parziale. L'A. nello studio *La exclusión de la sacramentalidad del matrimonio. ¿Son convincentes las razones que inspiran el reciente cambio jurisprudencial?* si propone esaminare la fondatezza o meno di questi cambiamenti. Analizzando le diverse argomentazioni segnala il loro punto debole: concepire la dignità sacramentale quale elemento aggiunto al matrimonio, così da essere considerata in certo senso parte dell'oggetto del consenso matrimoniale. Non va dimenticato che il consenso — anche tra battezzati — è definito dal CIC

83 come «l'atto della volontà con cui l'uomo e la donna, con patto irrevocabile, danno e accettano reciprocamente sé stessi per costituire il matrimonio» (c. 1057 &2); è dunque legittimo includere questo nuovo elemento nell'oggetto dell'atto di volontà? L'A. conclude negativamente e segnala tra l'altro che tale impostazione delle cose metterebbe in dubbia situazione molte unioni matrimoniali. Finalmente, sottolinea come questa linea d'interpretazione non è ancora da considerare *giurisprudenza* consolidata, in modo da vincolare i tribunali ecclesiali inferiori.

Prima di avviarsi alla conclusione, l'A. fa una sintesi nella quale riporta alcune delle considerazioni più interessanti contenute nei capitoli precedenti per proporre in modo estremamente positivo una *rivalutazione della significazione sacramentale del matrimonio*. Questa si deve collocare — secondo l'A. — non più nell'*in fieri*, cioè, nel momento costitutivo, ma deve essere considerata una *dimensione di tutta la realtà matrimoniale*. Questo è uno dei pregi del can. 776 § 2 del CCEO (parallelo al c. 1055 § 2 del CIC 83), che recita così: «Per istituzione di Cristo il matrimonio valido tra battezzati è, per il fatto stesso, un sacramento con il quale i coniugi sono uniti da Dio a immagine dell'unione indefettibile di Cristo con la Chiesa e sono quasi consacrati e irrobustiti dalla grazia sacramentale». Si deve capire il matrimonio quale *segno permanente* dell'unione intima e indissolubile tra Cristo e la Chiesa. La dottrina canonica deve

fare uno sforzo per riportare la sacramentalità al posto che le corrisponde, attribuendo ad essa la rilevanza giuridica che ha d'accordo con la verità teologica e ontologica.

Si mette in evidenza in tutta l'opera l'intenzione da parte dell'A. di recuperare il senso più profondo della sacramentalità del matrimonio, così come viene presentato nelle primitive fonti e nell'attuale magistero pontificio. Il fondamento ultimo della sacramentalità del matrimonio è la Nuova Alleanza, come ricorda l'A. nell'introduzione. L'amore con il quale Cristo ha amato la Chiesa e ha donato Sè stesso per Essa è l'esemplare dell'unione coniugale e fonte della grazia sacramentale. Il fondamento immediato e prossimo della sacramentalità del matrimonio tra due battezzati è appunto il battesimo, mediante il quale l'uomo viene *indistruttibilmente* inserito nella Nuova Alleanza.

L'unione nuziale dell'uomo e della donna battezzati non può non essere ontologicamente inserita in questo nuovo ordine, e per ciò essere sacramentale. La volontà umana ha la capacità di rifiutare *questo matrimonio di valore sacramentale*, oppure può negarsi a ricevere i frutti di questo dono divino (la grazia) senza respingere il matrimonio, ma non può cancellare la sua dimensione sacramentale perché costituisce una condizione ontologica della persona (la condizione storica e ontologica di uomo redento, la cui unione matrimoniale è per ciò inserita nel mistero della redenzione). Per questo motivo non è

pensabile un *matrimonio naturale* tra battezzati: tra questi, o c'è matrimonio con valore sacramentale, o non esiste matrimonio.

Per capire fino in fondo cosa significa l'elevazione del matrimonio alla dignità di sacramento della Nuova Legge bisogna ricollegarsi ai rapporti natura-grazia, ordine naturale-ordine soprannaturale, ordine della creazione-ordine della redenzione, fino al punto che chi non riesce ad impostare correttamente questi rapporti, non potrà cogliere tutta la ricchezza del matrimonio cristiano. Così come la grazia non distrugge la natura — la realtà creata — ma la perfeziona rispettandone la sua costituzione intrinseca, si deve affermare che il matrimonio sacramentale è lo stesso matrimonio naturale, ma arricchito, assunto per volontà di Cristo nell'ordine della grazia, e non per questo sostanzialmente trasformato. Il matrimonio mantiene la stessa struttura e le stesse proprietà essenziali nella condizione sacramentale, ma queste acquisiscono una dimensione ed un significato nuovi. La sacramentalità arricchisce tutta la realtà matrimoniale, sia nel momento costitutivo (matrimonio *in fieri*) che nella sua condizione di vincolo indissolubile (matrimonio *in facto esse*), ma non aggiunge un contenuto matrimoniale nuovo. La dimensione sacramentale non è una semplice aggiunta alla realtà naturale, ma una assunzione della stessa realtà ad un significato più elevato, pur rispettando la sua struttura ed i suoi elementi costitutivi. Il matrimonio cri-

stiano non è dunque un matrimonio sostanzialmente diverso da quello naturale. La rilevanza giuridica degli aspetti sacramentali del matrimonio va valutata sempre d'accordo con questa dottrina teologica, sostenuta per secoli dal magistero.

La canonistica di questo secolo, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, nel prendere atto del processo di secolarizzazione della società, verificatosi anche in paesi di lunga tradizione cattolica, ha affrontato con coraggio il grave problema pastorale dei cosiddetti *battezzati non credenti*. Ma è vero che non sempre è riuscita ad arrivare a formulare proposte confacenti con la verità sostanziale del matrimonio sacramentale. I punti nodali del dibattito teologico-canonico possono riassumersi in questi due: la messa in discussione del cosiddetto principio d'inseparabilità tra contratto e sacramento, e la rilevanza giuridica della fede e della volontà rivolta sul sacramento quali requisiti per riceverlo. Nel Sinodo dei Vescovi dell'anno 80 vengono messe alla prova tutte queste proposte, e ricevono una chiara risposta magisteriale nell'Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio* di Giovanni Paolo II.

Questo testo del Prof. Rincón, in continuità con la tradizione anteriore, offre nuove luci per dare risposte ai nuovi problemi pastorali.

L'Autore, nei diversi studi, affronta i principali di questi problemi e cerca di dare una risposta d'accordo con la dottrina tradizionale ribadita nella *Familiaris Consortio*, dimostrandone la perenne

validità quale riflesso della verità, e quindi la sua capacità di dare risposta ai problemi pastorali di ogni epoca. Il Prof. Rincón mette in chiaro — sia alla luce della storia che della teologia e del diritto — la realtà più profonda presente nel matrimonio tra battezzati: questo non è un'immagine vuota del mistero di Cristo; rimanendo nella sua struttura interna la stessa realtà *del principio*, acquisisce una nuova dimensione che ha senza dubbio rilevanza teologica e giuridica.

