

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI DIRITTO CANONICO

Vol. XII - Num. 2 - Maggio-Agosto 2000

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
GIUFFRÈ EDITORE

Pagina bianca

SOMMARIO

LA SALUS ANIMARUM NELL'ESPERIENZA GIURIDICA DELLA CHIESA (*)

J. HERRANZ, <i>Salus animarum, principio dell'ordinamento canonico</i>	291
P. MONETA, <i>La salus animarum nel dibattito della scienza canonistica</i>	307
C.J. ERRÁZURIZ M., <i>La salus animarum tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona</i>	327
J.I. ARRIETA, <i>La salus animarum quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori</i>	343
H. PREE, <i>Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego</i>	375
P. GEFAELL, <i>Fondamenti e limiti dell'oikonomia nella tradizione orientale</i>	419
P. O'CALLAGHAN, <i>Il principio della «salus animarum» nelle altre confessioni cristiane</i>	437
I. PÉREZ DE HEREDIA, <i>I profili ecumenici della «salus animarum» nella codificazione della Chiesa cattolica</i>	465
J.L. GUTIÉRREZ, <i>La proclamazione della santità nella chiesa</i>	493

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni.

J.I. BAÑARES, <i>Reserva y culto de la Eucaristia: ¿cómo? ¿dónde? ¿cuándo?</i> (A. Filipazzi)	533
---	-----

(*) Gli studi circa «La *salus animarum* nell'esperienza giuridica della Chiesa» corrispondono al Convegno di Studi organizzato dalla Facoltà di Diritto Canonico svoltosi presso la Pontificia Università della Santa Croce nei giorni 6-7 aprile 2000.

E. CAPARROS, M. THERIAULT, J. THORN (eds.), <i>Code de droit canonique. Édition bilingue et anotée. 2ème édition révisée et mise à jour</i> (M. Monier)	534
V. GÓMEZ-IGLESIAS, <i>Libertad y Derecho Constitucional en Pedro Lombardía</i> (A.S. Sánchez-Gil)	535
J. MARTÍN DE AGAR, <i>Raccolta di Concordati 1950-1999</i> (V. Prieto)	539
A. MONTI, <i>L'obbligo di emettere la professione di fede. Studio teologico-giuridico del can. 833</i> (G. Gänswein)	543
R. PALOMINO, <i>Derecho a la intimidad y religión. La protección jurídica del secreto religioso</i> (J. T. Martín de Agar)	546
T. RINCÓN-PÉREZ, <i>La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia</i> (M. Gas i Aixendri)	549
A. VIANA (ed.), <i>La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia</i> (J. González Ayesta)	552

DOCUMENTI

Atti della Santa Sede

PENITENZIERIA APOSTOLICA, <i>Decretum Bullae «Incarnationis mysterium» annexum. Praescripta de iubilari indulgentia acquirenda</i> , 29 giugno 1998, e Nota «Il dono dell'indulgenza», 29 gennaio 2000 (con nota di R.D. Ruiz Mainardi, <i>L'indulgenza dell'Anno Santo 2000</i>)	557
--	-----

Legislazione particolare

ITALIA, <i>Decreto generale della Conferenza Episcopale «Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza»</i> , 20 ottobre 1999 (con nota di D. Mogavero, <i>Diritto alla buona fama e tutela dei dati personali</i>)	570
---	-----

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

JULIAN HERRANZ, Arcivescovo Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi.

PAOLO MONETA, Ordinario di Diritto Canonico - Università di Pisa.

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

J.I. ARRIETA, Ordinario di Diritto dell'Organizzazione Ecclesiastica - Pontificia Università della Santa Croce.

H. PREE, Ordinario di Diritto Canonico - Università di Passau.

P. GEFAELL, Aggiunto di Diritto Canonico Orientale - Pontificia Università della Santa Croce.

P. O'CALLAGHAN, Decano della Facoltà di Teologia - Pontificia Università della Santa Croce.

I. PÉREZ DE HEREDIA, Decano della Facoltà di Diritto Canonico - Pontificia Università Lateranense.

J.L. GUTIÉRREZ, Ordinario di Diritto Canonico - Pontificia Università della Santa Croce.

DOMENICO MOGAVERO, Direttore Ufficio nazionale della C.E.I. per i problemi giuridici - Conferenza Episcopale Italiana.

Hanno collaborato anche: A. FILIPPAZZI, G. GÄNSWEIN, M. GAS I AIXENDRI, J. GONZÁLEZ AYESTA, J.T. MARTÍN DE AGAR, M. MONIER, V. PRIETO, A.S. SÁNCHEZ-GIL, M. VALENTE.

Pagina bianca

*La salus animarum
nell'esperienza giuridica
della Chiesa*

Pagina bianca

JULIÁN HERRANZ

SALUS ANIMARUM,
PRINCIPIO DELL'ORDINAMENTO CANONICO

La «*salus animarum*»: clausola-limite oppure assoluto principio ispiratore dell'ordinamento canonico? — La «*salus animarum*» come fattore determinante del nuovo «Corpus Juris Canonici». — La «*salus animarum*» nel momento interpretativo della norma canonica. — Conclusione.

Nel ringraziare le Autorità accademiche e gli organizzatori di questo Convegno per il gentile invito fattomi, vorrei *in limine tractationis* farvi partecipi di un dubbio metodologico che mi è venuto quando cominciai a preparare questo intervento. Mi sono domandato: dovrei parlare della «*salus animarum*» in quanto supremo principio ispiratore della legislazione canonica oppure come principio essenziale per delimitare scientificamente la giuridicità propria del Diritto canonico? Voi sapete, infatti, con quale acutezza il Prof. Javier Hervada ha fatto la distinzione nei suoi «Colloqui propedeutici di Diritto Canonico», tra la «*salus animarum*» come fine ultimo delle leggi canoniche e la «*salus animarum*» come criterio interpretativo supremo per la determinazione dell'*iustum*, della cosa giusta, fine proprio della scienza canonica, secondo i cultori del realismo giuridico⁽¹⁾.

Il dubbio però si è subito sciolto. La lettura completa del programma (in cui sono previste otto ponderose relazioni per un approccio scientifico-canonistico e interdisciplinare alla tematica del Convegno) e, d'altra parte, la natura stessa dei compiti affidati al Pontificio Consiglio che presiedo, mi portano ad offrire questo mo-

(1) Cfr. *Coloquios propedéuticos*, Pamplona 1990, pp. 145 ss.

desto contribuito nel campo concreto della vigente legislazione canonica e, più specificamente, della «*salus animarum*» come principio ispiratore del nuovo «*Corpus Iuris Canonici*», nei due successivi momenti della sua elaborazione e della sua interpretazione autentica.

La « Salus animarum »: clausola-limite oppure assoluto principio ispiratore dell'ordinamento canonico?

Pochi giorni prima della chiusura del Concilio Vaticano II, ebbe luogo nel Palazzo Apostolico Vaticano la solenne inaugurazione ufficiale dei lavori per la revisione del Codice di Diritto Canonico. Era il 20 novembre 1965⁽²⁾. Nessuno dei presenti — Membri, Consultori e Officiali dell'apposita Commissione Pontificia — dubitava che la «*salus animarum*», la salvezza eterna delle anime, fosse non soltanto il fine della Chiesa ma anche il fine — almeno mediato, se non immediato — dell'intero ordinamento canonico. Lo aveva già insegnato S. Tommaso d'Aquino — «*finis iuris canonici tendit in quietem Ecclesiae et salutem animarum*» —, ma anche S. Raimondo di Peñafort — «*... adeo ut sola salus hominum, tanquam praecipuus finis iuris canonici, agnosci debeat*» — e di seguito tanti altri «*auctores probati*», tra cui Ivo di Chartres, F. Suárez, ecc.⁽³⁾, fino al famoso «Discorso generale sull'ordinamento canonico» di Pio Fedele⁽⁴⁾.

Tuttavia tra i Consultori della Commissione per la revisione del Codice era ancora vivo il dibattito sorto primariamente in seno alla scuola dogmatica italiana — Fedele, D'Avack, Ciprotti, Giacchi, ecc.⁽⁵⁾ — circa la questione se la *salus animarum* fosse da considerarsi come «clausola-limite» imposta dal Legislatore nell'atto della produzione normativa e dell'attività interpretativa, oppure come assoluto principio informatore dell'intero ordinamento canonico. Mi

(2) Cfr. *Communicationes* 1 (1969), pp. 38 ss.

(3) Cfr. *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Milano 1960, «Diritto Canonico», vol. 12, p. 873.

(4) Padova 1941: cfr. soprattutto pp. 120-121.

(5) Cfr. P. FEDELE, o.c.; P.A. D'AVACK, *Corso di Diritto Canonico*, Milano 1956, pp. 170-171; *Enciclopedia del Diritto*, cit. «Chiesa Cattolica», pp. 932-935; P. CIPROTTI, *Lezioni di Diritto Canonico. Parte generale*, Padova 1943, pp. 2-3, 36; «Considerazioni sul "Discorso generale sull'ordinamento canonico" di Pio Fedele», in *Archivio di Diritto Ecclesiastico*, 3 (1941), pp. 462-466; O. GIACCHI, «Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna», in *Annali dell'Università di Macerata*, 12-13 (1939), pp. 155-195.

sembra però che quel giorno — 20 novembre 1965 — fu lo stesso Legislatore, il Santo Padre Paolo VI, a superare in buona parte gli aspetti accademici del dibattito con le seguenti due affermazioni fatte per illuminare il lavoro che doveva compiere la Commissione Codificatrice:

«*Ius canonicum (...) omnino in animorum curationem contendit ut homines præsidio quoque nutuque legum veritatis et gratiæ Christi sint compotes ac sancte, pie, fideliter vivant, crescant, moriantur*». Una più chiara assimilazione tra la finalità salvifica della Chiesa e la finalità del Diritto canonico non poteva essere fatta. Ma subito dopo il Legislatore aggiunse:

«... *Scilicet ad hunc celsissimum finem spectat assequendum per Ecclesiam, quam ut rectis institutis ac normis componat ac dirigat, proxime ad ipsum ius canonicum pertinet*»⁽⁶⁾. Vale a dire il fine immediato o prossimo del Diritto canonico — visto come ordinamento ma anche come scienza — è quello di comporre le sue norme e istituzioni in modo tale che siano indirizzate al supremo fine pastorale della *salus animarum*: cioè, a far sì che tutti i membri della Chiesa, i *Christifideles*, conoscano la grandezza della loro vocazione, vivano secondo le esigenze ascetiche ed apostoliche di questa dignità di figli di Dio e raggiungano così il fine per il quale sono stati creati e redenti: la visione beatifica nel Regno.

Di fronte a queste affermazioni dello stesso Legislatore, per orientare i lavori che dovevano aggiornare la legislazione ecclesiastica alla luce anche dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, è ovvio che nessuno poteva più parlare di confusione tra morale e diritto per il fatto che il principio supremo — «*celsissimum finem*» — della «*salus animarum*» fosse considerato e proposto come principio ispiratore e strutturale dell'intero ordinamento giuridico della Chiesa e, conseguentemente, del suo necessario aggiornamento. Anzi, come uno dei più noti Consultori della Commissione ebbe a dire, è proprio nell'operosità di questo principio anche a livello delle coscienze personali, dove trova fondamento l'obbligatorietà della norma canonica:

«Non c'è dubbio — scrisse il compianto Pedro Lombardia — che, se non si distingue tra morale e diritto, non si può fare con serietà una scienza giuridica; ma si deve anche tenere presente che, se non si coglie la capacità di impegnare allo stesso tempo la coscienza e

(6) *Communicationes* 1 (1969), pp. 38.

la condotta esterna quale caratteristica della norma, non è possibile capire il nucleo stesso dell'ordinamento giuridico della Chiesa. Se fissiamo la nostra attenzione sul complesso della ricca tradizione dottrinale canonica circa la *Lex*, allo scopo di metterne in risalto l'aspetto particolarmente significativo per il nostro proposito, non esiterei ad indicare l'idea secondo la quale la legge vincola il suddito che è tenuto a rispettarla. Bisogna obbedire alla norma canonica e questo dovere di sottomissione impegna tutta la vita del cristiano, la sua coscienza e la sua condotta esterna. In questa prospettiva, la norma appare come un cartello che indica il cammino della salvezza e come una misura degli atti dell'uomo, sia interni sia esterni, che anticipa in qualche modo l'esame di cui essi saranno oggetto nel Giudizio definitivo» (7).

A questo punto è ovvio che la Commissione Codificatrice dovette valutare e seguire il principio della «*salus animarum*» non solo come clausola-limite, per offrire cioè soluzioni normative atte a prevenire o reprimere situazioni *peccati enutritivæ*, ma anche e soprattutto come *ratio* e assoluto principio ispiratore dell'intero ordinamento canonico. È questa la ragione per cui il Legislatore ha voluto coronare il nuovo Codice di Diritto Canonico affermando nel suo ultimo canone che, nella Chiesa, sempre deve essere «*suprema lex*» la «*salus animarum*» (8). Ed ha fatto questa solenne dichiarazione dopo aver affermato, in rapporto alla norma concreta del canone ma ciò vale anche per tutta la normativa codiciale, il dovere di applicarla «*servata æquitate canonica*», quasi a sottolineare l'intima connessione esistente tra l'*æquitas* e la *salus animarum* nell'intero ordinamento canonico (9).

La «salus animarum» come fattore determinante del nuovo «Corpus Iuris Canonici».

«Nell'esposizione del Diritto canonico ... si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la Costituzione dogmatica *De Ecclesia*»,

(7) «Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia», in *La norma en el Derecho Canónico*, atti del III Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Pamplona 1979, vol. II, p. 854.

(8) Can. 1752.

(9) Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, «Equità canonica», in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, vol. XII, Roma 1989, pp. 3-4.

così si espressero i Padri conciliari nel Decreto conciliare *Optatam totius* ⁽¹⁰⁾. Ovviamente si doveva tener presente il più possibile questa direttiva non solo «*in iure canonico exponendo*», ma soprattutto «*in iure canonico recognoscendo*» ⁽¹¹⁾. Questa sensibilità teologica, non è mai venuta meno nel lavoro dei Membri e Consultori della Commissione Codificatrice, consapevoli di occuparsi non di un diritto positivo puramente umano, bensì di un diritto che ha come fondamento lo *ius divinum* — ed è pertanto inserito nell'azione salvifica con la quale la Chiesa continua nel tempo la missione del suo divino Fondatore ⁽¹²⁾. Il che significa, tra l'altro, che la struttura sacramentale e giuridica della Chiesa serve come mezzo per comunicare la grazia divina alla comunità di carità, di fede e di speranza che è il Popolo di Dio. Allo stesso tempo però la Commissione Codificatrice stabilì, nel primo dei suoi Principi direttivi, che la legge canonica, nel disciplinare la vita sociale della Chiesa adempiendo questa funzione strumentale al servizio della «*salus animarum*», lo fa restando fedele a ciò che è: vera legge, con le sue esigenze di natura tecnica, metodologica e terminologica ⁽¹³⁾. La giuridicità infatti della norma canonica è perfettamente compatibile con la sua natura intrinsecamente pastorale.

Già allora si era ben consci degli abusi cui poteva portare, e di fatto ha portato, un'applicazione equivoca e retorica dell'aggettivo «pastorale» al Diritto canonico, come se il carattere pastorale fosse un'aggiunta — una specie di nuova veste o ritocco cosmetico — e non invece un elemento costitutivo essenziale. Perciò, la Commissione Codificatrice si preoccupò anche di ricordare in un'altro dei suoi Principi direttivi: «Pertanto l'ordinamento giuridico della Chiesa, le leggi ed i precetti, come i diritti ed i doveri che da essi derivano, devono essere in sintonia con il fine soprannaturale. Perché nel mistero della Chiesa il diritto ha come il carattere di sacramento o segno della vita soprannaturale dei fedeli, che ne traccia il cammino e la promuove» ⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁰⁾ N. 16.

⁽¹¹⁾ Cfr. PAOLO VI, «Discorso al Tribunale della S. Rota», 8 febbraio 1973: *AAS* 65 (1973), p. 85; «Discorso al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico», 17 settembre 1973: *AAS* 65 (1973), pp. 453-457.

⁽¹²⁾ Cfr. *Lumen gentium*, 8.

⁽¹³⁾ Cfr. «Principia quæ Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant», n. 1, in *Communicationes* 1 (1969), p. 78.

⁽¹⁴⁾ «Principia...» cit., n. 3, p. 79.

Possiamo comunque domandarci ora: ma quale è stata concretamente l'influenza del principio della «*salus animarum*» come fattore strumentale nel rinnovamento del Diritto della Chiesa? Quale è stata l'operosità di questo principio per superare le note contrapposizioni dialettiche tra carisma e norma canonica, tra Diritto canonico e corresponsabilità ecclesiale, tra spirito pastorale e ordinamento canonico? Senza pretendere minimamente di dare compiute risposte a queste domande, offrirò alcune brevi riflessioni personali.