Come è abituale nel prof. Rincón l'opera coniuga con grande maestria la chiarezza dell'esposizione con la profondità delle argomentazioni. Siamo convinti che questa pubblicazione — giunta in un momento certamente di svolta e di ripensamento per quanto riguarda la rilevanza giuridica degli aspetti sacramentali del matrimonio — sarà molto utile per ulteriori riflessioni sul tema.

Montserrat Gas

Zbigniew SUCHECKI, *La Massoneria*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 244.

Uno dei canoni del libro VI del Codice, concernente le «Sanzioni nella Chiesa» che ha sollevato anche nell'opinione pubblica maggior dibattito con reazioni spesso contrastanti, è senz'altro il c. 1374 (e il corrispondente c. 1448 § 2 CCEO), dedicato alle «associazioni che complotano contro la Chiesa» giacché,

a differenza del precedente c. 2335 CIC 17, non riporta alcuna menzione esplicita della Massoneria.

Significa questa esclusione proporre in termini nuovi il rapporto tra Chiesa cattolica e Massoneria, aprendo spiragli fino ad ora chiusi nei confronti della possibilità per un fedele cattolico di professare coerentemente la sua fede appartenendo allo stesso tempo ad una Loggia massonica?

La risposta che l'A. dà nel libro, ripercorrendo le tappe più significative delle direttive e degli orientamenti del Magistero della Chiesa al riguardo, non potrebbe essere più chiara: l'incompatibilità tra fede cattolica e credo massonico era e rimane tassativa, e affonda le sue radici proprio nell'identità stessa della Massoneria che muove da concezioni pressoché opposte a quelle del credente, pur pervenendo a volte a conclusioni solo apparentemente simili in tema di valori umani ed etici. E questo prescindendo anche dall'abbandono del carattere marcatamente anticattolico che ha caratterizzato la storia di determinate «obbedienze massoniche».

L'A. circoscrive la sua ricerca al solo ambito delle disposizioni ecclesiastiche, rimandando ad un'ampia bibliografia al termine del volume le altre questioni relative al sorgere e allo sviluppo della Massoneria, solo accennate nel corso dell'opera.

Lo studio segue un ordine cronologico con un'attenzione particolare al dialogo tra Chiesa cattolica e Massoneria instauratosi negli anni immediatamente posteriori al Con-

cilio Vaticano II e protrattosi per circa un decennio fino alla dichiarazione della Conferenza episcopale tedesca del 1980 che ha dovuto riconoscere, ancora una volta, l'impossibilità di una conciliazione tra le posizioni di fondo della Massoneria e le basi stesse della Rivelazione cristiana.

L'A. ha voluto predisporre uno strumento informativo che si rivela utile proprio nella sua sinteticità, dal momento che, come avverte all'inizio del primo capitolo «negli ultimi secoli la Massoneria, fosse essa regolare, legittima, irregolare o "deviata", senza distinzioni, è stata condannata da diversi Papi in circa seicento documenti. La questione comunque è quanto mai attuale perché molti cattolici appartengono alla Libera Muratoria» (p. 15).

Non vi è dubbio che questa situazione sia dovuta in larga misura ad una vera disinformazione sia sulla reale identità ideologica della Massoneria, sia sulle esigenze intrinseche della fede nella rivelazione di Gesù Cristo.

In questo senso, sebbene possano apparire eccessivamente apodittiche nella loro stringatezza, risultano efficaci le conclusioni in corsivo che l'A. pone al termine di ogni paragrafo della parte dedicata alla «Dichiarazione della Conferenza episcopale tedesca circa l'appartenenza di Cattolici alla Massoneria» (pp. 49-56), laddove vengono esaminati i punti chiave che escludono la possibilità della contemporanea appartenenza alla Chiesa cattolica ed alla Libera Muratoria.

Peraltro l'A. non tace sulle voci di dissenso levatesi contro questa esclusione anche a motivo di una «strumentale» interpretazione di una lettera riservata della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (18 luglio 1974) in cui venivano operati dei distinguo relativi però soltanto alla questione delle pene canoniche in cui andavano incontro i cattolici appartenenti alla Massoneria.

Il volume è corredato da due ampie appendici. La prima contiene i principali documenti della Santa Sede e delle Conferenze episcopali italiana e tedesca sulla Massoneria dal 1949 fino alla dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede del 26 novembre 1983 che, pubblicata posteriormente all'entrata in vigore del Codice latino, ribadisce l'esclusione dall'Eucaristia per quei fedeli cattolici che appartengono alle associazioni massoniche, confermando inoltre l'incompetenza delle autorità ecclesiastiche locali «di pronunciarsi sulla natura delle associazioni massoniche con un giudizio che implichi deroga a quanto sopra stabilito».

La seconda appendice riguarda invece specificamente la riforma del c. 2335 CIC 17 nel dibattito avvenuto durante la Plenaria del 1981.

Infine, come già detto, il libro si conclude con un'ampia bibliografia sulla materia che risulta certamente gradita per coloro che volessero approfondire tematiche più specifiche.

Davide Cito

Documenti

Pagina bianca

ATTI DELLA SANTA SEDE

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, **Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali**, 21 giugno 1999 (AAS 91 [1999], p. 996-999) (*).

Eminenza, Eccellenza,

La Congregazione per i Vescovi e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli sono state sollecitate da diverse Conferenze Episcopali dei loro rispettivi territori a fornire elementi utili alla revisione dei loro Statuti, richiesta dal Motu Proprio «Apostolos Suos» (A.S.) del 21 maggio 1998, sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze Episcopali, (cfr. art. 4, norme complementari).

Dette Congregazioni, dopo uno studio approfondito — con la collaborazione della Segreteria di Stato, delle Congregazioni per la Dottrina della Fede e per le Chiese Orientali ed il Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi —, in spirito di fraterno servizio, offrono a tal fine le seguenti indicazioni.

Esse riguardano soprattutto l'oggetto e la procedura per l'approvazione delle dichiarazioni dottrinali aventi valore di magistero autentico, ma si riferiscono anche ad altre questioni circa la composizione delle Conferenze Episcopali ed il loro funzionamento.

1. Circa le dichiarazioni dottrinali delle Conferenze Episcopali, possono essere sottoposte a votazione quelle dichiarazioni nelle quali i Vescovi, riuniti in Conferenza, ritengono di «affrontare nuove questioni e far sì che il messaggio di Cristo illumini e guidi le coscienze degli uomini per dare soluzioni ai nuovi problemi che sorgono con i mutamenti sociali» (A.S., 22). Tali dichiarazioni, se debitamente approvate, costituiscono «Magistero autentico».