Senza dubbio il grande processo di rinnovamento avviato dal Concilio Vaticano II ha portato ad una nuova autocomprensione della legge canonica — e, perciò, ad una più approfondita comprensione del principio della «*salus animarum*» —, grazie soprattutto agli arricchimenti dottrinali di carattere ecclesiologico che hanno inciso profondamente — lo dimostra tutta la storia della nuova Codificazione canonica⁽¹⁵⁾ — sulla completa riforma legislativa portata a felice termine, con la cooperazione dell'intero episcopato cattolico.

(15) Cfr., per esempio: AA.VV., *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione post-conciliare*, Bologna 1983; AA.VV., *Perché un Codice nella Chiesa*, Bologna 1984; AA.VV., *Temas fundamentales en el nuevo Código de Derecho Canónico*, Salamanca 1984; AA.VV., *Struttura e dinamicità del nuovo Codice di Diritto Canonico*, Bari 1985; AA.VV., *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1985; AA.VV., *Le nouveau Code de Droit Canonique (The New Code of Canon Law)*, Actes du V^e Congrès international de Droit canonique, Ottawa 19-25 août 1984, 2 vol., Ottawa, Univ. Saint-Paul, 1986; R. CASTILLO LARA, «La communion ecclésiale dans le nouveau Code de Droit Canonique», in *Studia Canonica* 17 (1983), pp. 331-355; «Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice», in *Apollinaris* 56 (1983), pp. 345-369; J. HERRANZ, «Génesis del nuevo Cuerpo Legislativo de la Iglesia», in *Ius Canonicum* 23 (1983), pp. 491-526; *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, pp. 3-109; G. THILS, «Le nouveau Code de Droit Canonique et l'ecclésiologie de Vatican II», in *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), pp. 289-301; J. BEYER, «Le nouveau Code de Droit Canonique. Esprit et structures», in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984), pp. 360-382, 566-583; J. IMBERT, «Le Code de Droit Canonique de 1983 et le Droit Romain», in *L'Année canonique* 28 (1984), pp. 1-12; A. CASIRAGHI, «Il diritto di famiglia nel nuovo Codice di Diritto Canonico», in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale* 96 (1985), I, pp. 604-632; J. OTADUY, «Funciones del Código en la recepción de la legislación postconciliar», in *Ius Canonicum* 25 (1985), pp. 479-516; L. PIVONKA, «The Revised Code of Canon Law: Ecumenical Implications», in *The Jurist* 45 (1985), pp. 521-548; M.D. PLACE, «A Theologian looks at the Revised Code of Canon Law», in *The Jurist* 45 (1985), pp. 259-274; S. BWANA, «L'impatto del nuovo Codice in Africa», in *Concilium* 22 (1986), pp. 460-468; E. CORECCO, «Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di Diritto Canonico», in *Concilium* 22 (1986), pp. 339-351;

Tra questi arricchimenti ecclesiologici, mi sembra doveroso ricordare almeno i seguenti:

1°. L'affermazione del principio della uguaglianza fondamentale di tutti i fedeli «*quoad dignitatem et actionem communem*» nell'edificazione del Corpo di Cristo (cfr. *Lumen gentium*, 32): cioè la loro comune dignità di figli di Dio rigenerati in Cristo e chiamati tutti alla santità, e la loro comune responsabilità di partecipare attivamente alla missione salvifica che Cristo ha affidato alla Chiesa. Essendo radicata nel Battesimo, questa uguaglianza fondamentale, che è stata oggetto di approfonditi studi⁽¹⁶⁾ appare, certamente *non come* giustificazione dottrinale di una pretesa concezione democratica della Chiesa, ma come concetto basilare della «*communio ecclesiastica*». Questa nozione fondamentale della comunione, che pervade l'intero nuovo Corpo legislativo della Chiesa, trova una primaria espressione nello statuto o condizione giuridica fondamentale dei «*christifideles*», che precede ontologicamente le diverse condizioni giuridiche soggettive, sorte in base all'Ordine sacro e altri sacramenti nonché alle varie missioni canoniche, mandati o deputazioni gerarchiche per lo svolgimento di specifici uffici, ministeri o funzioni ecclesiali.

2°. Lo sviluppo anche della dottrina sui carismi personali, con il riconoscimento della loro utilità e l'affermazione del diritto e dovere di esercitarli⁽¹⁷⁾. Ciò si è dimostrato di grande importanza per una migliore comprensione della dimensione sociale di quei «*diversi doni gerarchici e carismatici*» (*Lumen gentium*, 4) concessi dallo Spirito alla Chiesa. Si tratta di una tensione creativa all'interno del Corpo di Cristo, che — come ha spiegato lo stesso Legislatore — «*può contribuire non solo allo sviluppo di una sana riflessione ecclesiologica, ma anche, in modo essenzialmente pratico, al buon funzionamento delle diverse strutture che consentono ai fedeli di rispondere alla loro vocazione soprannaturale e di partecipare pienamente*

R. VOELTZEL, «*Une lecture protestante du nouveau Code de Droit Canonique*», in *Revue d'Histoire et Philosophie religieuses* 66 (1986), pp. 109-121.

⁽¹⁶⁾ Cfr. tra gli altri, A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969, pp. 11-92; E. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática «Lumen gentium»*, Santiago de Chile 1980; J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, cit., pp. 38-45 e 205-240.

⁽¹⁷⁾ Cfr. *Lumen gentium*, 12; *Apostolicam actuositatem*, 3.

alla missione della Chiesa»⁽¹⁸⁾. Lo Spirito Santo, infatti, anima della Chiesa ed essenza della Nuova Legge, come avevano già insegnato Sant'Agostino⁽¹⁹⁾ e San Tommaso d'Aquino⁽²⁰⁾, non solo non esclude ma esige l'esistenza di un adeguato ordinamento visibile, istituzionale, giuridico⁽²¹⁾. Questa realtà dottrinale e, più concretamente, il riconoscimento che anche i legittimi carismi personali hanno un'incidenza nell'ambito del Diritto (per esempio, nel pieno riconoscimento del diritto associativo, nell'attiva partecipazione dei fedeli laici alla missione evangelizzatrice della Chiesa ecc.), danno una definitiva risposta alle tendenze antiggiuridiche che contrapponevano carisma e istituzione e, più radicalmente, una Chiesa dei carismi ad una Chiesa del Diritto.

3°. La messa in rilievo dei diritti e doveri soggettivi fatta nel nuovo Codice, insieme alla dottrina conciliare sul carattere ministeriale (diaconia) della potestà dei sacri Pastori⁽²²⁾, ha richiamato anche la convenienza — che fu già accolta nei suoi Principi direttivi dalla Commissione per la riforma legislativa⁽²³⁾ — di introdurre anche nel Diritto canonico l'applicazione del principio di legalità nell'esercizio dell'autorità ecclesiastica, nel servizio appunto della «*salus animarum*». Naturalmente questo principio va inteso nell'ordinamento canonico non nel senso civilistico e democratico di concretizzazione della sovranità popolare che, attraverso le camere (potere legislativo) controlla l'attività di governo, ma nel senso tecnico e morale di sottomissione dell'autorità alle norme del diritto «*modo iure præscripto*»⁽²⁴⁾ nell'esercizio della propria potestà, anche esecutiva o amministrativa. Ciò per evitare — attesa la fallibilità della natura umana — tanto l'abuso di potere quanto — ciò che oggi costituisce

(18) GIOVANNI PAOLO II, « Discorso alla Canon Law Society of Great Britain and Ireland », 22-V-1992. *Communicationes* 24 (1992), p. 10.

(19) Cfr. *De spiritu et lettera*, 21.

(20) Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 106, a. 1.

(21) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, « Allocuzione », 2 dicembre 1992, in *L'Osservatore Romano*, 3-XI-1992, p. 1.

(22) Cfr. *Lumen gentium*, 24 e 27; *Christus Dominus*, 23; *Gaudium et spes*, 23 e passim.

(23) Cfr. « Principia quæ... », cit., pp. 78 ss.: vedere specialmente i nn. 5 e 7 (esercizio della potestà ecclesiastica, tutela dei diritti soggettivi, distinzione di funzioni — legislativa, amministrativa e giudiziaria — e così via).

(24) Cfr. *CIC*, can. 135.

un maggiore pericolo — l'atteggiamento rinunciatario e indolente nell'esercizio dell'autorità medesima, che è stata conferita da Dio per edificare non per distruggere o lasciare irresponsabilmente che altri distruggano⁽²⁵⁾. A nessuno sfugge come questo arricchimento dottrinale e normativo sulla natura e l'esercizio dell'autorità nella Chiesa abbia svuotato di reale contenuto scientifico le annose critiche fatte al Diritto canonico da coloro che vedevano in esso uno strumento al servizio del potere assoluto o dell'arbitrio della Gerarchia, la quale — con una discrezionalità illimitata — agirebbe senza alcuna responsabilità giuridicamente esigibile.

4°. Altri fattori che hanno molto contribuito ad approfondire l'applicazione del principio della «*salus animarum*» sono stati — oltre all'aggiornamento e perfezionamento del diritto sacramentale — gli arricchimenti dottrinali sul «*munus Petrinum*», sulla sacramentalità e collegialità episcopali, sui rapporti Chiesa universale-Chiese particolari e perfino sulla nozione stessa dell'ufficio ecclesiastico. Questi rilievi dottrinali hanno portato a notevoli sviluppi normativi del Diritto costituzionale e dell'organizzazione ecclesiastica, sempre nel contesto di una approfondita comprensione della «*communio*», sia nell'ambito della Chiesa universale che all'interno delle Chiese particolari. Da notare, a questo proposito, che la riforma legislativa fu in queste materie assai facilitata da espliciti mandati e disposizioni normative contenuti negli stessi Decreti del Concilio. Si pensi alle molte determinazioni concrete sul Collegio episcopale, sulla Curia Romana, sul Sinodo dei Vescovi, sulle Conferenze episcopali, come pure sui Consigli presbiterali e pastorali, e così via. È vero che l'abbondanza di organismi e strutture di corresponsabilità ecclesiale e, per quanto riguarda i Vescovi, di cooperazione e di affetto collegiale, potrebbero degenerare nel cosiddetto fenomeno dell'«assemblearismo ecclesiastico», nella moltiplicazione cioè di riunioni troppo frequenti e forse non sempre veramente necessarie. Un tale fenomeno avrebbe inconvenienti pastorali non indifferenti, atteso anche l'obbligo di residenza intrinsecamente connesso agli uffici ecclesiastici

(25) Cfr. J. HERRANZ, «Autorità, libertà e legge nella comunità ecclesiale», in *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969, pp. 97-110; E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona 1984, pp. 127 ss.; E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona 1988, pp. 263 ss.

con «*cura animarum*», specie nel caso dei Vescovi diocesani⁽²⁶⁾. Ma si tratta ovviamente di una questione di prudenza di governo, la quale deve essere sempre primariamente attenta alla suprema legge del bene spirituale dei fedeli.

5°. Anche il retto sviluppo della dottrina sulla natura essenzialmente pastorale della norma canonica ha notevolmente contribuito allo sviluppo del principio che ci occupa. Si è insistito infatti nel sottolineare che questo carattere splende soprattutto nei criteri tradizionali della *æquitas*, della *epikeia* o della dispensa, con i quali la *caritas pastoralis* del legislatore, del giudice o dell'amministratore ecclesiastico manifesta una volontà di giustizia temperata dalla prudenza, dalla benignità e dalla comprensione verso le singole persone, sempre per il loro bene spirituale. Tuttavia lo spirito pastorale non si esaurisce in queste tradizionali peculiarità del Diritto canonico, ma lo si evidenzia anche in molti altri aspetti della rinnovata legislazione ecclesiastica. Mi pare doveroso ricordarne alcuni: la positivizzazione giuridica — con la conseguente protezione e tutela — di molti diritti personali che formalizzano il diritto fondamentale dei fedeli di ricevere abbondantemente dai sacri Pastori — e non soltanto «*ex caritate*» ma «*ex iustitia*» — i beni spirituali della Chiesa, «*præsertim ex verbo Dei et sacramentis*»⁽²⁷⁾; la riduzione al minimo delle leggi sulla nullità degli atti giuridici o sulla incapacità delle persone; la maggiore agilità dei processi, salva la primaria esigenza pastorale della verità; la notevole riduzione delle pene *latæ sententiæ*, e così via. Ma soprattutto direi che questo spirito pastorale appare particolarmente evidente nell'insieme di norme intese ad assicurare il compimento del servizio dei sacri Pastori *in bonum animarum* nel modo più efficace ed adeguato alle odierne necessità spirituali, apostoliche e missionarie. Sono, infatti, norme che cercano di snellire e di dare maggiore dinamismo a tutta l'organizzazione degli uffici ecclesiastici, e di stimolare e guidare — senza confusione di ruoli — l'attiva partecipazione di tutti i fedeli alla vita e alla missione del Popolo di Dio. Ben a ragione ha potuto affermare il Legislatore: «Se la Chiesa è un disegno divino — *Ecclesia de Trinitate* — le sue istituzioni, pur perfettibili, devono essere stabilite al fine di comunicare la grazia divina

(26) Cfr. *CIC*, cann. 395 e 410.

(27) Cfr. *CIC*, can. 213.

e favorire, secondo i doni e la missione di ciascuno, il bene dei fedeli, scopo essenziale della Chiesa»⁽²⁸⁾.

6°. La profonda riflessione fatta, sia a livello di riforma legislativa che nella ricerca universitaria, non soltanto sui rapporti tra Teologia e Diritto canonico, ben oltre la considerazione di esso come «*pars theologiæ practicæ*», ma sui rapporti esistenti tra il Diritto canonico e il Diritto divino: sia naturale — ciò che vale per ogni ordinamento giuridico, anche secolare — che positivo, contenuto cioè nella Sacra Scrittura e nella Tradizione. Si sa che c'è una notevole varietà di sfumature tra i canonisti nell'espore la connessione tra Diritto divino e Diritto canonico: dalla netta inclusione del primo nel secondo, *sic et simpliciter*, alla considerazione del Diritto divino soltanto come elemento pre-giuridico (fondante ma estrinseco) del Diritto canonico. A me pare che si vada consolidando l'opinione secondo la quale, benché il disegno fondazionale di Cristo per la Chiesa sia in sé definitivo e immutabile, nelle diverse tappe storiche del pellegrinaggio del Popolo di Dio si è andato sviluppando, grazie al Magistero, la presa di coscienza dei contenuti concreti di tale disegno fondazionale e, conseguentemente, la necessità e le modalità della sua positivizzazione nell'ordinamento canonico. Necessità e modalità che vengono giustamente ispirate e orientate dal supremo principio della «*salus animarum*» tenendo anche conto — come si è fatto nel nuovo «*Corpus Iuris Canonici*» — delle concrete circostanze pastorali e sociologiche in cui si svolge l'attività legislativa.

7°. Va parimenti ricordata in rapporto al principio che ci occupa la dottrina sull'armonia tra la cattolicità e unità della Chiesa e la legittima varietà di Chiese particolari e rituali, come pure gli insegnamenti concreti del Decreto *Orientalium Ecclesiarum* circa il significato ecclesiale, la dignità e le benemerienze delle Chiese Orientali Cattoliche, nonché la necessaria conservazione del loro patrimonio spirituale, liturgico e disciplinare. Questi arricchimenti ecclesologici e normativi hanno avuto un'influenza decisiva non soltanto nel rinnovamento del Diritto Orientale comune promulgato dalla Santa Sede fino al Concilio Vaticano II, ma soprattutto nell'impulso dato

(28) PAOLO VI, «Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico organizzato dalla «*Consociatio Internationalis Iuris Canonici promovendo*»», 17-IX-1973, in *Communicationes* 5 (1973), p. 126.

al completamento di tale Diritto, fino alla promulgazione nel 1990 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, che è entrato a far parte — insieme al *Codex Iuris Canonici* ed alla Cost. Apost. *Pastor Bonus* — del nuovo *Corpus Iuris Canonici* della Chiesa Cattolica⁽²⁹⁾.

8°. Infine, sembra doveroso anche accennare all'incidenza nell'ambito del Diritto canonico che hanno avuto sia le direttive sull'ecumenismo contenute nel Decreto conciliare «*Unitatis redintegratio*», che la dottrina esposta nella Costituzione pastorale «*Gaudium et spes*» sulla legittima autonomia dell'ordine temporale e la conseguente legittima libertà del cristiano nelle cose temporali, inseparabile dalla necessaria fedeltà alla dottrina morale della Chiesa⁽³⁰⁾.

La «salus animarum» nel momento interpretativo della norma canonica.

Poiché l'affermazione della «*salus animarum*» come principio informatore della legislazione della Chiesa non vuol dire affatto negare la giuridicità dell'ordinamento canonico, è logico che tale principio sia operativo anche nel momento interpretativo ed applicativo delle norme.