I Vescovi, nell'esercizio del loro ministero congiunto, considerando che la dottrina della Chiesa è un bene di tutto il popolo di Dio e vincolo della sua comunione, «curano soprattutto di seguire il Magistero della Chiesa universale e di farlo opportunamente giungere al popolo loro af-

(*) Vedi nota di J.I. ARRIETA, *La revisione degli statuti delle conferenze episcopali*, alla fine del documento. Vedi anche in questo fascicolo, A. BETTETINI, *Collegialità, unanimità e «potestas»*. Contributo per uno studio sulle Conferenze episcopali alla luce del m.p. «Apostolos Suos»; e, nel fascicolo precedente, J.I. ARRIETA, *Le conferenze episcopali nel motu proprio Apostolos Suos*.

fidato» (A.S., 21). Alla luce, quindi, del Motu Proprio «Ad tuendam Fidem» (18 maggio 1998, nn. 2-3), possono essere ribadite, ma non essere sottoposte a votazione né le dichiarazioni dottrinali o parti di esse che riguardano «tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio scritta o trasmessa e che la Chiesa, sia con giudizio solenne sia con magistero ordinario ed universale, propone a credere come divinamente rivelato»; né «le verità circa la dottrina che riguarda la fede ed i costumi, proposte dalla Chiesa in modo definitivo»; né «gli insegnamenti che il Romano Pontefice o il Collegio Episcopale propongono quando esercitano il loro Magistero autentico, sebbene non intendano proclamarli con atto definitivo».

2. Atteso che la natura delle dichiarazioni dottrinali delle Conferenze Episcopali è essenzialmente diversa dai decreti generali delle stesse Conferenze, dal punto di vista redazionale è bene che alle dichiarazioni dottrinali sia riservato un apposito articolo degli Statuti ed ai decreti generali un altro, anche perché la procedura per l'approvazione dei decreti generali (cfr. C.I.C. can. 455 § 2) è diversa da quella per l'approvazione delle dichiarazioni dottrinali.

3. Riguardo a quest'ultima, a norma di A.S., 22, si propone la seguente formulazione che potrà essere inserita dalle singole Conferenze Episcopali nei propri Statuti: «*Le dichiarazioni dottrinali della Conferenza, perché possano costituire un magistero autentico ed essere pubblicate a nome della Conferenza stessa, devono essere approvate in Assemblea Plenaria o con il voto unanime dei membri Vescovi o con la maggioranza di almeno due terzi dei Vescovi aventi voto deliberativo; in quest'ultimo caso, però, alla promulgazione deve precedere la "recognitio" della Santa Sede*».

4. La competenza a concedere la «recognitio» della Santa Sede alle dichiarazioni dottrinali della Conferenza Episcopale è rispettivamente della Congregazione per i Vescovi e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli a seconda dell'ambito territoriale delle medesime.

Pertanto, i testi delle dichiarazioni autentiche dovranno essere inviati ai menzionati Dicasteri i quali provvederanno a concedere la «recognitio», dopo aver consultato la Congregazione per la Dottrina della Fede e il Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi. Nel caso di Conferenze Episcopali i cui Statuti prevedono la presenza come membri con voto deliberativo di Vescovi orientali, il Dicastero competente a rilasciare la «recognitio» sentirà il parere anche della Congregazione per le Chiese Orientali.

5. La disciplina universale vigente e la normativa specifica per le dichiarazioni dottrinali (A.S., 22), non prevedono che gli atti magisteriali e gli atti legislativi possano essere posti da più Conferenze con una loro azione congiunta o dalle riunioni internazionali di esse. Quindi l'atto magisteriale, per essere considerato autentico, sia posto dalle sin-

gole Conferenze Episcopali. Nell'eventualità che si ritenesse necessaria un'azione «*in solidum*» di più Conferenze, essa dovrebbe essere autorizzata dalla Santa Sede, che nei singoli casi indicherà le necessarie norme da osservare.

6. Data la natura propria della Conferenza Episcopale, un membro della medesima non potrebbe delegare ad altri le sue funzioni (cfr. A.S., 17). Tuttavia, considerato che diverse Conferenze sono formate da un numero ristretto di membri, negli Statuti si può prevedere, come eccezione a tale disposizione, la delegabilità a favore di un Vescovo membro della Conferenza, oppure del Vicario Generale della diocesi, ma solo perché riporti il pensiero del delegante. Cioè, il delegato non ha diritto a votare a nome del delegante sia quando si tratta di norme vincolanti a carattere legislativo sia nel caso di dichiarazioni dottrinali.

7. Quando il Presidente e il Vice-Presidente della Conferenza Episcopale, che sono scelti tra i Vescovi diocesani (A.S., 17), cessano dall'ufficio di Vescovo diocesano, decadono anche da Presidente e da Vice-Presidente della Conferenza Episcopale dal giorno della pubblicazione dell'accettazione di tale rinuncia da parte del Romano Pontefice.

8. Il Motu Proprio A.S., al n. 18, invita ad evitare la burocratizzazione degli uffici della Conferenza. A questo proposito si raccomanda di non riprodurre a livello di Conferenze l'organizzazione prevista dalla legislazione universale per le Curie e gli Organismi diocesani, dove tutti i membri del popolo di Dio, tenuto conto della propria condizione ecclesiale, possono e devono cooperare al compimento della missione della Chiesa.

9. Le Commissioni permanenti della Conferenza Episcopale o quelle costituite «*ad hoc*» (A.S., 18) e denominate «*episcopali*», siano formate da membri Vescovi o da coloro che ad essi sono equiparati dal diritto (cfr. C.I.C. can. 381 § 2). Qualora il numero dei Vescovi che formano la Conferenza fosse insufficiente per costituire tali commissioni, si possono prevedere altri organismi (Consulte, Consigli...) presieduti da un Vescovo e formati da presbiteri, consacrati e laici; tali organismi non potranno essere chiamati «*episcopali*».

10. Si auspica che vengano ridotti i documenti emanati dalle Commissioni episcopali sia per evitarne l'eccessiva proliferazione sia per la difficoltà, riscontrata da molte parti, di stabilirne il grado di autorevolezza.

11. Sarebbe bene che, come indicato dal numero 17 del Motu Proprio e dalle Norme «*In vita ecclesiae de episcopis ab officio cessantibus*» emanate il 31 ottobre 1988 dalla Congregazione per i Vescovi, le Conferenze valorizzino la presenza dei Vescovi emeriti, riconoscendo loro il voto consultivo in seno all'Assemblea episcopale, facendoli partecipare a talune Commissioni di studio, tenendo conto soprattutto della loro esperienza pastorale e della loro competenza.

12. Coloro che non sono membri della Conferenza Episcopale potranno, in via eccezionale ed in casi particolari, intervenire ad alcune sedute dell'Assemblea Plenaria della Conferenza o delle sue Commissioni soltanto con un voto consultivo (cfr. Interpretazione autentica della «Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis», del 1970 - AAS, 62, 1970, pag. 793).