I detentori della potestà esecutiva e giudiziaria nella Chiesa dovranno, perciò, tenere il massimo conto di tale principio sia per indagare e accertare la *ratio* di uno specifico testo legislativo, sia per interpretare e applicare le norme positive nel modo più corretto e più rispondente non solo alla lettera ma anche e soprattutto alla *mens legislatoris*, sia ancora per risolvere le eventuali antinomie tra le varie disposizioni di legge, e sia infine per supplire alle possibili lacune legislative nella regolamentazione di una determinata materia o nella risoluzione di un particolare caso pratico controverso.

Tuttavia, oltre che in queste interpretazioni ed applicazioni della legge negli atti amministrativi e nelle sentenze giudiziali, è particolarmente necessario tener conto del principio della «*salus animarum*» nelle interpretazioni autentiche delle leggi universali della Chiesa, uno dei compiti affidati dal Legislatore al Pontificio Consi-

(29) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso per la presentazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali ai partecipanti all'VIII Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi», 25-X-1990, in *Communicationes* 22 (1990), p. 208.

(30) Cfr. *Gaudium et spes*, n. 43; *CIC*, can. 227.

glio per i Testi Legislativi. È, infatti, alla luce di questo principio supremo che vanno messi in atto i due aspetti essenziali della interpretazione autentica, e cioè: 1°) precisare quale sia stata la «*mens*» e la «*voluntas Legislatoris*», vale a dire lo spirito e il cuore della norma che pulsa sotto la superficie visibile delle parole del testo legislativo; 2°) facilitare così l'adeguata incarnazione della legge nella realtà sociale sulla quale opera la missione salvifica della Chiesa. Mi sembra, anzi, di poter dire che questa sia la «*ratio legis*» della stessa normativa canonica tradizionale sulle regole o criteri della interpretazione⁽³¹⁾.

Detta normativa, infatti, accanto alla regola primaria dell'*interpretazione grammaticale*, cioè della «*verborum significatio in textu et contextu considerata*», ha posto anche la cosiddetta *interpretazione logica* che rimanda non soltanto agli eventuali *luoghi paralleli*, ma soprattutto alla *finalità* specifica e alle *circostanze* della legge — ciò che fa riferimento alla realtà ecclesiale e ai contenuti spirituali della norma — nonché soprattutto alla «*mens Legislatoris*», la quale si dovrà dedurre sia dall'*iter* di elaborazione e approvazione definitiva della legge medesima che dalle eventuali dichiarazioni posteriori del Legislatore, talvolta fatte in forma di veri atti magisteriali. Ciò è avvenuto, per esempio, nell'ultimo discorso del Santo Padre alla Rota Romana sull'indissolubilità del matrimonio rato e consumato (cfr. can. 1141) e i limiti della potestà vicaria del Romano Pontefice⁽³²⁾.

Sempre alla luce del principio della «*salus animarum*» è stato detto, a ragione, che l'interpretazione della legge «deve essere fatta con *realismo*, *senso della storicità* e *criterio teleologico*»⁽³³⁾. In merito a questi criteri vorrei fare qualche breve considerazione:

1) Per quanto riguarda il *realismo* dell'interpretazione, inteso come funzione di mediazione⁽³⁴⁾ o relazione tra norma giuridica e realtà sociale, mi sembra che oggi sia particolarmente necessario tener conto che ogni istituto o parziale realtà sociale regolata dal-

⁽³¹⁾ Cfr. CIC, can. 16 — corrispondente al can. 17 del CIC-1917 — e CCEO, can. 1498.

⁽³²⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 22-I-2000, p. 7.

⁽³³⁾ J. HERVADA-P. LOMBARDIA, «Introducción al Derecho Canónico», in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, I, Pamplona 1996, p. 91.

⁽³⁴⁾ Cfr., tra gli altri, G. LO CASTRO, «Conoscenza e interpretazione del Diritto», in *Il Diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Città del Vaticano 1996, pp. 11-36.

l'ordinamento canonico si inquadra ovviamente in quella superiore e peculiare realtà che è la Chiesa di Cristo. Essa infatti ha, per volontà del suo Divino Fondatore, strutture costituzionali ed operative che la rendono una società «*sui generis*», cui non possono essere applicate nei processi di interpretazione ed applicazione della legge principi ideologici ed organizzativi propri delle società politiche — democratiche o meno —, i quali sarebbero non soltanto equivoci dottrinalmente, ma anche incongruenti con l'identità e la giuridicità proprie della legge canonica e, pertanto, in ultima istanza, della «*salus animarum*». È questa la «*ratio*» dei vari interventi del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi riguardo, per esempio, alla non ammissibilità dei consigli pastorali parrocchiali con voto deliberativo nei quali ai parroci rimarrebbe al massimo il diritto di veto.

2) In merito al secondo criterio interpretativo circa la *storicità del diritto*, e senza intendere minimamente entrare nella nota controversia sulla cosiddetta *interpretazione evolutiva*, vorrei soltanto ricordare il valore che ha lo sviluppo del Magistero ecclesiastico di fronte a nuovi problemi e questioni dottrinali e morali che hanno riflessi e corollari d'ordine giuridico e disciplinare. Infatti, proprio perché le strutture giuridiche della Chiesa hanno un sottofondo di dottrina, l'interprete della norma canonica deve tener accurato conto nei singoli casi di quale sia la dottrina ecclesiologica che il Legislatore del nuovo «*Corpus Iuris Canonici*» ha tradotto «*in sermonem canonisticum*»⁽³⁵⁾. Di questa esigenza si è tenuto accurato conto, per esempio, in due interpretazioni riguardanti i Sacramenti: *a*) la primaria responsabilità del ministro della Penitenza nel decidere *iusta de causa* che la confessione si riceva nella sede confessionale «*crate fixa instructa*» (can. 964, § 2 CIC)⁽³⁶⁾; *b*) la tutela della Santissima Eucaristia, nella quale lo stesso Cristo Signore è realmente presente, ciò che fa doverosamente entrare nel termine «*abicere*» (can. 1367 CIC e 1442 CCEO) qualsiasi azione con la quale vengano volontariamente e gravemente disprezzate le Sacre Specie⁽³⁷⁾. Analogo criterio si è se-

⁽³⁵⁾ GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Sacræ disciplinæ leges*, 25 gennaio 1983: AAS 75 (1983), Pars II, p. X.

⁽³⁶⁾ Cfr. AAS 90 (1998), p. 711.

⁽³⁷⁾ Cfr. AAS 91 (1999), p. 918.

guito nella Nota esplicativa del nostro Consiglio circa la « Assoluzione generale senza previa confessione individuale »⁽³⁸⁾.

Anzi, si dovrà anche tener conto degli eventuali sviluppi dottrinali del Magistero ecclesiastico. Si pensi, per esempio, agli insegnamenti della Santa Sede — allocuzioni del Romano Pontefice, istruzioni della Congregazione per la Dottrina della Fede — sulla « *communio* » nella Chiesa e i relativi rapporti Chiesa universale-Chiese particolari; oppure sull'inizio della vita e la natura dell'embrione umano. Proprio quest'ultimo insegnamento è stato alla base dell'interpretazione autentica del can. 1398 circa la nozione di aborto come « *fetus occisio quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procurata* »⁽³⁹⁾.

3) Infine, per quanto concerne il *criterio teleologico*, il senso cioè e finalità della legge da interpretare, mi sembra di dover fare almeno una considerazione, e cioè: la necessaria *fedeltà dell'interprete al carattere intrinsecamente pastorale della norma canonica*, cosciente che tutto l'ordinamento giuridico del Popolo di Dio ha una funzione strumentale al servizio appunto dell'azione salvifica della Chiesa. Ciò significa, che così come nell'insegnamento del Diritto canonico non è sufficiente il solo metodo esegetico dei canoni, ma ci vuole anche la costruzione sistematica e scientifica che enuclea i principi e relazioni ed ordina le conoscenze acquisite, così pure sarebbe insufficiente — e spesso equivoca ed ingannevole — un'ermeneutica puramente esegetica dell'interpretazione dei testi legislativi. Voglio dire che l'esatta determinazione del significato tecnico-giuridico dei termini è certamente necessaria, ma questa precisazione deve essere fatta all'interno della più vasta comprensione del contesto normativo e della « *salus animarum* ». Per esempio, il dovere di *residenza* di un Vescovo diocesano — che ha motivato un intervento del nostro Pontificio Consiglio⁽⁴⁰⁾ — non si può comprendere e valutare nel suo senso pieno, se non è in ordine al completo e responsabile svolgimento del grave *munus pastorale* che egli ha ricevuto e che richiede un'approfondita conoscenza personale — diretta e sollecita — delle circostanze e problemi dottrinali e disciplinari della sua diocesi. Oppure, l'espressione

⁽³⁸⁾ Cfr. « Assoluzione generale senza previa confessione individuale. Nota esplicativa quoad can. 961 CIC. », *Communicationes* 28 (1996), pp. 177-181.

⁽³⁹⁾ Cfr. AAS 80 (1988), p. 1818.

⁽⁴⁰⁾ « Obbligo del Vescovo di risiedere in Diocesi. Nota esplicativa quoad can. 395 CIC. », in *Communicationes* 28 (1996), pp. 182-186.

«atto formale» che ricorre in più canoni del CIC non può essere interpretata mettendo l'accento unicamente sui soli requisiti di *formalità* degli atti giuridici, ma deve essere intesa e valutata anche alla luce della concreta finalità ecclesiale e dell'eventuale significato teologico dell'*atto in questione*: perché è ovvio che non si possono richiedere le stesse formalità per un contratto di compravendita che per l'atto di abbandono della Chiesa.

Conclusioni.

Mi sembra di dover concludere queste brevi riflessioni affermando che, riguardo all'ordinamento canonico esplicitato nel nuovo «*Corpus Iuris Canonici*», la «*salus animarum*» non è stata una semplice *clausola-limite* ma bensì un assoluto principio ispiratore e direttivo, senza che perciò sia venuta meno la giuridicità delle norme canoniche. È stato così sia nella fase di produzione legislativa, grazie anche — come prima sottolineato — agli arricchimenti ecclesiologici apportati dal Concilio Vaticano II, che nell'attuale fase d'interpretazione ed applicazione delle leggi.

Dopo aver espresso questa personale opinione — che ovviamente non pretende di avere nessun carisma di completezza o di assoluta correzione scientifica —, vorrei esprimere con tutta sincerità un augurio, sia come canonista che come Pastore, ed è questo: che siano finalmente superati gli atteggiamenti anti-giuridicisti ancora presenti in alcuni ambienti della comunità ecclesiale, che sia cioè superata la mancata comprensione della finalità salvifica e, pertanto, dell'efficacia pastorale della norma canonica. In altre parole, che essendo la «*salus animarum*» il principio determinante dell'ordinamento canonico, si riconosca doverosamente — anche a tutti i livelli del governo ecclesiastico — la reale capacità morale e pastorale della legge canonica di tutelare l'*ordo Ecclesiae*, di contribuire cioè ad ordinare le condotte personali e le istituzioni secondo il disegno divino di salvezza.

PAOLO MONETA

LA SALUS ANIMARUM NEL DIBATTITO DELLA SCIENZA CANONISTICA

1. La *salus animarum* come fine supremo dell'ordinamento canonico: la teorizzazione di Pio Fedele. — 2. Il successivo dibattito dottrinale: la *salus animarum* come fine metagiuridico, come fine mediato, come clausola-limite, come suprema ordinatio. — 3. La riflessione postconciliare sulla natura teologica del diritto canonico: il diritto come strumento di salvezza dotato di specifica «valenza soteriologica». — 4. Dalla *salus animarum* alla *communio* ed al bene della persona. — 5. L'*aequitas canonica* come strumento privilegiato di concreta attuazione della *salus animarum* nella realtà ecclesiale. — 6. Dalla funzione repressiva del peccato a quella di promozione della carità evangelica, fondamentale principio ordinatore della giuridicità nella Chiesa.

1. *La salus animarum come fine supremo dell'ordinamento canonico: la teorizzazione di Pio Fedele.*

«Il fine dell'ordinamento canonico non è, come negli altri ordinamenti, circoscritto negli angusti limiti della vita umana e della realizzazione dei beni temporali necessari alla medesima. Il diritto della Chiesa, come ha le sue profonde radici in un ordinamento supremo che non conosce limiti di spazio e di tempo... così ha il suo fine supremo in un bene oltramondano che non ha l'eguale, assoluto, immutabile, insostituibile: la salvezza eterna delle anime». Con queste convinte ed appassionate espressioni, Pio Fedele riportava all'attenzione della dottrina canonistica contemporanea questo elemento che caratterizza in modo del tutto peculiare l'esperienza giuridica della Chiesa⁽¹⁾. Da profondo studioso dei grandi canonisti del passato, egli era ben consapevole dell'importanza che aveva sempre avuto la *salus animarum*: «omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salu-

(1) P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941, 30.

tem referenda est animarum», affermava Ivo di Chartres; « comune bonum, ut ad vitam aeternam refertur, seu finem supernaturalem, a iure canonico principaliter inspicitur et consideratur, adeo ut sola salus hominum, tamquam praecipuus finis iuris canonici, agnoscere debeat » scriveva ancora Raimondo di Peñafort; la potestà legislativa della Chiesa, ribadiva più tardi il Suarez, « principaliter intendit animarum salutem et ut peccata caveantur ». Ma per Fedele, la *salus animarum* diventa l'elemento che caratterizza in modo essenziale l'ordinamento canonico, non solo differenziandolo radicalmente da ogni altro ordinamento giuridico, ma identificandolo nella sua specifica fisionomia. Così egli non solo si serve della *salus animarum* per recuperare una piena autonomia della scienza canonistica rispetto alla dottrina giuridica secolare, in base alla considerazione che tra ordinamento canonico e ordinamento civile « vi è l'incommensurabilità stessa che divide l'ordine soprannaturale dall'ordine naturale » e che la comparazione tra i due ordinamenti « serve non già a far cogliere qualche identità, sia pure estrinseca o di dettaglio, o quanto meno qualche affinità tra l'uno e l'altro ordine, ma giova soltanto a far rilevare l'insopprimibile solco che li divide ». La *salus animarum* diventa per Fedele l'unico elemento che consente di comprendere il diritto della Chiesa, di penetrare lo spirito che lo anima, di rendersi ragione degli istituti, delle regole, delle soluzioni che esso appresta per i singoli casi concreti. La *salus animarum* costituisce dunque una imprescindibile chiave d'accesso all'esperienza giuridica della Chiesa, « lo strumento infallibile per penetrare nell'essenza di numerosi istituti e fenomeni tipicamente canonistici »⁽²⁾.

È soprattutto questo aspetto che sembra stare particolarmente a cuore al nostro grande canonista: ed infatti egli passa in rassegna un'ampia serie di istituti tipicamente canonistici, ricercando in ognuno di essi la rilevanza che assume l'elemento religioso (la *salus animarum* o il suo contrario, il *periculum animae* e quindi il *peccatum*) e dimostrando come è proprio a questo elemento che va ricondotta la specificità o l'originalità che essi presentano e che soltanto tenendo presente questo elemento se ne può cogliere la *ratio* e la pe-

(2) Questa citazione è tratta da uno degli ultimi scritti di P. Fedele dedicato a questo argomento, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma, 1973, 9. Anche qui l'autore ribadisce un concetto più e più volte affrontato e sviluppato in tutta la sua precedente produzione scientifica. Anche le citazioni degli antichi canonisti che abbiamo riportato sono ricavate dagli scritti dello stesso autore.

culiare fisionomia. La vasta cultura canonistica di cui è dotato gli consente di spaziare in tutti i più significativi settori dell'ordinamento canonico: dal diritto matrimoniale a quello delle obbligazioni, dal diritto successorio a quello penale e processuale.

Qualche esempio in proposito può essere significativo. Il principio dell'insostituibilità del consenso matrimoniale — «qui nulla humana potestate suppleri valet» — non va ricondotto all'esigenza «di tutelare la volontà individuale e con essa l'interesse personale dei loro soggetti», ma «all'imperativo categorico di soddisfare una esigenza di natura prettamente pubblicistica, l'esigenza di dichiarare nullo un sacramento, qual è il matrimonio, che, essendo mancato il consenso, che ne costituisce l'essenza, non è mai esistito giuridicamente, al fine di evitare che una dichiarazione fittizia di validità del vincolo coniugale, mediante un'assurda presunzione *iuris et de iure* di esistenza del consenso, realmente assente, dia luogo ad un dissidio, quanto mai pericoloso per la salute delle anime, tra foro interno e foro esterno»⁽³⁾. La nullità del matrimonio per *vis et metus* non è stabilita a tutela dell'autonomia e della libertà del volere individuale, ma mira a reprimere l'atto illecito, il *peccatum* del violentatore: essa deve quindi essere considerata «come una sanzione contro il peccato del *metum inferens* piuttosto che come un mezzo per tutelare l'integrità del volere del *metum patiens*». Lo dimostra il fatto che quando manca il fatto illecito (come nel caso del *metus ab intrinseco* o del *metus iustus*) non si dà luogo alla dichiarazione di nullità del matrimonio⁽⁴⁾. Il fondamento della efficacia che il diritto canonico conferisce ai *patti nudi* non va ricercato nell'elemento giuridico del *consensus*, ma in quello etico-religioso del *peccatum*, in cui incorre colui che non adempie la sua obbligazione: anche in questo caso i canonisti «di una cosa soltanto effettivamente si danno pensiero: di attuare il fine supremo della salute delle anime attraverso la repressione del peccato che al conseguimento di questo fine supremo si oppone»⁽⁵⁾. Ancora all'esigenza di evitare il peccato va ri-

(3) *Discorso generale*, cit., 48-50.

(4) «La soddisfazione dell'interesse privato — chiarisce ancora l'autore — a vedere protetto, attraverso la dichiarazione di nullità del matrimonio, il principio dell'autonomia e della libertà individuale, è da considerare soltanto come una conseguenza... del soddisfacimento della esigenza di reprimere il peccato del *metum inferens*» (*op. cit.*, 50-53).

(5) *Op. cit.*, 63-66.

condotta la rilevanza attribuita al testamento anche se privo delle formalità richieste dalla legge civile; alla medesima esigenza va riportato il ruolo svolto dall'*aequitas* e dalla buona fede in molti istituti canonistici, nonché la regola del non passaggio in giudicato delle sentenze nelle cause spirituali e la non applicabilità, nel diritto penale canonico, del principio *nullum crimen sine praevia lege poenali*⁽⁶⁾.

Come si comprende anche da questi sintetici richiami, l'intento che persegue Pio Fedele è essenzialmente speculativo, di comprensione e chiarificazione del diritto canonico nella sua vera natura, nello *spirito* che lo pervade, nelle peculiarità che ne fanno un'esperienza giuridica a sé stante rispetto alle altre esperienze giuridiche. Meno interessato egli si dimostra verso il momento dell'attuazione di questo diritto nella vita della comunità ecclesiale, di quale sia il ruolo che la *salus animarum* può svolgere quale fondamentale canone interpretativo delle disposizioni giuridiche nel loro calarsi nella concreta realtà comunitaria. Ancor meno interessato — anche perché ancora molto lontana nella prospettiva di quegli anni — egli risulta ad un'utilizzazione della *salus animarum* in prospettiva di riforma del diritto vigente, a cogliere le potenzialità innovatrici che questo «fine supremo» avrebbe potuto svelare di fronte ad un diritto che sembrava troppo spesso averne dimenticato la fondamentale importanza, privilegiando il riferimento agli ordinamenti giuridici secolari.

2. *Il successivo dibattito dottrinale: la salus animarum come fine metagiuridico, come fine mediato, come clausola-limite, come suprema ordinatio.*

Su di un piano essenzialmente speculativo tende a muoversi anche l'ampio dibattito che le prese di posizione di Pio Fedele suscitano nella dottrina canonistica dell'epoca. Partendo dal dato incontrovertibile che la *salus animarum* costituisce il fine ultimo della Chiesa, il compimento della missione per cui essa è stata costituita dal suo divino Fondatore, si cerca di precisare in qual senso, in quale accezione essa possa costituire anche il fine dell'ordinamento giuridico di questa comunità. La tendenza prevalente è quella di considerare la *salus animarum* non all'interno di questo ordinamento, ma al

(6) *Op. cit.*, 79-82, 85-100.

di fuori di esso come « elemento meta-giuridico al quale tutto il complesso della giuridicità canonica deve tendere ed in cui deve alla fine realizzarsi » (Giacchi); come « fine etico » che rimane estraneo all'ordinamento giuridico e lo trascende (Robleda); come « fine mediato » strettamente ricollegato al più immediato fine di realizzare la giustizia mediante l'ordinazione delle relazioni intersoggettive (Lombardia), da intendersi — come precisa un altro canonista (Ciprotti) — non « nel senso che il diritto canonico abbia la funzione di costringere l'individuo ad astenersi dal peccato, in modo da salvare così la sua anima; bensì nel senso che il regolamento dei conflitti intersubiettivi d'interessi fatto dalla Chiesa coordina le azioni di ciascun uomo nei confronti degli altri, in modo tale che esse non impediscano né rendano più difficile, anzi, se è possibile, facilitino, agli altri uomini l'attuazione dei loro interessi soprannaturali » (7).

La *salus animarum*, insomma, come ha rilevato un altro illustre canonista che ha cercato di tirare le fila di questo ampio dibattito, Javier Hervada, costituisce il fine ultimo dell'ordinamento canonico ma inteso come suprema *ordinatio*, come « fin-pretension », e soltanto in quanto costituisce suprema *ordinatio* della stessa Chiesa. Più precisamente, il fine proprio dell'ordinamento canonico — quello al quale immediatamente si dirige — è l'« ordine sociale giusto » della comunità ecclesiastica: questo ordinamento si indirizza quindi « a regolare quelle relazioni, situazioni o condotte che si dirigono al bene comune della Chiesa-società », « a stabilire l'ordine sociale giusto nella Chiesa, ordinando e conducendo i suoi sudditi al bene comune ». Il bene comune della Chiesa (che può farsi coin-

(7) Su questo ampio dibattito, che coinvolse la maggior parte degli studiosi di diritto canonico dell'epoca, segnaliamo i contributi di O. GIACCHI, *Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna*, in *Annali della R. Università di Macerata*, 1939, ripubblicato in *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980)*, I, Milano, 69 ss. (scritto ancor prima del *Discorso generale* di Fedele, ma quando questi aveva già anticipato le sue posizioni in alcuni scritti minori); E. GRAZIANI, *Postilla al «Discorso generale sull'ordinamento canonico» di Pio Fedele*, in *Dir. eccl.*, 1941, 146 ss.; F. DELLA ROCCA, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, in *Riv. dir. pubbl.*, 1941, 444 ss.; P. CIPROTTI, *Considerazioni sul «Discorso generale» di Fedele*, in *Arch. dir. eccl.*, 1941, 341 ss.; O. ROBLEDA, *Fin del Derecho de la Iglesia*, in *Rev. esp. der. can.*, 1947, 283 ss.; P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, I, *Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano, 1956, 163 ss.; P. BELLINI, *Osservazioni sulla completezza dell'ordinamento canonico*, in *Dir. eccl.*, 1957, I, 121 ss.; R. BIDAGOR, *El espíritu del Derecho canonico*, in *Rev. esp. der. can.*, 1958, 5 ss..

cidere con la perpetuazione della missione di Cristo nella sua dimensione sociale) costituisce, peraltro, un fine meramente relativo, perché esso si pone in diretta connessione con il fine ultimo assoluto di tutti i membri della Chiesa, la salvezza delle anime. Ne consegue che la *salus animarum* si pone come «*suprema ordinatio (suprema lex)* del bene comune della Chiesa e dell'ordinamento canonico»⁽⁸⁾.

Su di un piano più concreto, gli autori che hanno partecipato al dibattito dottrinale di cui ci stiamo occupando hanno cercato di precisare anche l'incidenza che viene ad assumere la *salus animarum* nell'ordinamento giuridico, guidati soprattutto dalla preoccupazione che la sopravvalutazione di questo elemento potesse condurre ad uno stemperamento (se non ad una dissoluzione) della specifica giuridicità propria dell'ordinamento della Chiesa. Di esso — avverte ad esempio Giacchi — il giurista deve tener conto «nell'interpretare norme dubbie o nell'indagare quale sia la *ratio* di una singola disposizione o nel risalire a principi generali»: ma l'elemento della *salus animarum* «non può in nessun modo sostituire le norme positive dettate dal diritto della Chiesa». L'ordinamento canonico è infatti pur sempre un ordinamento positivo «nel quale la certezza del diritto, la sua stabilità, le garanzie in esso considerate non possono essere affatto sacrificate ad esigenze, pur nobilissime, che in esso non siano state espressamente o implicitamente riconosciute»⁽⁹⁾. Secondo un altro grande canonista italiano, Pietro Agostino D'Avack, che pure sembra enfatizzare il ruolo svolto dalla *salus animarum* nell'ordinamento canonico, quale «esigenza essenzialissima pregiudiziale e finale» che il diritto «ha il compito di garantire e far valere», la *salus animarum* svolgerebbe una funzione essenzialmente negativa, di clausola-limite tendente ad evitare che nella legislazione della Chiesa si insinuino norme contrastanti con tali finalità⁽¹⁰⁾.

(8) J. HERVADA, *El ordenamiento canónico. I. Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona, 1966, 159 ss. Per un'altra precedente disamina del dibattito dottrinale di cui ci stiamo occupando, cfr. M. USEROS CARRETERO, *Temática relevante en los estudios actuales sobre la naturaleza peculiar del ordenamiento canónico*, in *Rev. esp. der. can.*, 1959, 90 ss.

(9) O. GIACCHI, *Diritto canonico*, cit., 194.

(10) P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, cit., 176-177.

3. *La riflessione postconciliare sulla natura teologica del diritto canonico: il diritto come strumento di salvezza dotato di specifica «valenza soteriologica».*

La considerazione della *salus animarum* si evolve e subisce significativi mutamenti con il progressivo affermarsi di quegli indirizzi di studio che recuperano e valorizzano la natura teologica del diritto canonico, arrivando così ad un suo più diretto inserimento nella realtà misteriosa della Chiesa.

Mentre Pio Fedele ritornava sulle tematiche a lui care, esaminando e confutando puntigliosamente tutte le riserve e le obiezioni che riguardo ad esse erano state sollevate⁽¹¹⁾, andava già affermandosi la convinzione che la comprensione del diritto canonico non può prescindere dalla fede, dal dogma, dal dato rivelato. Esso — scriveva colui che viene considerato il caposcuola di questo nuovo indirizzo, Klaus Mörsdorf — «trova il suo luogo teologico nel piano della sacramentalità della Chiesa, però non come qualcosa di aggiunto alla comunità spirituale costituita dalla Parola e dal Sacramento, ma nel senso che agisce nella stessa Parola e nel Sacramento, e allo stesso tempo sostiene e protegge l'ordine dell'organismo vivo e spirituale della Chiesa»⁽¹²⁾.

Il Concilio Vaticano II, con la sua dottrina sulla sacramentalità della Chiesa e sulla sua configurazione come «unica complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino», in cui si fondono «la società costituita di organismi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti» (*Lumen gentium*, 8), ha dato un fortissimo impulso a questo indirizzo, suscitando un'ampia riflessione volta a ricercare, a mettere in luce, ad approfondire i dati teologici posti a fondamento del diritto canonico. Tale riflessione ha trovato pieno conforto ed ulteriore stimolo nel magistero pontificio di Paolo VI, che più volte ha insistito sull'esigenza di instaurare un intimo rapporto tra diritto canonico e teologia, di promuovere una stretta collaborazione tra canonisti e teologi, ribadendo che l'aspetto

⁽¹¹⁾ Si veda il poderoso volume *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, 1962, dove le tematiche dibattute nel *Discorso generale* vengono riprese, ampiamente sviluppate, tenacemente difese con ricchezza di argomentazioni.

⁽¹²⁾ La citazione è ripresa da A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Pamplona, 1986, 300.

istituzionale del mistero della Chiesa «è stato voluto dal suo Fondatore e appartiene di essenza al suo carattere fondamentalmente sacramentale»⁽¹³⁾.

Questa rinnovata prospettiva di studio e di comprensione del diritto canonico ha necessariamente portato ad una più stretta compenetrazione della componente religiosa in questo stesso diritto. L'elemento religioso non si limita a caratterizzarlo in modo peculiare, a conferirgli un suo specifico *spirito* che lo pervade e lo indirizza a finalità ultraterrene: l'elemento religioso è essenzialmente costitutivo di esso, tanto da farne uno *ius sacrum* e da rivelarne in modo insopprimibile, l'intima natura. La *salus animarum* non costituisce quindi soltanto un fine a cui il diritto deve tendere, una meta che esso deve sforzarsi di conseguire: è il diritto stesso che possiede una sua specifica «valenza soteriologica», che si fa strumento di salvezza quale essenziale componente di quel più grande mistero di salvezza costituito dalla Chiesa.

Oltre che per la sua valenza individualistica ed escatologica — scrive uno dei più convinti assertori dell'indirizzo teologico del diritto canonico, Eugenio Corecco — la *salus animarum* pecca «di estrinsecismo sia ecclesiologico che giuridico. Il principio al quale deve convergere il sistema giuridico ecclesiale, per riceverne l'impronta fenomenologico-giuridica specifica, non può essere di natura paragiuridica o extraecclesiale; deve rimanere immanente alla Chiesa stessa»⁽¹⁴⁾. È dunque all'interno dell'ordinamento canonico che va riportato l'elemento della salvezza, riconoscendo a questo diritto un «valore soteriologico globale». Il diritto canonico non è infatti «una sovrastruttura sociologica della Chiesa. Non è un fatto puramente additivo, senza nessuna considerazione soteriologica propria, bensì un fenomeno sociale con un'autonomia epistemologica e logica propria». Se si utilizzano argomenti teologici e non meramente giuridicistici per dare ragione della giuridicità del diritto canonico

(13) PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al II Congresso internazionale di diritto canonico del 1973*, in *Persona e ordinamento nella Chiesa*, Milano, 1975, 580. Per più ampie indicazioni sugli interventi di questo pontefice in tema di rapporti tra ordinamento giuridico e natura della Chiesa, cfr. V. BERTOLONE, *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Roma, 1987, 11 ss..

(14) E. CORECCO, *Diritto*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, 1977, ripubblicato nella raccolta di scritti dello stesso autore *Jus et communio, Scritti di diritto canonico*, Casale Monferrato, 1997, 65 ss. (127-128 per la citazione).

— spiega ancora lo stesso autore — si deve arrivare a ritenere che questo diritto, contrariamente al diritto secolare, « non ha la pretesa di esigire un'obbedienza solo a livello etico intramondano, ma anche a livello del destino ultimo e soprannaturale dell'uomo », vincolando i fedeli « non solo nei loro atti esteriori, ma anche in quelli interiori ». Si può quindi concludere che quando lo stesso legislatore canonico, con la norma di chiusura del codice (can. 1752), prescrive di tenere sempre presente la salvezza delle anime, « quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet », « non vuol dire solamente che la forza vincolante di una norma positiva può essere all'occorrenza superata, con l'epikeia e la dispensa, in vista della salvezza. Nel sistema cattolico, in cui la legge, con le sue opere, è ritenuta necessaria per la salvezza, significa anche — e questo è il suo significato primario — che il singolo precetto ha in se stesso la pretesa, in nome del principio dell'incarnazione, di essere un'espressione normativa per l'inverarsi concreto della salvezza »⁽¹⁵⁾.

Questa impostazione così accentuatamente teologica del diritto canonico non è da tutti condivisa, soprattutto da chi ritiene che il diritto, per quanto profondamente inserito in una realtà religiosa che non può essere compresa con le sole categorie della ragione umana, non può non mantenere il suo carattere di regola intersubiettiva, che agisce su di un piano distinto da quello della norma morale.

La norma giuridica — come osserva uno degli autori che più lucidamente ha affrontato questo aspetto, Piero Bellini — non può essere confusa con la norma morale, anche se esse trovano formale espressione in un « medesimo comandamento », che « viene in realtà a risolversi in una “duplice ragione imperativa”: secondo che appunto ci si volga all'obiettivo della “promozione coscienziale del soggetto”, o a quello del “mantenimento dell'ordine sociale” ». La vincolatività in coscienza è quindi estranea alla precettività giuridica: un comandamento positivo umano è tale da vincolare in coscienza in quanto vi si accompagna un comandamento etico « parallelo » ad esso. Ne deriva che intanto l'osservanza della regola giuridica può operare in termini salvifici, in quanto essa stessa si risolve in osservanza dell'ordine morale. La specifica questione della « meritorietà

(15) E. CORECCO, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, in *Incontro di canoni d'Oriente e d'Occidente*, I, Bari, 1994, 289-292.

rispetto alla salvezza» potrà dunque porsi soltanto con riguardo alla componente normativa dell'ordinamento generale della Chiesa costituita dalle regole morali, le uniche che perseguono in via prossima ed immediata il *bonum animae*. La componente giuridico-disciplinare del sistema non può avere altra funzione che quella «di costituire e mantenere le condizioni societarie esterne che meglio si confacciano, *ab extrinseco*, all'operatività "in interiore homine" della precettistica morale»⁽¹⁶⁾.