In conclusione, vorrei auspicare che al più presto codesta Conferenza Episcopale vorrà rivedere i propri Statuti, accogliendo le indicazioni e i suggerimenti presentati qui sopra, per un più proficuo svolgimento delle sue attività.

Formulo, pertanto, a Lei e all'Assemblea dei Vescovi i migliori auguri per un fecondo lavoro a servizio delle Chiese particolari e mi confermo, con sentimenti di fraterno ossequio

di Vostra Eminenza - Eccellenza
dev.mo nel Signore

Lucas Card. Moreira Neves
Prefetto

La revisione degli statuti delle conferenze episcopali

L'art. 4 delle «Norme complementari sulle conferenze dei vescovi» del *motu proprio Apostolos Suos*, del 21 maggio 1998, AAS 90 (1998) 658, ha stabilito che «le conferenze episcopali devono rivedere i loro statuti perché siano coerenti con i chiarimenti e le norme del presente documento oltreché con il codice di diritto canonico, ed inviarli successivamente alla Sede Apostolica per la revisione (*recognitio*), a norma del can. 451 del CIC». La lettera circolare della Congr. per i Vescovi (a nome anche della Congr. per l'Evangelizzazione dei Popoli) ai presidenti delle conferenze episcopali riportata nelle pagine precedenti intende fornire alcuni concreti criteri per facilitare la revisione degli statuti, con particolare attenzione al modo di prevedere in essi una regolamentazione concernente gli eventuali interventi delle conferenze in materia dottrinale.

Avendo avuto l'opportunità di occuparci recentemente di questi argomenti — vedi al riguardo *Organismi episcopali a livello continentale, nazionale, regionale, provinciale*, in «Ius Ecclesiae», 10, 1998, pp. 531-557; *Le conferenze episcopali nel «motu proprio Apostolos Suos»*, in «Ius Ecclesiae», 11, 1999, pp. 161-191; oltre allo studio di Andrea Bettetini contenuto nel presente fascicolo —, queste brevi note hanno soltanto lo scopo di accompagnare il nuovo documento vaticano con qualche considerazione puntuale riguardo ai numeri successivi della lettera circolare, con riferimento anche alla relativa regolamentazione stabilita nei nuovi Statuti della Conferenza Episcopale Italia — la prima confe-

renza ad avere predisposto il rinnovo delle norme statutarie, e ad ottenere anche la relativa «recognitio» (cfr. Statuti CEI del 19 ottobre 1998, in «Notiziario CEI», 1998, 273-301) —, e del Regolamento della Conferenza approvato in seguito nell'Assemblea Generale (cfr. Regolamento CEI del 22 luglio 1999, in «Notiziario CEI», 1999, 155-184).

Va detto in linea preliminare che una tale revisione degli statuti delle conferenze episcopali appariva da tempo necessaria, sia per renderli più omogenei gli uni agli altri, sia per garantire la loro coerenza con l'insieme dell'ordinamento canonico, nonché con gli sviluppi dottrinali avuti in materia lungo gli ultimi tre decenni. Infatti, se si pensa che gli statuti delle 109 conferenze episcopali riportate dall'edizione del 1999 dell'*Annuario Pontificio* (p. 1164) sono stati approvati in diversi momenti nell'arco di un periodo relativamente lungo di tempo, nel quale è progredito in modo significativo l'approfondimento dottrinale circa il posto riservato all'istituto nella costituzione della Chiesa, si potrà capire la varietà di criteri presenti nella loro redazione e successiva «recognitio» da parte della Santa Sede. Molti di questi statuti sono stati approvati definitivamente quando il codice di diritto canonico era ancora in periodo di revisione, anni prima della preparazione dello «schema Codicis Iuris Canonici» del 1980, che significò il primo ridimensionamento del ruolo delle conferenze nei confronti delle Chiese particolari, il che comportava necessariamente una prospettiva differente nella concezione dell'istituto stesso. Basti citare il caso delle «regioni ecclesiastiche» previste in alcuni degli statuti delle conferenze, in cui si riflettono gli schemi del Libro II «De populo Dei», che successivamente non sono stati accolti nel codice di diritto canonico. Adesso, invece, una volta che gli episcopati nazionali di tutto il mondo sono giunti ad organizzare le proprie conferenze nazionali di vescovi, sembra arrivato il momento di dare, come dico, a questa organizzazione ormai consolidata uno statuto della necessaria chiarezza e omogeneità.

1. Il primo numero della lettera circolare contiene una precisazione — ovvia, d'altronde — riguardo ai contenuti di tipo dottrinale che possono essere sottoposti alla considerazione dei vescovi appartenenti alla conferenza, indicando di conseguenza quali siano i limiti delle materie che possono essere messe a votazione. Come già indicato dal *motu proprio Apostolos Suos*, possono essere sottoposte a votazione in sede di conferenza episcopale le «nuove questioni» di carattere dottrinale che rientrano nelle condizioni descritte dal *motu proprio*; invece, non possono essere oggetto di votazione i contenuti magisteriali universali: da parte della conferenza episcopale, queste materie di magistero universale devono essere oggetto di adesione; non sono questioni suscettibili di essere riesaminate dall'episcopato di una nazione, e quindi la conferenza non ha titolo per «sindacarle» attraverso votazione. La precisazione della Congr. per i Vescovi è volta a tutti i membri della conferenza, ma riguarda in primo luogo la funzione specifica — di comu-

nione gerarchica oltre che di prudenza — di chi avendo compiti di presidenza o direzione della formazione degli atti, assume personalmente la responsabilità di chiamare o meno l'assemblea al voto.

2. La lettera postula che nella revisione degli statuti delle conferenze episcopali venga dedicato alla capacità di fare dichiarazioni dottrinali un articolo specifico, distinto da quello relativo ai decreti generali di cui al can. 455 CIC. Si vuole così tenere ben distinti due ambiti di competenza di natura diversa — magisteriale l'una e di esercizio della potestà esecutiva di governo l'altra —, che rispondono a due logiche teologico-canoniche non in tutto coincidenti e che, eventualmente, sono messe in atto attraverso procedure e criteri di maggioranza differenti: in materie dottrinali le votazioni sono circoscritte ai membri vescovi della conferenza, con esclusione dei membri non vescovi anche se compresi nel can. 454 § 1 CIC.