La rilevanza della *salus animarum* quale valenza intrinseca del diritto canonico sfocia dunque nel problema della precettibilità degli atti interni da parte del diritto della Chiesa, della possibilità che il diritto arrivi a comandare e proibire atti che si esauriscono nella coscienza dell'individuo, senza assumere rilevanza esterna. Problema che ha ricevuto e continua a ricevere opposte soluzioni, sulle quali non intendiamo soffermarci o prendere posizione, perché quello che qui interessa mettere in luce è che in ogni caso il precetto giuridico non potrà, nell'ordinamento della Chiesa, essere dissociato dal corrispondente precetto morale, ma dovrà ad esso strettamente conformarsi, tanto da rendere difficile non solo un'osservanza meramente esteriore, a cui non corrisponda un'adesione in coscienza, ma da promuovere e facilitare questa stessa adesione e, con essa, l'osservanza della regola morale. In questo senso, anche volendo mantenere una più netta distinzione fra i due ambiti precettivi (quello giuridico e quello morale), non si potrà negare una valenza soteriologica della norma giuridica operante all'interno della comunità ecclesiale.

4. *Dalla salus animarum alla communio ed al bene della persona.*

Quella nota di lontananza e di estraneità rispetto alla vita concreta della comunità ecclesiale, che la dottrina più sensibile aveva percepito nel concetto di *salus animarum*, sembra trovare una sempre maggiore corrispondenza nella mentalità e nel modo di agire della cristianità contemporanea. L'uomo di oggi, ancorché credente nella verità rivelata e intimamente convinto di essere stato riscattato ad una nuova esistenza dal sacrificio di Cristo, si rivela sempre più incapace di staccarsi dalle vicende della vita terrena e di aprirsi verso

(16) P. BELLINI, *Suprema lex Ecclesiae: salus animarum*, in *Incontro di canoni d'Oriente e d'Occidente*, cit., 334-338.

un futuro escatologico. L'immaginario collettivo dell'al di là, con le tradizionali raffigurazioni del paradiso, dell'inferno e del purgatorio, è sempre più relegato nella sfera del mito, visto come una proiezione di desideri, paure, aspirazioni propri della vita umana nelle diverse epoche storiche. Ad esso si sostituisce un indefinito senso di mistero che porta ancor più il cristiano a concentrarsi sulla vicenda umana che è chiamato a vivere, a calare all'interno di essa la Parola di salvezza, a concepire l'evangelico Regno di Dio più come un'aspirazione da realizzare sin d'ora in questo mondo che come una realtà escatologica.

Anche lo studioso del diritto della Chiesa, come colui che si occupa dell'ordinamento della vita concreta della comunità dei fedeli, non può restare insensibile a questo nuovo atteggiamento di fronte alla verità rivelata, non essere indotto a tradurla, in qualche modo, nelle linee ispiratrici del diritto di questa comunità.

È così significativo che al concetto di *salus animarum*, come « principio attivo al quale deve convergere il sistema giuridico ecclesiale », si sia sostituito quello di *communio*, più idoneo a « cogliere la sostanza specifica della convivenza ecclesiale, attraverso cui si realizza e si anticipa già nella storia la salvezza escatologica ». In effetti, la *salus animarum* — come ribadisce ancora Corecco — si rivela « incapace di esprimere, per la sua connotazione individualistica ed estrinsecistica, il fine ultimo storico ed ad un tempo escatologico, verso il quale converge il diritto canonico e dal quale riceve la sua impronta fenomenologico-giuridica ». La *communio* invece, proprio per questo suo cogliere « l'aspetto escatologico in quanto immanente alla Chiesa », « sembra essere capace di esprimere la fisionomia inconfondibile della costituzione e degli istituti canonici che regolano la vita ecclesiale »⁽¹⁷⁾.

(17) E. CORECCO, *Diritto*, cit., 128; *Valore dell'atto « contra legem »*, in *La norma en el derecho canónico*, Pamplona, 1979, ripubblicato in *Jus et communio*, cit., 221 ss. (232 per la citazione). « Il fine ultimo dell'ordinamento canonico — spiega ancora l'autore — non è semplicemente quello di garantire il “*bonum commune ecclesiae*”, ma di realizzare la “*communio*”. Essa infatti è la modalità specifica con la quale, all'interno della comunità ecclesiale, diventano giuridicamente vincolanti sia i rapporti intersoggettivi, sia quelli esistenti ad un livello più strutturale tra le chiese particolari e la chiesa universale. La realtà della “*communio*” ha perciò una forza vincolante che supera i limiti tendenzialmente solo mistici della “*sobornost*” orientale. Ne consegue che il principio della “*communio*” deve essere considerato come il principio formale del Diritto canonico, cioè della “*nova lex evangelii*”, a partire dalla quale deve essere declinata sia a li-

L'attenzione all'elemento della *communio* — «anticipazione e segno dell'eterna promessa e della comunione che non si può più perdere», secondo la bella definizione di un altro autore, il Sobanski⁽¹⁸⁾ — è interessante, perché denota lo sforzo di superare quella nota di estraneità insita nella *salus animarum* rispetto alla vita concreta della comunità ecclesiale in cui il diritto si inverte quale regola ordinatrice. Collocata in una dimensione ultraterrena, in un mondo a venire staccato e lontano dalle vicende della vita presente, la *salus animarum* rischia di scindere la regola giuridica dalle concrete esigenze della persona umana, di far rinunciare già sin d'ora ad attuare la giustizia, rimandandola al momento in cui essa avrà necessariamente la sua più compiuta attuazione. Un eccessivo dimensionamento verso l'alto — nota un altro studioso, Rinaldo Bertolino — verso il conseguimento della *salus animarum*, comporta «il rischio di una esasperazione estrinsecistica, spiritualizzata dell'intero ordinamento ecclesiale»: viene così a mancare «una più esplicita indicazione dell'indispensabile dimensionamento orizzontale della legge ecclesiale, la quale deve perseguire il bene comune pure nella sua misura storica, che, nell'ordine terreno della storia della salvezza, di un regno di Dio già avviato e vissuto nella Chiesa, può unicamente essere il "*bonum communionis*"»⁽¹⁹⁾.

Questo sforzo di riportare la *salus animarum* — e quindi il fine che caratterizza l'ordinamento della Chiesa — nella vicenda storica dell'umanità, di ricollocarla nell'ambito di una comunità di persone che sempre più concepiscono il Regno di Dio come realtà che non può essere rimandata alla fine dei tempi, ma che occorre cominciare ad attuare già su questa terra, conduce ad una considerazione più completa ed integrale della persona umana, riconducendo ad essa e al suo bene il concetto di *salus animarum*.

Il Concilio Vaticano II — nota chi più esplicitamente ha sostenuto questa immedesimazione nella realtà umana della *salus animarum*, Myriam Wijlens — ha ristabilito l'antica dottrina che vedeva corpo ed anima come inscindibili componenti della persona: «è l'uomo dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo ed anima,

vello formale che materiale la struttura giuridica degli istituti canonici». (*Teologia del diritto canonico*, in *Jus et communio*, cit., 157 ss. - 213 per la citazione).

⁽¹⁸⁾ R. SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto*, Torino, 1993, 28.

⁽¹⁹⁾ R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, Torino, 1989, 13-14.

di cuore e di coscienza, di intelletto e volontà» che deve essere preso in considerazione. È quindi preferibile parlare di *persona* e di *bene della persona*, piuttosto che di *anima* e *bene delle anime*. Il riferimento all'insegnamento conciliare consente anche di meglio chiarire il concetto di bene della persona: la *Dichiarazione sull'educazione cristiana* (ripresa dal can. 795 del codice) colloca l'individuo ad un triplice livello, come persona, come creatura che è in relazione con Dio, come membro della società umana. La convinzione di fede di essere creato ad immagine di Dio implica poi che dobbiamo tendere alla perfezione e che abbiamo il compito di aiutare gli altri a sviluppare in essi ciò che li rende veramente creature di Dio. È questo il vero scopo di ogni azione ecclesiale. Si deve quindi concludere che la *salus animarum*, quale fine ultimo del diritto canonico, «deve andare a beneficio di tutta la persona ad ogni livello, perché ciò corrisponde al fine ultimo della creazione e della redenzione»⁽²⁰⁾.

La concentrazione sul bene della persona non deve però condurre a ritenere che l'ordinamento canonico stia assumendo un orientamento individualistico, in cui la considerazione prioritaria del singolo fedele tende a relegare in secondo piano le esigenze comunitarie, concernenti la stessa edificazione della Chiesa come realtà di salvezza. Proprio il concetto di *communio* a cui abbiamo ora fatto riferimento postula nella Chiesa una continua correlazione tra persona e bene comune: «in essa, l'uomo singolo, protagonista irripetibile di una storia personale di salvezza, si integra compiutamente con la società, cui per missione è stato affidato dal Cristo l'annuncio della salvezza di tutti; nell'ordinamento ecclesiale "l'interesse spirituale dei soggetti ... tende a coincidere, come parte di un tutt'unico, con l'interesse generale della *ecclesia*"». Nell'ordinamento ecclesiale, dunque, mai potrà darsi contrasto tra bene comune e quello individuale, perché «la salvezza delle anime di tutti comprende ed ingloba sempre quella del singolo fedele», con una continua «integrazione del carisma con la istituzione, della libertà personale con il senso comunitario, in una complessa, armonica sin-

⁽²⁰⁾ M. WIJLENS, *Salus animarum suprema lex: mercy as a legal principle in the application of canon law?*, in *The Jurist*, 1994, 589-590. L'autrice si riporta al passo della *Gaudium et spes* (n. 3), dove si afferma che «È l'uomo, dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo e anima, di cuore e di coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione».

fonia ordinamentale che, per mezzo anche delle strutture giuridiche, sia in grado di testimoniare l'esistenza, già sulla terra, del Regno di Dio» (21).

Queste convinte affermazioni di Rinaldo Bertolino trovano diffuso riconoscimento nella scienza canonistica contemporanea, dove si ribadisce che il cristiano «non può essere concepito come un'entità individuale contrapposta a quella collettiva, ma come soggetto al quale tutta la comunità dei cristiani è misteriosamente, ma realmente, immanente» (22); che, quindi, il fine supremo della *salus animarum* «ha una dimensione individuale e solidale ad un tempo, nel senso che la vita di fede nella Chiesa è per il singolo funzione di salvezza, non solo e non tanto perché essa lo gratifica nel quadro di un'esperienza tutta personale, ma anche e soprattutto perché è il modo con cui gli è possibile partecipare ad un compito che lo trascende: la edificazione di un'esperienza comunitaria che ha lo scopo di "convincere" e quindi di "salvare" l'umanità tutta intera, tendendo a una piena convergenza fra *ratio sacramenti* e la *ratio salutis*» (23).

Possiamo quindi concludere — facendo nostre le ispirate espressioni di un grande storico del diritto, appassionato cultore del diritto canonico, Paolo Grossi — che nell'«operazione di salvezza del singolo è coinvolta tutta la società sacra: il frammento e il tutto, il singolo fedele e la Santa Chiesa, ricompresi nel corpo mistico del Cristo, non sono entità scindibili ma anzi indissolubilmente legate dallo e nello stesso *mysterium salutis*: che è salvezza mia, tua, sua cioè salvezza di persone singole viventi una individua avventura umana, ma sempre nell'ambito della società salvifica e con ripercussioni in tutta quanta la comunità, giacché il peccato del singolo è violazione dell'intero ordine pubblico della Chiesa» (24).

(21) R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale*, cit., 154-155.

(22) E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Appunti metodologici della questione*, in *Jus et communio*, cit., 245 ss. (266 per la citazione).

(23) S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto. Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Torino, 1998, 63-64.

(24) P. GROSSI, *Aequitas canonica*, in *Quaderni fiorentini*, (27), 1998, 390.

5. *L'aequitas canonica come strumento privilegiato di concreta attuazione della salus animarum nella realtà ecclesiale.*

Il bene integrale della persona umana come fine ultimo del diritto della Chiesa implica — sempre secondo l'autrice che abbiamo poc'anzi considerato, Myriam Wijlens — un'applicazione di questo diritto alla realtà concreta con un criterio interpretativo costantemente improntato al principio della *misericordia*. In effetti, l'impulso a ricercare un più profondo e più concreto radicamento della *salus animarum* nella realtà della persona umana sorge in questa studiosa in seguito alla disamina di una poderosa opera di un canonista tedesco, Thomas Schüller, dedicata appunto alla misericordia (*Barmherzigkeit*), come principio fondamentale di applicazione del diritto per il perseguimento della *salus animarum* ⁽²⁵⁾.

La misericordia trova espressione soprattutto nel diritto orientale attraverso l'istituto della *oikonomia*, a cui corrisponde nel diritto latino l'istituto dell'*aequitas canonica*. Quest'ultimo è lo strumento che permette di inserire la *salus animarum* — fine di per sé metagiuridico — nella dinamica dell'ordinamento canonico conferendole un'effettiva realtà giuridica e consentendole una concreta attuazione nella realtà ecclesiale.

La stretta connessione che si instaura nell'ordinamento canonico tra l'*aequitas* e la *salus animarum* è un dato costante della dottrina tradizionale, che lo stesso Pio Fedele aveva vigorosamente riaffermato scorgendo in questa inscindibile connessione la peculiarità specifica dell'*aequitas canonica*: «si resta al di fuori di questo concetto se non si fa posto al motivo che tutto lo pervade, dominante ed assorbente nell'economia dell'ordinamento canonico, il motivo della *salus animarum*» ⁽²⁶⁾.

Il tema è stato ulteriormente approfondito dalla dottrina canonistica più recente, dove si è sottolineato che l'*aequitas* introduce nella valutazione dei rapporti umani — sono parole di Piero Bellini — un «superiore criterio di valore», non riferibile alla dimensione

⁽²⁵⁾ TH. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplication in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg, 1992.

⁽²⁶⁾ P. FEDELE, *Discorsi sul diritto canonico*, cit., 84-85. Una più ampia trattazione sulla peculiare natura dell'*aequitas canonica* era stata precedentemente compiuta da questo autore nel citato volume *Lo spirito del diritto canonico*, cit., 230 ss.

mondana delle relazioni umane, ma al «sommo bene oltremondano della eterna salvezza»⁽²⁷⁾. L'equità canonica dunque — come ribadisce un altro già ricordato studioso, Paolo Grossi, che ha dedicato all'*aequitas* intense riflessioni — «non solo non è scissa dal mistero di salvezza, ma vi è anzi completamente immersa», perché è essa che «permette il collegamento continuo fra regole codificate e il grande vivificante polmone del diritto divino», che «mantiene sempre aperto e libero e sgombro il canale di scorrimento tra i due livelli dell'ordine giuridico», quello divino e «la miriade delle norme» del diritto umano, consentendo che «la norma suprema non sia vanificata dalla rigidità delle norme inferiori» e rendendo in tal modo concreta «la corrispondenza fra i due livelli in cui si scandisce il pianeta giuridico della Chiesa». Così intesa, l'*aequitas* va «ben oltre a quei generici richiami così ripetuti nelle fonti di sempre alla *mansuetudo*, alla *miserecordia*, alla *humanitas*, alla *benignitas* quali atteggiamenti da opporre al *rigor iuris* e al freddo ossequio delle forme giuridiche»: essa si muove in quella «situazione concreta in cui una singola persona umana, il singolo *homo viator*, con il suo carico di fragilità si dibatte e combatte la propria vicenda terrena, situazione al di sopra e al di fuori della quale non ci sarebbe giustizia». È quindi, ancora una volta, «il valore irripetibile di quell'*unicum* che è la singola persona umana a prevalere, quella singola persona umana alla cui salvezza eterna è chiamata tutta la Santa Chiesa, tutta la Sacra Gerarchia, tutta l'ammirevole maestà dell'ordine giuridico. Ai piedi di quell'*unicum* la Chiesa depone la sua logica giuridica e il suo rigore sistematico; per lui è disposta a sacrificare l'architettura del magnifico edificio giuridico costruito da una sapienza bimillenaria»⁽²⁸⁾.

Alle stesse conclusioni, in forza di un umanesimo fortemente sentito, perviene Piero Bellini che tende a sussumere l'*aequitas* in un più ampio e comprensivo concetto, quello di *pastoralità*. Questa nozione (troppo spesso adoperata con tanta indeterminatezza di contorni da isterilirla nella sua efficacia) può darci il senso di uno «scrupoloso “proporzionamento” dell'azione salutare e disciplinare della Chiesa ... a quella che è la “realtà vera” dell'agente, valutata nella “realtà vera” della sua condotta umana». La *pastoralità* presuppone, infatti, il «valore impreteribile» ed «insurrogabile» di ogni persona

(27) P. BELLINI, *Salus animarum*, cit., 343.

(28) P. GROSSI, *Aequitas canonica*, cit., 388 ss.

umana, prendendo in conto «ciascun essere umano per quello che è “effettivamente”: in carne ed ossa; con i suoi pregi e con i suoi difetti; tal quale vive ed opera “realmente”, esprimendo (nel suo sentire e nel suo agire) la propria “identità di uomo”»⁽²⁹⁾.

6. *Dalla funzione repressiva del peccato a quella di promozione della carità evangelica, fondamentale principio ordinatore della giuridicità nella Chiesa.*

Dalle meno recenti teorizzazioni sulla *salus animarum* che abbiamo brevemente rievocato emerge non di rado una considerazione di essa come elemento negativo, come principio atto ad evitare che il diritto si faccia strumento od occasione di peccato. In essa sembra quasi assumere precipua rilevanza una funzione in chiave repressiva delle situazioni che possono condurre alla perdizione eterna, piuttosto che una funzione positiva di aiuto e di impulso verso la salvezza⁽³⁰⁾.

Questa connotazione del concetto di *salus animarum* risulta sempre più estranea ad un altro tipico atteggiamento ormai diffuso nella mentalità contemporanea, che si accompagna a quello che abbiamo precedentemente rilevato nei riguardi della vita ultraterrena: la perdita del senso del peccato, una sempre minore sensibilità per la realtà stessa del peccato con tutto quello che ad essa si ricollega in termini di giudizio, punizione, dannazione eterna. Anche in questo caso la dottrina canonistica non poteva restare insensibile a questo modo di atteggiarsi della comunità cristiana ed è stata indotta a spostare la sua attenzione dalla componente negativa della repressione del peccato a quella positiva della valorizzazione dell'amore che l'elemento religioso può assumere nell'ordinamento giuridico della Chiesa. Come bene ha affermato Corecco, l'esistenza del diritto canonico non si può giustificare «solo come argine contro la concu-

⁽²⁹⁾ P. BELLINI, *Salus animarum*, cit., 345-346.

⁽³⁰⁾ Questa connotazione in chiave repressiva della *salus animarum* è chiaramente presente in tutta l'ampia disamina degli istituti canonistici compiuta da P. Fedele ed è stata spesso sottolineata da altri autori. Si ricordi ad esempio P.A. D'Avack, che era giunto a concludere che «la finalità suprema metagiuridica della *salus animarum* penetra ed entra in funzione nell'ordine giuridico canonico quale suo supremo criterio direttivo sempre e soltanto nel suo aspetto negativo di *occasio peccati* e *periculum animae*» (*Corso di diritto canonico*, cit., 176-177).

piscenza e il peccato. Esso appartiene all'esperienza cristiana positivamente, nel senso della pienezza della carità e della grazia»⁽³¹⁾.

È così soprattutto sulla carità che si sviluppa la riflessione della più recente dottrina canonistica, recuperando, ancora una volta, motivi già ben presenti nella dottrina tradizionale, ma con un ulteriore sforzo volto ad approfondire la rilevanza e la portata che essa può assumere all'interno dell'ordinamento della Chiesa.

Lo studioso che forse più di ogni altro ha perseguito questo intento con vastità di dottrina e profonda ispirazione di fede, Salvatore Berlingò, ha sottolineato che «il precetto dell'amore *per* Dio sarebbe un non-senso, ove il destinatario creato non si lasciasse catturare e coinvolgere dall'amore *di* Dio Creatore, e non gli consentisse di prendere possesso di tutta la sua vita». Ne consegue che la fondamentale regola di comportamento contenuta nel secondo precetto — che impone di amare il prossimo alla stregua di se stessi — «risulta potenziata al punto che, nell'orizzonte di fede tipico dei credenti in Cristo, essa si eleva da regola generale di condotta valida per tutti gli uomini, a regola giustificatrice e istitutrice, ad un tempo, di una particolare esperienza di giustizia ostensiva del precetto fondamentale della carità».

Proprio in virtù di questo fondamentale precetto l'ordinamento canonico viene ad assumere una particolare dinamicità e apertura a sempre nuovi contenuti: «il precetto *evangelico* della carità del prossimo, proprio per questo, non si limita a comandare concreti contenuti di carità (e di giustizia) tutti riconducibili ad un medesimo passivo atteggiamento ... esso esige una carità aperta a sempre nuovi contenuti e ispiratrice di un sempre nuovo e duttile atteggiamento, a somiglianza della carità infinita di Dio, impegnata nella *Nuova Promessa*, al servizio degli indeclinabili e, ad un tempo, non prefigurabili bisogni di tutto il genere umano»⁽³²⁾.

In un ordinamento presieduto dal comandamento della carità — osserva ancora Berlingò — «la norma giuridica è osservata non già per un ossequio formale alla maestà della legge, o per una subordinazione estrinseca al principio di autorità, ma perché chi obbedisce al precetto ravvisa come base di legittimazione dell'autorità competente le medesime ragioni giustificatrici del proprio comportamento,

⁽³¹⁾ E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., 194.

⁽³²⁾ S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto*, cit., 53, 67-68.

e cioè l'amore di Dio e del prossimo»⁽³³⁾. Ne consegue che i cristiani, proprio in virtù della propria fede, «sono indotti a sottomettersi anche ai doveri di stretta giustizia, alle norme del diritto (umano o) "ecclesiastico" in senso proprio, *con tutto il loro essere*, perché animati dalla intima e profonda convinzione che ciò sia indispensabile a realizzare il "precetto" fondamentale dell'amore di Dio e del prossimo, e quindi necessario al fine della "santificazione" dell'umanità ("salute animarum" ... *suprema semper lex: can. 1752*)»⁽³⁴⁾.

Sul carattere giuridico e non soltanto religioso della carità insiste anche un altro autore che ha dedicato pensose riflessioni all'argomento, Remigiusz Sobanski: nel cristianesimo, egli osserva, «non si può scindere il giuridico dal religioso. Il suo diritto è emanazione della vita religiosa, una forma sociale che nasce nella testimonianza di fede, speranza e carità». Il dovere, quindi, «in quanto dovere religioso è dovere giuridico». La carità non costituisce «una sovrastruttura della Chiesa alla quale si potrebbe rinunciare senza recar danno al funzionamento della vita sociale. Tutt'al contrario, costituisce il fondamento ed il perno della sua vita. È un equivoco trasferire alla Chiesa rappresentazioni di giustizia che concepiscono la differenza tra diritto e carità nel senso che il diritto è qualcosa di obbligatorio e la carità è invece qualcosa di desiderabile e utile, ma che rimane al di là dell'obbligatorio». La carità costituisce la «Grundnorm», il criterio che si deve applicare anche nella determinazione delle norme giuridiche⁽³⁵⁾.

È peraltro lo stesso Sobanski a chiedersi in qual modo il fondamentale criterio della carità possa trovare effettiva applicazione nel diritto della Chiesa. Non pochi sono gli strumenti di cui questo diritto si serve nella sua fase applicativa, a cominciare da quello dell'*aequitas*, su cui già ci siamo soffermati, e che porta, come è stato ben rilevato da Bellini, «un'irruzione, nella sfera della giuridicità, della virtù cristiana della *caritas*»⁽³⁶⁾. Ma occorre che la stessa produzione

⁽³³⁾ S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto*, cit., 68-69.

⁽³⁴⁾ S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino, 1991, 89.

⁽³⁵⁾ R. SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto*, cit., 99.

⁽³⁶⁾ P. BELLINI, *Salus animarum*, cit., 340, il quale tuttavia avverte che quella che viene in gioco non è «una visione fievole (pietistica)» della virtù cristiana della *caritas*: «si invece è una accezione energica, dinamica: fervida di opere. Si tratta d'una "carità impegnata", e "militante": non pronta semplicemente a perdonare; ma attenta —

legislativa sia positivamente e costantemente improntata a questa fondamentale connotazione, che sia — per dirla con Berlingò — lo stesso « diritto ad essere “ordinato” o “comandato” quale indispensabile presupposto o espressione della carità »⁽³⁷⁾. Certo, non ci si possono nascondere le difficoltà che inevitabilmente è destinato ad incontrare ogni intento di tradurre concretamente sul terreno giuridico l'imperativo dell'amore evangelico. Ma questo non deve condurre a ritenerlo impossibile, trincerandosi dietro una presunta inconciliabilità tra amore e diritto. Anzi, proprio lo sforzo di collegare questi due poli costituisce il banco di prova della capacità del diritto della Chiesa di rispondere alle più profonde esigenze proprie di quella comunità religiosa che è destinato a disciplinare. Ed è in questo sforzo di rendere evidente « che la carità è diritto, che l'amore può essere comandato e imposto » che esso può svolgere « la sua più alta funzione, l'impareggiabile testimonianza del “diritto cristiano” »⁽³⁸⁾.

quando occorra — ad appigliarsi alla “*medicinalis severitas*”: a indirizzarla — con vigorosa determinazione (in nome d'una suprema istanza esistenziale) — alla “*conversio ad bonum*” del ribelle o del recalcitrante » (342).

⁽³⁷⁾ S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, Torino, 1995, 30.

⁽³⁸⁾ R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale*, cit., 44.

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

LA SALUS ANIMARUM TRA DIMENSIONE COMUNITARIA ED ESIGENZE INDIVIDUALI DELLA PERSONA

1. L'aporia della *salus animarum* nel diritto ecclesiale. — 2. La persona quale chiave di soluzione dell'aporia.

1. *L'aporia della «salus animarum» nel diritto ecclesiale.*

Il titolo propostomi per questo intervento esprime efficacemente la principale aporia da cui è contrassegnato il ricorso alla «salus animarum» nell'ambito del diritto canonico. In ogni aporia vi sono due ragionamenti contrari e all'apparenza ugualmente validi. È proprio quanto succede in questo caso con la dimensione comunitaria e le esigenze individuali della persona: i due termini del binomio enunciano le due direzioni verso le quali condurrebbe la norma della salvezza delle anime. Collegare la dimensione comunitaria con l'indole ecclesiale della salvezza in Cristo è tanto facile quanto appellarsi al carattere personalissimo di tale salvezza a sostegno delle sue esigenze individuali. L'aporia, ben sintetizzata dalla preposizione «tra» adoperata nel titolo, appare assai profonda e quasi strutturale. Più che di superarla, si tratterebbe di convivere il meglio possibile con la difficoltà. Infatti, con uno spirito alquanto eclettico ed irenistico, non infrequente nel modo di affrontare oggi tante questioni ecclesiali, si dovrebbe cercare di trovare volta per volta gli adeguati equilibri, soprattutto mediante la via del consenso.

Ritengo che le posizioni antitetiche di due canonisti possano illustrare il problema. Si tratta di Pio Fedele, uno dei più originali rappresentanti della scuola laica italiana, e dell'olandese Peter Huizing, assai inserito nell'ambito del c.d. progressismo postconciliare. Tra i due è certamente più agevole trovare le differenze che le affinità.

Ciò nonostante, fra queste ultime si può annoverare quella di assegnare un ruolo di primo piano alla «salus animarum», così chiamata nel linguaggio del primo, impregnato da risonanze del diritto canonico classico, oppure alla funzionalità pastorale del diritto della Chiesa o a questo diritto come diritto di servizio, per usare espressioni tipiche del secondo. Questa comune lunghezza d'onda spiega come mai essi possano coincidere nel sostenere l'assurdità di una contrapposizione tra esigenze comunitarie ed esigenze personali nella Chiesa, essendo però radicalmente opposto il loro modo di superare l'antitesi.

Dopo aver citato alcune parole di Cavagnis — «in Ecclesia privati agunt semper in ordine ad bonum publicum, non suo nomine sed Ecclesiae» —, Fedele conclude così il suo famoso *Discorso generale sull'ordinamento canonico* del 1941: «Ora, è precisamente così: gli individui, nell'ordinamento canonico, non sono portatori di un interesse individuale, cioè privato, proprio ed esclusivo di ciascuno, non sono titolari di un diritto soggettivo, inteso in senso tecnico, e pertanto non agiscono in vista di un interesse e di un diritto privato; ma agiscono veramente "in ordine ad bonum publicum", cioè per la realizzazione di un interesse spirituale, soprannaturale, che è comune a tutto il *populus fidelium* e che coincide col fine stesso della Chiesa, insomma "non suo nomine sed Ecclesiae". Si attinge così, nell'ordinamento canonico, l'apice della depersonalizzazione degli interessi e dei diritti, i quali assommano in un interesse superiore, in un bene sommo ed insostituibile, la salvezza delle anime, nel quale sono necessariamente assorbiti»⁽¹⁾. In poche parole sono compendiate le idee principali del *Discorso* e dell'intera produzione di Fedele⁽²⁾. Nella logica interna del suo pensiero, non v'è dubbio che la «salus animarum», intesa da lui molto in connessione con l'evitare il «periculum animarum» rappresentato dal peccato, costituisca un punto chiave per comprendere il diritto canonico e tutte le sue caratteristi-

(1) P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, CEDAM, Padova 1941, p. 170.

(2) Fedele ha condotto un lungo ed ininterrotto dibattito con quanti hanno mosso delle critiche contro le sue tesi. Tra gli altri, si possono vedere i suoi due libri che sono la continuazione polemica del *Discorso*: *Lo spirito del diritto canonico*, CEDAM, Padova 1962, e *Discorsi sul diritto canonico*, Officium Libri Catholici, Roma 1973. In entrambi si trovano interessanti precisazioni, sfumature e sviluppi; ma nessun cambiamento di fondo rispetto alle posizioni iniziali.

che peculiari, contrastanti con quelle del diritto secolare. La considerazione dell'elemento religioso o teologico, tanto decisiva nella sua visione dell'ordinamento giuridico della Chiesa, si traduce sempre per lui in una prevalenza della dimensione comune e pubblica⁽³⁾. Di conseguenza, egli rifiuta con forza tutto quanto possa comportare l'introduzione di un qualsiasi individualismo nell'ambito giuridico-canonico. Il conflitto di interessi, il diritto soggettivo e l'azione quali vie per affermare e tutelare ambiti di libertà e autonomia del singolo, sarebbero in completa opposizione con l'essenza stessa del diritto della Chiesa.

Dal canto suo, Huizing, nel suo contributo dal titolo *Teologia pastorale dell'ordinamento canonico*, nel Congresso internazionale celebratosi a Roma nel 1970, scriveva: «nell'ordinamento canonico la norma non può mai essere applicata quando rechi danno al vero bene spirituale anche di un solo fedele. Un ordinamento che è basato sull'unione di tutti col Signore, e che non ha altra finalità che servire quell'unione, non può mai *legittimamente* impedirle od ostacolarla». Ed aggiungeva: «L'ultima norma non è il diritto, ma l'ispirazione dello Spirito, *anche* nell'osservare le norme del diritto stesso, e la saggezza e libertà dello Spirito non sono misurate da norme canoniche»⁽⁴⁾. Si noti che la motivazione è la stessa adottata da Fedele; entrambi questi autori riconoscono soltanto un fine ultimo nell'ordine giuridico ecclesiale: la salvezza, il bene spirituale di ogni cristiano. Dinanzi a tale fine, altre considerazioni, di qualunque genere, devono cedere.

Solo che per il canonista olandese cedono nel senso precisamente opposto rispetto a quello indicato dal suo collega italiano. Per Fedele la «salus animarum», e la connessa norma suprema dell'«*aequitas canonica*», giustificano anche una maggiore severità delle pene rispetto a quanto stabilito dalla legge previa⁽⁵⁾. Invece per Huizing la prevalenza, anche per motivi religiosi, va attribuita

(3) Forse l'aggettivo «comunitaria» renderebbe meno bene la visione di questa dimensione nell'ottica di Fedele, poiché esso connota spesso una contrapposizione rispetto alla società e all'autorità, il che è lontanissimo dalle sue idee.

(4) P. HUIZING, *Teologia pastorale dell'ordinamento canonico*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso internazionale di diritto canonico (Roma, 14-19 gennaio 1970), Giuffrè, Milano 1972, II, pp. 814-815.

(5) «Ove il *periculum animarum* venga in considerazione, il giudice non solo può ma deve ricorrere all'*aequitas canonica* per colmare le lacune dell'ordinamento legisla-

al singolo. Il suo discorso tiene conto naturalmente delle esigenze comuni, ed anzi afferma la priorità ecclesiale dei doni dello Spirito, e pertanto la funzionalità comunitaria dell'ordinamento della Chiesa⁽⁶⁾. Ma in esso «è inammissibile fondare l'istituzione e fissare la regola in maniera così assoluta, da far sì che esse soffochino o anche solo inibiscano la libertà d'obbedienza al Signore e la guida del suo Spirito. In effetti, l'esclusivo scopo dell'istituzione e della regola è proprio quello di tutelare e incrementare tale libertà. Per cui, l'ordinamento della Chiesa non sarà mai e poi mai l'ultima ed assoluta norma d'azione. Anche in seno alle istituzioni ecclesiastiche e nel quadro delle vigenti norme canoniche, tanto l'agire del singolo quanto quello della comunità è infatti contemporaneamente sempre anche un agire che trae la linfa dal diretto legame collegante il singolo personalmente e tutti globalmente al Signore. Quest'ultimo anzi sta perfino al primo posto. Tanto è vero che questo legame non può mai (nemmeno in un solo uomo!) venir sacrificato all'"interesse comune". Lo stesso ordinamento ecclesiale deve sempre restare aperto all'eventualità che tale vincolo superiore possa richiedere all'uomo, in certe circostanze concrete, di mettersi necessariamente al di fuori dell'istituzione e della norma fissata dall'ordinamento positivo della Chiesa. Lo Spirito del Signore infatti non è un elemento insorgente ogni tanto e saltuariamente, bensì la perenne istanza critica per principio ultima e definitiva in seno all'ordinamento ecclesiale. L'ultima norma non è mai la legge, bensì la discrezione degli spiriti»⁽⁷⁾.