3. Questo testo è sostanzialmente quello dell'art. 17 dei nuovi Statuti della Conferenza Episcopale: «Le dichiarazioni dottrinali della Conferenza, perché possano costituire un magistero autentico ed essere pubblicate a suo nome nel "Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana", devono essere approvate dall'Assemblea Generale in riunione plenaria e con il voto unanime dei membri vescovi o con la maggioranza di almeno due terzi dei vescovi aventi voto deliberativo; in quest'ultimo caso, però, alla promulgazione deve precedere la *recognitio* della Santa Sede». Da parte sua, il nuovo Regolamento della CEI precisa che le dichiarazioni dottrinali sono escluse dalla consultazione per corrispondenza (art. 52), e aggiunge che in assemblea plenaria, le votazioni concernenti dichiarazioni dottrinali vanno fatte per iscritto (o con altri mezzi equivalenti), avendosi prima provveduto a un idoneo preavviso circa i tempi di svolgimento (art. 28): la votazione finale, così come la votazione degli emendamenti, è espressa mediante indicazione di *placet* o *non placet* (art. 29).

4. Il testo compie la funzione di individuare l'organo competente, all'interno della Curia romana, a rilasciare la «recognitio» alle delibere di contenuto magisteriale, e non fa che seguire la linea gerarchica stabilita dagli artt. 75, 82 e 89 della cost. ap. *Pastor Bonus* del 28 giugno 1988 (AAS 80 (1988) 841-930). In tale senso, si tratta soprattutto di una previsione la cui rilevanza giuridica va situata primariamente nell'ambito della Curia romana, e rappresenta secondariamente un elemento di chiarezza per l'intera organizzazione. Com'è ovvio, in questi casi è necessario l'intervento *ratione materiae* della Congr. per la Dottrina della Fede (oltre che del Pont. Cons. per l'Interpretazione dei testi legislativi), senza che per ciò venga alterata la linea gerarchica stabilita. L'intervento consultivo della Congr. per le Chiese Orientali fa vedere, inoltre, una prassi prudenziale che, nel caso delle conferenze interessate, possiede un valore generale, non solamente concernente le dichiarazioni dottrinali.

5. Viene qui ribadito, e ulteriormente precisato, il criterio generale segnalato dal can. 459 § 2 CIC che richiede l'intervento espresso della Santa Sede prima di qualunque attuazione collettiva di varie conferenze. La capacità di emettere dichiarazioni dottrinali costitutive di « magistero autentico », di cui al can. 753 CIC, è stata riconosciuta alle conferenze episcopali nazionali (e a quelle analoghe costituite dalla Santa Sede per un territorio maggiore o minore a quello nazionale, sulla base del can. 448 § 2 CIC) segnalate dal n. 16 del *motu proprio Apostolos Suos*, non però alle « Unioni di conferenze episcopali » (che hanno una composizione e uno scopo diverso alle conferenze nazionali), né alle attuazioni comuni di più conferenze nazionali: in questi casi è sempre di applicazione il can. 459 CIC.

6. L'indelegabilità del voto, a meno che gli statuti non dispongano diversamente, rappresenta un principio generale stabilito dal can. 167 § 1 CIC per le elezioni canoniche, che, analogamente, risulta di applicazione all'attività degli organi collegiali. In questo numero della lettera la congregazione viene incontro soprattutto al problema posto dalle conferenze integrate da pochi membri, dove si rende necessario evitare che le eventuali assenze possano determinare una valutazione insufficiente del sentire dei vescovi. È chiaro, tuttavia, che questi delegati — non sembra tassativo che la scelta debba sempre ricadere su un altro vescovo o sul vicario generale — non possiedono nelle adunanze voto deliberativo, così come non sono presi in considerazione agli effetti di arrivare al necessario « quorum » costitutivo dell'organismo.

7. Questo numero è una conseguenza stretta della Risposta autentica al can. 452 CIC del Pont. Cons. per l'Interpretazione dei testi legislativi, del 23 maggio 1988, AAS 81 (1989) 388 che pose il divieto ad eleggere i vescovi ausiliari ai ruoli di presidenza. Essendo temporanee le cariche direttive della conferenza, mentre la cessazione dei vescovi diocesani è, di regola, sottoposta al limite di età stabilito dal can. 401 § 1 CIC, risulta ovvio che la presente indicazione dovrà essere tenuta in particolare conto al momento dell'assemblea elettiva della conferenza episcopale. La previsione, tuttavia, non riguarda unicamente la cessazione per raggiunto limite di età (cfr. cann. 184 § 1; 416 CIC), ma qualunque altra forma di perdita della condizione di vescovo diocesano (cann. 476; 381 § 2 CIC).

8. Il testo fa rilevare che la conferenza episcopale e la diocesi possiedono obiettivi pastorali differenti, e quindi l'organizzazione dei relativi uffici dev'essere volta primariamente all'adeguato adempimento dei rispettivi compiti. Oltre che a diminuire la burocratizzazione degli uffici, la presente raccomandazione può anche giovare di fatto all'autonomia delle Chiese locali, in quanto allontana il rischio di una qualunque gerarchizzazione materiale dei settori.

9. Anche questa previsione sembra avere l'obiettivo della chiarezza in ciò che riguarda l'autorità ecclesiale di cui è portatore ogni organismo della conferenza.

10. La preghiera di riduzione del numero dei documenti è un criterio di attività che riguarda la direzione dei lavori della conferenza, e difficilmente può trovare accoglienza nella stesura degli statuti stessi. Tuttavia, si tratta di un problema concernente l'intera organizzazione del governo ecclesiastico, accresciuto da quando è venuto attuandosi nella Chiesa un forte processo di decentramento e simultaneamente un progressivo sviluppo dell'organizzazione di promozione pastorale, con una metodologia specifica.

11. È chiaro che questa previsione, anche se molto opportuna, non ha il carattere tassativo di un comando. L'art 14 § 1 dei nuovi Statuti della CEI prevede che i vescovi emeriti possano intervenire con voto consultivo nelle sedute dell'Assemblea Generale e, in tale senso, l'art. 8 del nuovo Regolamento CEI prevede che il presidente comunichi loro la data di svolgimento delle sessioni dell'Assemblea Generale con il relativo ordine del giorno. Inoltre, l'art. 29 § 1 indica come possibilità che tali vescovi formino parte delle consulte nazionali create dai vari uffici o servizi in cui si articola la segreteria generale della conferenza.

12. Si tratta di una previsione generale presente nell'ordinamento canonico; il fatto di ribadirla in chiusura al documento sembra avere soprattutto una funzione pedagogica e di opportunità, mentre viene indicato l'adeguato modo di far sentire in seno alle conferenze la voce di chi non ne è membro. Oltre a quanto è stato detto nel n. 11 a proposito dei vescovi emeriti, l'art. 29 § 2 del Regolamento CEI prevede che possano far parte delle consulte nazionali create in seno alla segreteria generale della conferenza «presbiteri, diaconi, membri di istituti di vita consacrata e di società di vita apostolica, laici, aventi compiti di studio e di promozione nei rispettivi settori pastorali».

Juan Ignacio Arrieta

PONTIFICIO CONSIGLIO DELL'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, **Risposta sui canoni 1367 CIC e 1442 CCEO, e Dichiarazione Tutela della Santissima Eucaristia**, 3-9 luglio 1999 (AAS, 91 [1999], p. 918, e *L'Osservatore Romano*, 9 luglio 1999, p. 1).