Come si spiega una tale diversità negli esiti cui porta l'invocare la *ratio* della salvezza delle anime? Una via per comprendere le radici del divario può essere quella di evidenziare il rapporto tra «salus animarum» e diritto in questi autori. Ancora una volta esiste in loro un punto importante in comune: per entrambi il principio della salvezza

tivo, anche in materia penale» (*Discorso*, cit., pp. 98-99). Cfr. anche *Discorsi*, cit., pp. 75-76.

(6) «I doni dello Spirito accordati a ciascuno servono all'edificazione del corpo, della Chiesa, e soltanto dopo, di riflesso, allo sviluppo della personalità del soggetto. Le prescrizioni ecclesiali esistono appositamente per far giungere nella misura più vasta e migliore possibile i doni dello Spirito ad affermarsi nel loro buon diritto (sic)» (*L'ordinamento della Chiesa*, in AA.VV., *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, trad. it., 3a. ed. (originale del 1967), Queriniana, Brescia 1982, vol. 8 (IV/II), p. 220).

(7) *Ibidem.*, p. 196.

trascende il diritto, anzi è metagiuridico⁽⁸⁾. Subito dopo la separazione ridiventa radicale. Infatti, in Fedele la «salus animarum» pervade lo stesso diritto, è presente come suo spirito nelle sue espressioni positive e arriva a modificare tali espressioni ad opera dell'«*aequitas canonica*», la quale si presenta come norma suprema dello stesso ordinamento⁽⁹⁾. In Huizing invece il diritto positivo è oggetto di una totale relativizzazione, secondo cui la priorità della persona e la prevalenza dell'ispirazione dello Spirito consentono di fare eccezioni a qualsiasi regola giuridica. Per comprendere la sua posizione è indispensabile tener presente un tratto essenziale della sua dottrina, e cioè la separazione da lui propugnata tra il rapporto religioso del singolo con Dio e il diritto canonico. Anzi, tale separazione sfocia in una concezione del diritto della Chiesa non tanto come «diritto», quanto come «ordinamento» (in un senso certamente distinto da quello attribuitogli dalla scuola italiana), di cui si afferma una valenza esclusivamente sociale ed esterna, in alcun modo individuale ed interiore⁽¹⁰⁾.

A questo punto dell'analisi si può riscontrare un'altra significativa convergenza tra Fedele e Huizing. Ciò che il primo esalta è ciò che il secondo avversa. Tutti e due hanno in mente un'idea sostanzialmente uguale su cosa sia il diritto nella Chiesa. In entrambi esso appare indubbiamente legato al potere sociale: per Fedele è chiaramente il potere della Gerarchia⁽¹¹⁾, cui spetta la tutela del fine superiore, soprannaturale della Chiesa, donde la natura pubblica del diritto della Chiesa⁽¹²⁾; per Huizing è un potere che si distribuisce tra l'intero corpo sociale del Popolo di Dio, per cui egli parla di «obbedienza orizzontale», anziché «verticale»⁽¹³⁾, e sostiene la

(8) Su Huizing basti il lungo testo appena citato; per Fedele, cfr. *Discorsi*, cit., p. 40, nel quale afferma che «È fuori dubbio che la *ratio peccati* e la *salus animarum* sono categorie metagiuridiche (...)».

(9) Cfr. *ibidem*, pp. 40-41.

(10) Un'eccellente presentazione critica del pensiero di Huizing, con particolare attenzione alla tematica indicata nel testo, si trova in J. VRIES, *Kirchenrecht oder Kirchenordnung? Zum Kirchenrechtsverständnis bei Peter Huizing*, EOS, St. Ottilien 1998.

(11) A sostegno della giuridicità della Chiesa, egli scrive: «come si potrebbe sostenere che nel Vangelo questo organismo, come organismo giuridico, sia lettera morta, quando proprio da testi evangelici si desume l'esistenza nella società ecclesiastica delle tre potestà che sono prerogativa di ogni ordinamento giuridico sovrano, cioè della potestà legislativa, giudiziale e coattiva?» (*Discorso*, cit., p. 24).

(12) Cfr. *ibidem*, p. 114.

(13) Cfr. *L'ordinamento della Chiesa*, cit., p. 216. Il compito che rimane asse-

priorità della base nei riguardi della Gerarchia per quel che riguarda la configurazione dell'ordinamento ecclesiale⁽¹⁴⁾. La concezione sul potere sociale da cui procede l'ordine giuridico è antitetica in loro: il primo accentua fortemente l'elemento gerarchico, di cui riconosce appieno il nesso sostanziale con la salvezza; il secondo relativizza come potere umano quello che sostiene qualunque normativa ecclesiale. Rimane però in comune la connessione essenziale tra diritto e potere.

Tale connessione ci porta poi ad un'altra constatazione. L'elemento del potere giuridico è per forza strumentale, anche quando si riconosca — come fa Fedele — il suo intrinseco valore religioso. Ne deriva che, nell'ottica del potere, non sia possibile stabilire un nesso intrinseco tra «salus animarum» e diritto. Certamente il diritto appare funzionale rispetto alla salvezza, ma questa funzionalità sarebbe piuttosto estrinseca⁽¹⁵⁾. In effetti, se si afferma l'autorità e le sue prerogative esclusive, allora il legame sembra diventare più forte, ma lo è solo quale affermazione — indubbiamente vera, benché unilaterale — della stessa autorità. Se invece si privilegia la libertà, in tal caso il vincolo si affievolisce, oppure prende il sopravvento un'altra legge, di apparenza altrettanto teologica quanto la prima, secondo la quale dovrebbe sempre prevalere la libertà personale nella Chiesa. La dialettica tra autorità e libertà, alla base del contrasto tra queste due tendenze, resta sostanzialmente irrisolta. La «salus animarum» rimane in balia di quella dialettica, essendo a volte invocata a sostegno della Gerarchia, altre volte in difesa della libertà del singolo. In tutto ciò il diritto non sarebbe realtà discriminante: il suo ruolo appare piuttosto strumentale, al servizio certo della Chiesa, ma in modi che dipenderebbero da opzioni pre- o metagiuridiche.

gnato alla Gerarchia sarebbe quello di servire il libero sviluppo dei doni dello Spirito e l'unità di tutti, non avendo però delle funzioni specifiche di natura vincolante. Con il suo solito stile disinvolto, l'autore dice: «Non è compito della gerarchia imporre e ostentare a tutti le proprie vedute, la propria ispirazione e pietà» (*loc. cit.*).

⁽¹⁴⁾ Cfr. *ibidem*, p. 225.

⁽¹⁵⁾ Questo estrinsecismo è stato più volte evidenziato. Cfr. ad es. A. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Jaca Book, Milano 1971, p. 59.

2. *La persona quale chiave di soluzione dell'aporia.*

Il titolo che mi è stato suggerito contiene non solo l'enunciato dell'aporia, ma anche l'indicazione della via per risolverla. Infatti, la dimensione comunitaria e le esigenze individuali hanno un comune punto di riferimento: la persona. Sono aspetti o dimensioni di una medesima realtà, la persona umana.

Nei numeri 24 e 25 della costituzione *Gaudium et spes* il Concilio Vaticano II ha offerto un'ottima sintesi su questo argomento. «Dio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati a immagine di Dio, "che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra" (At 17, 26), sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso» (n. 24a). «Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé⁽¹⁶⁾» (n. 24c).

Dopo queste parole, così amate e ripetute da Giovanni Paolo II, inizia subito il numero 25 in questo modo: «Dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno della vita sociale⁽¹⁷⁾. Poiché la vita sociale non è qualcosa di avventizio all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio coi fratelli» (n. 25a).

Questa visione personalistica della socialità dell'uomo può gettar molta luce sull'ecclesiologia. Karol Wojtyła, subito dopo il Concilio, considerando la *Gaudium et spes* quale documento complementare della *Lumen gentium*, affermava che «Nella dottrina del Vati-

(16) Il testo rimanda in nota a Lc 17, 33.

(17) Un'altra nota rimanda a S. Tommaso d'Aquino, 1 *Ethic.*, lec. 1.

cano II bisogna pertanto percepire l'evidente rapporto fra la realtà del popolo di Dio e la vocazione dell'uomo come persona, che è anche vocazione nella comunità»⁽¹⁸⁾. In evidente sintonia con ciò, fin dall'inizio del suo magistero papale Giovanni Paolo II ha indicato l'uomo come «la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della Chiesa, tracciata da Cristo stesso, via che costantemente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione»⁽¹⁹⁾.

La «salus animarum» quale fine della Chiesa, oltre a dover essere messa in connessione con la Chiesa pellegrina (e non solo con quella escatologica), non può essere neanche intesa secondo uno schema individualistico. Occorre invece una considerazione dell'intrinseca dimensione ecclesiale della salvezza cristiana, dimensione peraltro essenziale anche nella realizzazione definitiva del Regno dei cieli⁽²⁰⁾. In questo senso, la salvezza cristiana è intrinsecamente comunionale, così come la vera comunione è intrinsecamente salvifica.

Anche il diritto come realtà ecclesiale deve essere concepito in maniera veramente personalista. Questo personalismo si oppone a due visioni riduttive del diritto canonico.

In primo luogo, non può essere personalista un ordinamento in cui, dal punto di vista del diritto, l'insieme della Chiesa non lascerebbe spazio per il singolo. In ciò si riscontra una sorta di collettivismo o comunitarismo ecclesiale, il quale diffida di tutto ciò che è libertà ed autonomia delle persone, come se si trattasse di qualcosa che di per sé cercherebbe interessi propri, non autenticamente ecclesiali. Non è che questa posizione neghi la finalità personalista dell'ordinamento, essendo anzi ovvio che chi si salva o si condanna è la persona, ed essendo altrettanto chiara la coincidenza tra l'interesse pubblico della Chiesa e il vero interesse religioso personale⁽²¹⁾. Neanche

⁽¹⁸⁾ *Alle fonti del rinnovamento: studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, trad. it., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, p. 105.

⁽¹⁹⁾ Enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 14, in AAS, 71 (1979), pp. 284-285.

⁽²⁰⁾ Cfr. il panorama della dottrina e le riflessioni sulla «salus animarum» quale finalità del diritto canonico, offerti da J. VRIES, *Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens des Gläubigen*, EOS, St. Ottilien 1991, pp. 213-228.

⁽²¹⁾ Perciò Fedele, che aveva accolto la negazione dell'intersubiettività nel diritto

può sfuggire che in pratica l'operato dell'autorità ecclesiastica può talvolta discostarsi da ciò che richiedono quei veri interessi della Chiesa e dei fedeli⁽²²⁾. Ma vi è una ripugnanza profonda a riconoscere nella persona la titolarità di veri diritti nella Chiesa.

Perché si dà quest'atteggiamento? Credo che in fondo si cerchi di evitare la seconda riduzione dell'essere del diritto nella Chiesa, quella apparentemente personalista, perché insiste sui diritti di ciascuno, ma che in realtà sfocia nell'individualismo di tipo liberale. Tener presente il concetto di diritto soggettivo adoperato da Fedele aiuta a comprendere la sua impostazione del problema. Ciò che lui rifiuta sono delle pretese individuali senza limitazioni, che la persona potrebbe avanzare in modo conflittuale nel Popolo di Dio. «Ma non è chi non veda — scrive nel 1973 — come una cosa sia parlare di diritto soggettivo, inteso in senso tecnico, ed un'altra sia parlare di diritto soggettivo “nel senso, piuttosto generico, di libero comportamento dei fedeli, che il diritto oggettivo riconosce e disciplina, e quindi garantisce e tutela contro ogni violazione dei singoli e dei gruppi (...)”»⁽²³⁾. La nozione di diritto soggettivo usata dalla dogmatica giuridica di stampo positivistico tende ad apparire quale mero strumento di potere nelle mani dei titolari individuali o collettivi. Dinanzi a questa minaccia di conflittualità, si comprende bene come il nostro autore, pur essendo disposto ad ammettere quello strumento in campo civile, lo consideri inammissibile in quell'ambito di radicale solidarietà dominato dall'elemento religioso. La citazione appena

canonico sostenuta da Carnelutti (cfr. *Discorso*, cit., p. 44), accetta poi la precisazione di quest'ultimo, nel senso che tale negazione riguarda solo il conflitto d'interessi, incompatibile con la solidarietà inerente al diritto della Chiesa (cfr. *Discorsi*, cit., pp. 14-18).

(22) A questo proposito, Pio Fedele parla di contrapposizione «tra Chiesa teoretica e Chiesa pratica, al fine di mettere in evidenza come talvolta, nella società ecclesiastica, all'esaltazione, sovente enfatica, di quei diritti [dei fedeli] faccia riscontro la loro svalutazione o addirittura la loro violazione pratica, anche quando questa non è motivata e giustificata da esigenze pastorali d'interesse pubblico, che facciano capo alla *salus animarum*, e persino quando — e questo è davvero sorprendente e paradossale, tanto da apparire incredibile, perché significa andar contro lo spirito dell'ordinamento canonico e rovesciare il suo principio supremo, dinanzi al quale ogni altra considerazione dovrebbe essere lettera morta —, persino quando, dico, quelle esigenze postulerebbero il riconoscimento e la tutela di quei diritti» (*Discorsi*, cit., pp. XXXIII-XXXIV).

(23) *Ibidem*, p. 139. La citazione è di V. DEL GIUDICE, *Acta Congressus internationalis iuris canonici*, Romae 1953, p. 15. Quel Congresso, celebratosi nel 1950, per iniziativa dello stesso Fedele, fu presieduto da Del Giudice.

fatta, a nostro avviso molto suggestiva in quanto mostra una fessura salutare nel sistema di Fedele, evidenza che egli non vuol cadere in un'indiscriminata attribuzione di potere all'autorità gerarchica, e che ammette perfino l'esistenza di un riconoscimento della libertà da parte del diritto oggettivo. Ciò non è certamente il diritto soggettivo in senso tecnico, ma è un vero diritto, nel senso classico di qualcosa che appartiene ad una persona e gli è dovuta dagli altri secondo giustizia⁽²⁴⁾. E fra i beni dovuti ai fedeli viene esplicitamente menzionato quello della libertà, da intendere certo non in chiave conflittuale, ma di legittima e fruttifera varietà, secondo la ricchezza dell'autentica comunione ecclesiale.

In realtà, né il collettivismo né l'individualismo sono in grado di fondare il diritto quale realtà giusta. La vera ragione di ciò risiede nella dimenticanza dell'indole personale del diritto. Nel primo caso la persona verrebbe assorbita dal tutto sociale, rappresentato dall'autorità. Non vi è più spazio per una ripartizione di beni, che attribuisca *unicuique suum*. Vengono meno i presupposti fondamentali per l'esistenza di un rapporto di vera giustizia. Benché l'impianto teorico sia molto diverso, è facile ricordare a questo proposito l'«immanenza reciproca», quale nota essenziale della *communio* nella dottrina di Eugenio Corecco. Certamente non ha senso una «polarità concorrenziale» tra individuo e Chiesa⁽²⁵⁾, ma va evitato ogni assorbimento della persona nella comunità, pena la scomparsa della persona, e con essa dello stesso diritto.

Nella seconda ipotesi, l'apparente affermazione della persona sfocia in realtà nella deformazione dell'individualismo, dimentico dell'intrinseca relazionalità della stessa persona. «*L'antitesi tra l'individualismo e il personalismo*», di cui parla Giovanni Paolo II nella

(24) Javier Hervada ha avuto il grande merito di mostrare la fecondità del concetto realistico classico di diritto, come ciò che è giusto, nell'ambito della Chiesa. Si veda soprattutto il suo articolo *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in AA.VV., *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos* (IV Simposio Internacional de Teología, Pamplona, aprile 1973), EUNSA, Pamplona 1983, pp. 359-385, ora anche in *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, II, pp. 855-892.