Patres Pontificii Consilii de Legum Textibus Interpretandis, in plenario coetu diei 4 Iunii 1999, dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. Utrum in can. 1367 CIC et 1442 CCEO verbum «abicere» intellegatur tantum ut actus proiciendi necne.

R. *Negative et ad mentem.*

Mens est quamlibet actionem Sacras Species voluntarie et graviter despicientem censendam esse inclusam in verbo «abicere».

Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia diei 3 Iulii 1999 infrascripto Praesidi impertita, de supradicta decisione certior factus, eam confirmavit et promulgari iussit.

+ Iulianus Herranz
 Archiepiscopus titularis Vertarensis
 Praeses
 + Bruno Bertagna
 Archiepiscopus titularis Drivastensis
 a Secretis

TUTELA DELLA SANTISSIMA EUCHARISTIA

In merito all'interpretazione autentica circa i canoni 1367 del C.I.C. e 1442 del C.C.E.O., che si pubblica oggi su «L'Osservatore Romano», si fa presente che:

1. Con una espressione tanto lapidaria come ricca e pregnante il Concilio Vaticano II ha affermato: «*In Sanctissima Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur*» (Decreto «*Presbyterorum Ordinis*», n. 5). E il Codice di Diritto Canonico, sintetizzando l'abbondante insegnamento conciliare in merito e il perenne ammaestramento della Chiesa, sancisce: «Augustissimo Sacramento è la Santissima Eucaristia nella quale lo stesso Cristo Signore è presente, viene offerto ed è assunto, e mediante la quale continuamente vive e cresce la Chiesa» (Can. 897); pertanto «i fedeli abbiano in sommo onore la Santissima Eucaristia (...) ricevendo con frequenza e massima devozione questo sacramento e venerandolo con somma adorazione» (can. 898).

Si comprende perciò la cura e l'impegno dei Pastori della Chiesa perché questo inestimabile Dono sia profondamente e religiosamente amato, tutelato e circondato di quel culto che esprima nel miglior modo possibile alla limitatezza umana la fede nella reale Presenza di Cristo corpo, sangue, anima e divinità sotto le Specie eucaristiche, anche dopo la celebrazione del Santo Sacrificio.

2. Come i credenti sono sollecitati ad esprimere tale fede con gesti, preghiere e oggetti nobilmente decorosi, così è raccomandato che qualsiasi sciattezza o trascuratezza, segno di diminuita consapevolezza della divina Presenza eucaristica, sia bandita accuratamente dal comportamento dei sacri ministri e dei fedeli. Anzi, appare necessario che nella nostra epoca, caratterizzata dalla fretta anche nel rapporto personale con Dio, la catechesi riconduca il popolo cristiano al completo culto eucaristico, che non si riduce alla partecipazione alla Santa Messa comunicando con le dovute disposizioni, ma comprende anche la frequente adorazione personale e comunitaria del Santissimo Sacramento, e la cura amorosa perché il tabernacolo in cui si conserva l'Eucaristia sia collocato in un altare o luogo della chiesa ben visibile, davvero nobile e de-

bitamente ornato, in modo da costituire il centro di attrazione d'ogni cuore innamorato di Cristo.

3. In contrapposizione a così profonda venerazione verso il Pane vivo disceso dal cielo possono capitare, e qualche volta sono capitati e capitano, non solo deplorabili abusi disciplinari, ma perfino atti di disprezzo e di profanazione da parte di persone che, quasi diabolicamente ispirate, presumono di combattere in tal modo quanto di più sacro la Chiesa e il popolo fedele custodiscono, adorano, amano.

Allo scopo di dissuadere chi da siffatti sentimenti si lasciasse fuorviare, la Chiesa, insieme con l'esortazione ai credenti perché evitino ogni forma di deprecabile noncuranza e trascuratezza, contempla anche il caso spiacevolissimo di atti che deliberatamente siano compiuti in odio e ad oltraggio del Santissimo Sacramento. Questi gesti costituiscono senza dubbio a ragione della materia gravissima colpa morale di sacrilegio. Ricorda, infatti, il Catechismo della Chiesa Cattolica che il sacrilegio «è un peccato grave soprattutto quando commesso contro l'Eucaristia, poiché in questo sacramento ci è reso presente sostanzialmente il Corpo stesso di Cristo» (n. 2120).

4. Anzi, in determinati casi questi sacrilegi costituiscono veri e propri *delitti*, secondo i canoni della legislazione ecclesiastica, sia latina che orientale, ai quali pertanto è annessa una pena. È quanto stabilisce il can. 1367 del Codice di Diritto Canonico, cui corrisponde, con i mutamenti propri di quella legislazione, il can. 1442 del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali.

Il testo del can. 1367 è il seguente: «*Qui species consecratas abicit aut in sacrilegum finem abducit vel retinet, in excommunicationem latae sententiae Sedi Apostolicae reservatam incurrit; clericus praeterea alia poena, non exclusa dimissione e statu clericali, puniri potest*».

5. Attese le varie traduzioni che sono state eseguite del Codice di Diritto Canonico, con le conseguenti sfumature diverse che le parole proprie di ciascun idioma presentano, a questo Pontificio Consiglio è stato posto il dubbio se la parola «*abicit*» debba intendersi unicamente nel senso proprio ma riduttivo di «gettar via» le Specie Eucaristiche, o nel senso troppo generico di «profanare». Ferme restando, quindi, le due fattispecie di delitto consistenti nell'asportazione (*abducit*) e nella conservazione (*retinet*) delle sacre Specie in ambedue i casi «a scopo sacrilego», è stata chiesta un'interpretazione autentica della prima fattispecie, espressa con il verbo *abicit*. Questo Pontificio Consiglio, dopo attento studio, ha dato la seguente interpretazione autentica, confermata dal Santo Padre che ne ha ordinato la promulgazione (cfr. CIC, can. 16, § 2; CCEO, can. 1498, § 2).

Il verbo *abicit* va inteso non solo nel senso stretto di *gettar via* e nemmeno genericamente nel senso di profanare, ma nel significato più ampio di *disprezzare, spregiare, umiliare*. Pertanto commette grave delitto di sacrilegio contro il Corpo e il Sangue di Cristo chi asporta e/o

conserva le sacre Specie con fine sacrilego (osceno, superstizioso, empio) e chi, anche senza sottrarle dal tabernacolo, dall'ostensorio o dall'altare, ne fa oggetto di un qualsiasi atto esterno, volontario e grave di disprezzo. A colui che si fa colpevole di questo delitto è comminata, nella Chiesa latina, la pena della scomunica *latae sententiae* (cioè automatica) la cui assoluzione è riservata alla Santa Sede; nelle Chiese orientali cattoliche la scomunica maggiore *ferendae sententiae* (cioè inflitta).

6. Non sarà inutile ricordare, come del resto si è già accennato sopra, che non va confuso il *peccato* di sacrilegio con il *delitto* di sacrilegio; infatti, non tutti i peccati commessi in materia si configurano come delitti. La dottrina canonistica insegna che il delitto è una violazione *esterna e imputabile* di una legge ecclesiastica, cui è ordinariamente annessa una sanzione penale. Valgono, quindi, tutte le norme e le circostanze attenuanti o scusanti, riportate nei rispettivi Codici latino e orientale. In particolare, va notato che il delitto di sacrilegio, di cui stiamo trattando, deve contemplare un *atto esterno*, ma non necessariamente *pubblico*.

7. La Chiesa, anche quando è, per così dire, costretta a comminare delle pene, è mossa sempre dalla necessità di salvaguardare l'integrità morale della comunità ecclesiastica e procurare il bene spirituale e la correzione dei delinquenti, ma in questo caso lo fa anche, e primariamente, per tutelare il Bene più grande che ha ricevuto dalla divina misericordia, cioè lo stesso Cristo Signore, fatto «pane di vita eterna» (cfr. Gv. 6, 27) nella Santissima Eucaristia.

+ Julián Herranz
Arcivescovo titolare di Vertara
Presidente

Corsivo Il potere del Papa e il matrimonio dei battezzati (*L'Osservatore Romano*, 11 novembre 1998, p. 1) (*).

Seguendo fedelmente l'insegnamento evangelico ed apostolico (cfr. *Mt* 5, 31; *Mc* 10, 11-12; *Lc* 16, 8; *1 Cor* 7, 10-11), che ripristina e porta a perfezione l'originario disegno di Dio Creatore (cfr. *Gn* 1, 27; 2, 24; *Mt* 19, 3-9; *Mc* 10, 2-9), la Chiesa Cattolica ha sempre proclamato l'assoluta indissolubilità del sacramento del matrimonio. Essa ha riproposto lungo i secoli la stessa dottrina sia in diversi Concili Ecumenici (per

(*) Il corsivo riportato è stato pubblicato su *L'Osservatore Romano* senza firma, con solo tre asterischi alla fine del testo. Su questo tipo di interventi, cfr. N. della R. in *Ius Ecclesiae* 5 (1993), p. 839-840.

esempio nei Concili di Firenze, di Trento e nel Vaticano II), sia attraverso il Magistero ordinario dei Romani Pontefici e dei Vescovi, sia infine per mezzo della sua costante e universale attività catechistica e missionaria.

L'introduzione del divorzio negli ordinamenti civili anche in paesi di lunga tradizione cristiana ha stimolato i Pastori e i fedeli a testimoniare con chiarezza e fermezza il valore dell'indissolubilità del matrimonio. Tuttavia si sono create tra i fedeli situazioni matrimoniali irregolari che sono state e sono ancora causa di profondo dolore. Nell'intento di venire incontro a tali situazioni si sono sviluppate, già da alcuni anni, proposte teologiche che, pur nel rispetto dell'indissolubilità intrinseca del matrimonio, ipotizzano sulla base di svariate argomentazioni la possibilità, in certi casi, di estendere la potestà vicaria del Romano Pontefice allo scioglimento del matrimonio consumato tra battezzati «matrimonio rato e consumato». Vale a dire, pur mantenendo il principio che il vincolo matrimoniale non può essere sciolto dalla volontà dei coniugi «indissolubilità intrinseca», si è prospettata l'idea che il Successore di Pietro avrebbe il potere di sciogliere il matrimonio consumato tra battezzati, qualora ciò fosse richiesto da una causa grave riguardante il bene dei fedeli.

Secondo alcuni autori, le nuove circostanze pastorali renderebbero legittima l'estensione al matrimonio rato e consumato della potestà che il Romano Pontefice esercita in alcuni casi sul matrimonio consumato dei non battezzati (cfr CIC cann. 1143-1147 sul «privilegio paolino» e cann. 1148-1149 sul cosiddetto «privilegio petrino» e sul matrimonio non consumato dei battezzati (cfr CIC can. 1142). Secondo altri studiosi, si tratterebbe dell'applicazione a nuove fattispecie di una potestà giuridica di scioglimento del matrimonio rato e consumato che, secondo loro, la Chiesa avrebbe da sempre messo in atto quando, per esempio, ammette a nuove nozze i vedovi e le vedove. Sull'esistenza di diritto o di fatto di quest'ultima potestà, è bene notarlo subito, non è stata addotta alcuna prova storica, biblica, teologica o canonistica e in realtà essa non è mai esistita né è stata mai esercitata; la complessità della materia e la sua notevole incidenza sulla vita dei fedeli richiedono tuttavia alcuni chiarimenti.

Come fu precisato da Pio XI, richiamandosi ad una multisecolare tradizione dottrinale, l'indissolubilità del matrimonio, «quantunque non compete a ciascun matrimonio con la stessa misura di perfezione, compete nondimeno a tutti i veri matrimoni», anche quando la ragione di sacramento possa andare disgiunta dal matrimonio, come accade tra i non battezzati. Pio XI aggiunse che se l'indissolubilità «sembra patire qualche eccezione, sebbene rarissima, come in certi matrimoni naturali che siano contratti tra infedeli solamente, o, se tra fedeli, che siano bensì ratificati ma non ancora consumati, una siffatta eccezione non dipende da volontà di uomini né di qualsiasi potere meramente umano,

ma dal diritto divino, di cui unica custode e interprete è la Chiesa di Cristo»⁽¹⁾.

Infatti, lo scioglimento del matrimonio tra non battezzati in favore della fede è esplicitamente e formalmente fondato sull'insegnamento di San Paolo (cfr *1 Cor* 7, 12-16). I particolari problemi emersi durante la prima attività missionaria della Chiesa nel continente americano portarono i Romani Pontefici, «sul fondamento della Nostra sicura conoscenza e nella pienezza della potestà apostolica»⁽²⁾ ad applicare, secondo alcune spiegazioni, l'insegnamento paolino sul «favor fidei» anche nella forma oggi tipificata dal CIC cann. 1148-1149 e, secondo altre, ad esercitare in modo nuovo la potestà vicaria sul matrimonio non sacramentale che la Chiesa già da molto tempo era conscia di possedere.

La stessa certezza e unanimità con cui la Chiesa ha applicato il «privilegio paolino» caratterizza la sua multisecolare convinzione di non avere potestà alcuna di sciogliere il matrimonio consumato tra battezzati «matrimonio rato e consumato». Quanto espresso oggi nel CIC can. 1141 «Il matrimonio rato e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte» non è soltanto un principio canonistico con il quale la Chiesa è stata sempre coerente lungo i secoli, anche di fronte a fortissime pressioni da parte dei potenti, ma rappresenta un principio dottrinale più volte ribadito dal Magistero della Chiesa. Fra tanti esempi, può essere qui richiamato l'insegnamento di Pio XI, secondo il quale la potestà della Chiesa «non potrà mai essere esercitata per nessun motivo nei confronti del matrimonio cristiano rato e consumato. In questo infatti, come il vincolo coniugale ottiene la piena perfezione, così risplende per volontà di Dio la massima fermezza e indissolubilità, tale da non potersi sciogliere per nessuna autorità umana»⁽³⁾.

Che nell'espressione «nessuna potestà umana» sia inclusa anche la potestà vicaria del Successore di Pietro risulta chiaro sia dal contesto sia dagli ancora più espliciti insegnamenti di altri Romani Pontefici, prima e dopo Pio XI. Così, per esempio, Pio IX scrisse ai Vescovi della provincia di Fagaras e Alba Iulia (Romania): «Questa fermezza perpetua ed indissolubile del legame matrimoniale non ha la sua origine nella disciplina ecclesiastica. Per il matrimonio consumato essa è fondata saldamente sul diritto divino e sul diritto naturale: un tale matrimonio, per nessun motivo, non può mai essere sciolto, neppure dal Sommo Pontefice in persona, e neppure nel caso che uno dei coniugi abbia violata la fedeltà coniugale con un adulterio»⁽⁴⁾. Dello stesso tenore fu l'insegna-

(1) Lett. enc. *Casti connubii* (31 dicembre 1930): DS 3711-3712.

(2) Pio V, Cost. *Romani Pontificis* (2 agosto 1571): DS 1983.

(3) Lett. enc. *Casti connubii* (31 dicembre 1930): DS 3712.

(4) Lett. *Verbis exprimere* (15 agosto 1859): Insegnamenti Pontifici, vol. I, Edizioni Paoline, Roma 1957, n. 103.

mento di Pio XII: «Il vincolo del matrimonio cristiano è così forte, che, se esso ha raggiunto la sua piena stabilità con l'uso dei diritti coniugali, nessuna potestà al mondo, nemmeno la Nostra, quella cioè del Vicario di Cristo, vale a rescinderlo»⁽⁵⁾.

Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che è stato riconosciuto da Giovanni Paolo II «come una norma sicura per l'insegnamento della fede»⁽⁶⁾, si riassume la dottrina al riguardo con le seguenti parole: «Il vincolo matrimoniale è dunque stabilito da Dio stesso, così che il matrimonio concluso e consumato tra battezzati non può mai essere sciolto. Questo vincolo, che risulta dall'atto umano libero degli sposi e dalla consumazione del matrimonio, è una realtà ormai irrevocabile e dà origine ad un'alleanza garantita dalla fedeltà di Dio. Non è in potere della Chiesa pronunciarsi contro questa disposizione della sapienza divina (cfr CIC can. 1141)»⁽⁷⁾.

L'intima ragione dell'assoluta indissolubilità del matrimonio cristiano, che si aggiunge all'indissolubilità naturale di ogni vero matrimonio, consiste nella «mistica significazione del matrimonio cristiano, che si verifica con piena perfezione nel matrimonio consumato tra fedeli. Il matrimonio dei cristiani, infatti, secondo la testimonianza dell'Apostolo ..., rappresenta quell'unione perfettissima che sussiste fra Cristo e la Chiesa: "Questo sacramento è grande; io però parlo riguardo a Cristo e alla Chiesa" (Ef 5, 32); la quale unione per nessuna separazione non potrà mai sciogliersi, finché vivrà Cristo e la Chiesa per Lui»⁽⁸⁾.

La delicatezza e complessità della morale e del diritto matrimoniale, nonché l'emergere di sempre nuove situazioni legate all'attività missionaria e all'evoluzione del costume, ha provocato una lunga e attenta riflessione della Chiesa sull'estensione della potestà vicaria del Romano Pontefice. Le distinzioni tra matrimonio legittimo e matrimonio rato, tra matrimonio rato e matrimonio consumato, e la relativamente più recente distinzione tra indissolubilità intrinseca ed indissolubilità estrinseca sono frutto di tale riflessione. La Chiesa è giunta alla certezza, e lo ha ripetutamente affermato, che la propria potestà ha il suo limite invalicabile nel matrimonio rato e consumato, il quale è pertanto intrinsecamente ed estrinsecamente indissolubile. Non è questa la sede per affrontare la questione specialistica della qualifica teologica di tale affermazione. In ogni caso si può dire con certezza che non si tratta soltanto di una prassi disciplinare o di un semplice dato di fatto storico. Si è invece di fronte ad un insegnamento dottrinale della Chiesa, fondato sulla

⁽⁵⁾ *Allocuzione agli sposi novelli* (22 aprile 1942): Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, vol. IV, Editrice Vaticana, p. 47.

⁽⁶⁾ Cost. Ap. *Fidei depositum* (11 ottobre 1992): AAS 86 (1994) 117.

⁽⁷⁾ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1640.

⁽⁸⁾ Lett. enc. *Casti connubii* (31 dicembre 1930): DS 3712.

Sacra Scrittura e più volte riproposto esplicitamente e formalmente dal Magistero, da considerare quindi almeno come appartenente alla dottrina cattolica e come tale esso deve essere accolto, e con fermezza ritenuto.

C'è da notare infine che la vera causa dei disagi che oggi affliggono i fedeli in situazioni matrimoniali irregolari è la diffusione delle leggi civili divorziste e della cultura da cui esse traggono origine e che esse stesse contribuiscono a consolidare, rendendo sempre più difficile la realizzazione delle condizioni necessarie per una buona riuscita della vita coniugale. La Chiesa deve venire incontro ai fedeli che versano in tali difficoltà, ma per fedeltà alla Parola di Dio e per amore delle persone interessate non può fare proprie quelle proposte, pur ben intenzionate, che, invocando impropriamente la potestà vicaria del Romano Pontefice, non farebbero altro che aggirare l'indissolubilità intrinseca che il matrimonio cristiano possiede per diritto divino. Certamente « si tratta di riparare queste rovine, di sanare queste piaghe, di curare questi mali. Il cuore della Chiesa sanguina alla vista di indicibili angosce di tanti suoi figli, per venire loro in aiuto non risparmia alcuno sforzo, e spinge fino all'estremo limite la sua condiscendenza. Questo limite estremo trovasi solennemente formulato nel can. 1118 [del CIC/1917 che corrisponde al can. 1141 del CIC/1983]: "Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque de causa, praeterquam morte, dissolvi potest" »⁽⁹⁾.

Il limite così posto nel disegno divino anche alla potestà del Sommo Pontefice è di fatto espressione della grandezza del mistero del matrimonio. Esso partecipa della definitività dell'amore di Dio per il suo popolo; e chi potrà separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù?

⁽⁹⁾ Pio XII, *Allocuzione ai Prelati della Rota Romana* (6 ottobre 1946): AAS 38 (1946) 396.