(25) Cfr. *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società* (Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico), a cura di E. Corecco - N. Herzog - A. Scola, Editions Universitaires - Herder - Giuffrè, Fribourg Suisse - Freiburg i. Br. - Milano 1981, p. 1224.

sua Lettera alle Famiglie⁽²⁶⁾ non solo racchiude la radicale opposizione, sul piano dell'amore, tra il dono sincero di sé e l'egoismo, ma anche corrisponde perfettamente, in campo giuridico, al contrasto frontale tra il diritto come ciò che è giusto, e il diritto come mera pretesa di potere al servizio del proprio interesse. Con parole della stessa Lettera: «L'individualismo suppone un uso della libertà nel quale il soggetto fa ciò che vuole, "stabilendo" egli stesso "la verità" di ciò che gli piace o gli torna utile. Non ammette che altri "voglia" o esiga qualcosa di lui nel nome di una verità oggettiva»⁽²⁷⁾. In effetti, tra monadi isolate non è possibile concepire legami giuridici: tutt'al più ci sarà un ordinamento disciplinare, nel senso debole dell'espressione, che serva a contemperare le libertà individuali qualora di fatto, com'è inevitabile, abbiano delle pretese contrastanti. Nell'ambito ecclesiale ciò condurrà per forza a negare l'esistenza di veri doveri di giustizia concernenti i beni della salvezza, e a concepire gli stessi diritti rispetto a quei beni in un modo che non tiene conto dell'inserimento della persona nella comunione ecclesiale⁽²⁸⁾.

Se nella realtà della persona trova la sua vera soluzione l'aporia della «salus animarum» nel diritto canonico, si potrebbe aggiungere che succede altrettanto con il concetto di diritto, inteso come ciò che è giusto. Si tratta di due formulazioni, la prima più fondamentale e ampia, la seconda più specifica e ristretta, di una medesima realtà. In effetti, il diritto quale oggetto della giustizia è essenzialmente una realtà personale⁽²⁹⁾. L'appartenenza di qualcosa ad un soggetto, e l'essergli dovuta da altri, sono tratti il cui senso è essenzialmente legato alle persone e alle loro relazioni. Se la persona è via della Chiesa, allora lo è anche il diritto, compreso in quel nobilissimo senso. E nella Chiesa il diritto deve avere come oggetto principale proprio i beni personali della salvezza, anzitutto la parola di Dio e

(26) 2 febbraio 1994, n. 14.

(27) *Ibidem*.

(28) J. VRIES, *Kirchenrecht oder Kirchenordnung?*, cit., p. 215 rileva come in Hui-zing il «diritto personalistico» sia di fatto un «diritto individualistico».

(29) Rimando a quanto ho scritto in *La persona nell'ordinamento canonico: il rapporto tra persona e diritto nella Chiesa*, in AA.VV., *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, Atti del Convegno Internazionale di Studi «La Scienza Canonistica nella seconda metà del '900. Fondamenti, metodi e prospettive in D'Avack, Lombardía, Gismondi e Corecco» (Roma, 13-16 novembre 1996), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 743-773.

i sacramenti⁽³⁰⁾. Con ciò il nesso tra la salvezza e il diritto viene evidenziato in modo molto più diretto ed intrinseco. Naturalmente non è che la salvezza in quanto tale diventi oggetto di diritto, poiché essa rimane sempre dono gratuito di Dio agli uomini. Tuttavia, i beni salvifici diventano veramente oggetto di diritti e correlativi doveri, e ciò costituisce la sostanza della dimensione giuridica del Popolo di Dio.

La via della salvezza passa attraverso la giustizia all'interno del Popolo di Dio. Sarebbe assurdo considerare che il riferimento alla salvezza possa offuscare tale giustizia, o che la pastoralità comporti l'attenuarsi della giuridicità⁽³¹⁾. Elevare la flessibilità delle norme umane in considerazione delle esigenze del singolo, ad un principio dialettico che contrapporrebbe il diritto alla «salus animarum» significa continuare ad identificare il diritto con quelle norme. Non solo la «salus animarum» non implica alcuno stravolgimento del diritto quale oggetto della giustizia nella Chiesa, ma quale fine ultimo essa costituisce il fondamento e la *suprema lex* della sua vera giuridicità. Rispettare il diritto nella Chiesa è un'esigenza di giustizia connessa con la salvezza in un duplice senso: in quanto il diritto da osservare riguarda beni immediatamente salvifici o legati ad essi; ed in quanto l'essere giusto con gli altri e con tutta la Chiesa rappresenta per ogni battezzato un fondamentale dovere, nel cui adempimento è in gioco la propria salvezza. Ciò non significa dimenticare la specificità del diritto, pretendendo ad es. che l'orientamento effettivo alla salvezza sia una specie di titolo giuridico da invocare per il possesso e il godimento di ogni diritto ecclesiale. L'ordine salvifico ecclesiale assume il rischio della libertà delle persone, e unicamente laddove esista una manifesta incompatibilità con le esigenze della comunione potrà essere impedito l'esercizio di un diritto.

Tornando ai termini della nostra questione, possiamo affermare, in primo luogo, che *le esigenze individuali (non individualistiche) sono una dimensione comunitaria*, o meglio, con l'espressione molto efficace di Giovanni Paolo II, un «bene comune»: «*Il bene comune*

⁽³⁰⁾ Klaus Mörsdorf, all'interno delle sue idee, ancora troppo legate al tema della *potestas*, ha evidenziato con grande lucidità il nesso intrinseco tra il diritto e il binomio Parola-Sacramento: cfr. *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 134 (1965), pp. 72-79.

⁽³¹⁾ «Non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico» (Giovanni Paolo II, Discorso alla Rota Romana, 19 gennaio 1990, n. 4, in AAS, 82 (1990), p. 874).

dell'intera società dimora nell'uomo», «L'uomo è un bene comune»⁽³²⁾. Certamente qui il termine «bene comune» assume un significato diverso rispetto a quello tradizionale nella dottrina sociale della Chiesa, ma si tratta di un'ottica fondante di questa stessa dottrina⁽³³⁾. Il pregio di tale visuale consiste nel mostrare con chiarezza che nessun «bene comune» può giustificare il prescindere da qualunque singola persona umana, poiché essa rimane sempre il bene comune primordiale di ogni società. La salvezza di ognuno, nel suo raggiungimento escatologico e nel suo concreto itinerario storico, è un bene comune della Chiesa, ossia la realizzazione personale della comunione con Dio e con i fratelli in cui consiste la stessa Chiesa. Secondo questa logica, il ministero della Gerarchia è al servizio del diritto di tutti ai beni salvifici, ed è un ministero di promozione di tali diritti, compresi naturalmente quelli riguardanti la libertà dei figli di Dio, con il conseguente ambito di legittima autonomia nella partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa.

Tale ambito però è incomprensibile se si cerca di staccarlo dalla comunione: esso è sempre autonomia comunionale, essenzialmente caratterizzata dall'essere autonomia e libertà *nella Chiesa*. A questo punto, possiamo invertire la proposizione precedente, per sostenere che *la dimensione comunitaria è un'esigenza individuale, o meglio personale*. Anzitutto, in relazione ai beni giuridici della salvezza vi è una fondamentale identità tra il bene della Chiesa ed il bene di ogni singola persona, membro della Chiesa o chiamata ad esserlo. L'autenticità della parola e dei sacramenti concerne tutti e ciascuno, senza possibilità di un vero conflitto di interessi. Ciò nonostante, la determinazione di quell'autenticità lungo il cammino del Popolo di Dio pone complessi problemi, i quali contengono di per sé un aspetto giuridico, in quanto è in causa la delimitazione dei diritti e dei doveri della Chiesa e dei fedeli. Il ruolo dei sacri Pastori, sia mediante il magistero sia mediante le leggi riguardanti lo svolgimento dei *munera*

(32) Lettera alle Famiglie, cit., n. 11.

(33) In questo senso va ricordata la luminosa distinzione di Rosmini tra bene pubblico (vicino al concetto tipico di bene comune nella dottrina sociale) e bene comune (affine a quello adoperato da Giovanni Paolo II nel testo citato): «Il *bene comune* è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti; il *bene pubblico* all'incontro è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione» (A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. V, Padova 1969, n. 1644, p. 1223).

docendi e sanctificandi, risulta imprescindibile per garantire quella identità fondamentale tra bene ecclesiale e personale. Tale garanzia però, nei suoi diversi gradi (il massimo si dà nell'ambito dell'infalibilità), non può essere concepita quale semplice frutto di azioni umane. Se così fosse, essa potrebbe essere storicamente scambiata con altri metodi, ritenuti più consoni con la mentalità del tempo o dei luoghi. L'ottica di fede, secondo cui la Gerarchia rappresenta Cristo, in modalità diverse a seconda dei vari atti ministeriali, è l'unica in grado di mostrare il vero fondamento dell'imprescindibile funzione gerarchica al servizio della dimensione ecclesiale del bene salvifico della persona, ed inseparabilmente della dimensione autenticamente personale della Chiesa sacramento della salvezza universale. In definitiva, ne va dell'autenticità dell'incontro salvifico di ogni persona umana con Cristo, che può avvenire pienamente solo nella continuità visibile con la Chiesa degli Apostoli: «non abbiamo infatti alcun potere contro la verità — scriveva S. Paolo ai corinzi —, ma per la verità» (2 Cor 13, 8). Ovviamente la salvezza non si limita all'ambito visibile della Chiesa, ma non si può nemmeno relativizzare il rilievo salvifico di tale ambito nella missione della Chiesa, e pertanto il suo dovere anche giuridico di portare i beni salvifici della comunione a tutti gli uomini.

Nell'ordine giuridico della Chiesa non si pone solo la questione radicale dell'autenticità dei beni salvifici, ma anche altre connesse con la sua operatività effettiva quale ordine giuridico. L'esercizio dei diritti — presupposto che si tratti non già di rivendicazioni arbitrarie basate su aneliti meramente soggettivi, ma di veri diritti, fondati cioè sulle esigenze ontologiche naturali e soprannaturali della persona, o sulle legittime determinazioni umane di ciò che è giusto — deve tener conto dei diritti altrui e di quelli della comunità. A nostro avviso, la nozione tradizionale di bene comune continua perciò ad aver senso nell'ambito ecclesiale⁽³⁴⁾. Perciò, tra l'altro, si possono introdurre requisiti di certezza e pubblicità negli atti giuridici; vanno rispettate le esigenze organizzative, di coordinamento e procedurali, poste dalla dimensione visibile della vita ecclesiale; si possono pren-

(34) La cost. *Gaudium et spes*, nel numero successivo a quelli che ho ricordato, riporta la nozione di bene comune divenuta tradizionale nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa: «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente» (n. 26a).

dere misure di garanzia per la protezione di beni ritenuti a rischio; vi sono sanzioni legittime, penali e amministrative, riguardanti l'esercizio dei diritti nella Chiesa; ecc. Ciò può implicare eventuali limitazioni nei diritti delle persone, le quali non possono obbedire ad una logica diversa da quella della missione salvifica della Chiesa. Tuttavia, tali limitazioni sono necessarie nella vita ecclesiale su questa terra. La loro giustificazione si trova immediatamente nelle esigenze di qualsiasi ordine sociale, che deve sempre tutelare e rendere compatibili le libertà in gioco. Nella misura in cui nella Chiesa l'elemento umano fa parte del suo mistero, l'anzidetta giustificazione sociale rientra nell'ordine salvifico della stessa Chiesa. Di conseguenza, anche i limiti — purché giusti, il che è compatibile con il loro necessario carattere storico, quindi contingente ed imperfetto — appaiono dotati di valore salvifico, nel senso sopra precisato, dal momento che fanno veramente parte della realtà giuridica ecclesiale, ossia di ciò che è giusto *hic et nunc* nella Chiesa. Una concezione del diritto canonico che volesse prescindere dal diritto umano (risultato della volontà dei singoli in ciò che spetta loro, oppure legale o consuetudinario nell'ambito del bene comune), dalle sue esigenze tecniche, e dalle limitazioni proprie della sua operatività specifica (riguardanti ad es. la prova esterna dei fatti), non rispetterebbe la verità integrale del suo oggetto, e diventerebbe perciò utopica e in fin dei conti staccata dalla realtà. Il diritto di ogni persona nella Chiesa, vale a dire le esigenze giuridiche del suo incontro salvifico con Cristo e con i fratelli e sorelle in Cristo, è inseparabile dall'assunzione di quei limiti che concorrono a configurarlo come autentico diritto, concreto ed esigibile di fronte a tutti, naturalmente anche di fronte alla stessa Gerarchia. Tale esigibilità non è segno di conflitto di interessi, ma di quella pluralità di persone e di posizioni che, essendo consustanziale ad ogni realtà giuridica, si verifica anche nella Chiesa. Tuttavia, tale esigibilità ha senso solo in funzione della «salus animarum», dal momento che il suo fondamento oggettivo è costituito unicamente da ciò che è giusto per la persona nell'ordine salvifico-comunionale della Chiesa di Cristo.

Pagina bianca

JUAN IGNACIO ARRIETA

LA SALUS ANIMARUM QUALE GUIDA APPLICATIVA DEL DIRITTO DA PARTE DEI PASTORI

1. Le peculiarità dell'ordinamento canonico dedotte dalla ricerca della «salus animarum». — 2. Operatività del principio «salus animarum» all'interno del sistema canonico delle fonti. — 3. Il ruolo mediatore del pastore nell'applicazione del diritto canonico. — 4. La diversità di pastori e l'unità del presbiterio. — 5. La «salus animarum» come guida di azione del pastore nel Codice del 1983.

«A chi consideri su quali principi immutabili ed eterni si erga ed entro quali vene di inesauribile vita spinga le sue radici profonde l'ordinamento canonico, questo apparirà, fra tutti gli ordinamenti, il più statico, immobile ed inflessibile, il più refrattario alle vicende politiche, economiche e sociali ond'è fatta la storia umana, il meno sensibile alle insopprimibili peculiarità dei casi che compongono il suo perpetuo fluire. Per contro, a chi consideri quale imponente diversità di genti esso abbracci e attraverso quale ricca varietà di epoche storiche si spieghi la sua vita secolare, l'ordinamento canonico apparirà, fra tutti gli ordinamenti, il più dinamico, mutevole ed elastico, il più aderente ai casi particolari della vita individuale e sociale»⁽¹⁾. Con questo paradosso, ricco di sensibilità plastica, esordiva Pio Fedele la trattazione sulla certezza del diritto e l'*aequitas canonica* nella sua opera «Lo spirito del diritto canonico». Le sue osservazioni risultano anche utili per avviare una indagine riguardante l'applicazione del diritto canonico da parte dei pastori.

⁽¹⁾ P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, 1962, p. 197. Vedi anche, per inquadrare il volume nel contesto generale del dibattito dottrinale, la recensione di J. Hervada in «*Ius Canonicum*» 5, 1965, pp. 572-573.

L'argomento proposto offre un ampio ventaglio di questioni problematiche e consente una pluralità di possibili impostazioni. Oltre ad una particolare aderenza delle norme cardine del diritto canonico alla realtà ontologica che sono chiamate a regolare e che, almeno negli aspetti più essenziali, le fanno trascendere dalle mediazioni culturali di epoche e luoghi diversi, la dottrina ha messo in rilievo come il diritto canonico debba la sua versatilità soprattutto alle sue specialissime regole di integrazione, di interpretazione e, nondimeno, al suo particolare modo di rendere efficacia giuridica nei singoli casi ai nervi fondanti dell'ordine canonico, sotto la guida di propri criteri ermeneutici. Tra queste regole e principi applicativi, la dottrina canonistica ha saputo individuare la centralità della *salus animarum*⁽²⁾ come peculiare norma dell'ordinamento canonico⁽³⁾ e regola aurea di attuazione del diritto nella Chiesa.

Quale sia, tuttavia, il preciso contenuto di tale norma, e come sia possibile renderla operativa all'interno del sistema canonico senza fare in modo che esso venga a meno alle esigenze irrinunciabili di qualunque sistema giuridico, è tuttavia una questione che merita di essere esaminata con attenzione. Oltre alla problematicità propria del principio stesso di *salus animarum*, ogni ricerca in argomento deve anche fare i conti con quella derivata dalla molteplicità di significati possibili che può avere l'espressione «applicazione del diritto» o la pluralità di soggetti che, in modo differente, rispondono alla generica denominazione di «pastore», come avremo opportunità di vedere più tardi.

Perciò, giova segnalare sin da questo momento che cercheremo di portare il nostro discorso oltre la sola problematica concernente l'interpretazione della norma di legge, allargando soprattutto l'analisi all'espletamento dell'azione di governo da parte dei pastori, ruolo ben complesso che appare nella Chiesa in stretto rapporto con l'applicazione della legge, con la sua interpretazione, difesa, protezione, etc., nonché con l'impegno per renderla aderente a realtà molto diverse. Per tutto ciò, risulta indispensabile considerare sinteticamente le principali caratteristiche che, in ordine all'applicazione del diritto,

(2) «Omnis institutio ecclesiarum legum ad salutem referenda sit animarum» (Ivo de Chartres, Epist. LX, in P.L., 162, 74).

(3) Da qui il titolo del suo intervento al III° Congresso internazionale di Diritto Canonico: cfr. P. FEDELE, *La norma fondamentale dell'ordinamento canonico*, in «La norma en el derecho canónico», Pamplona, 1979, pp. 423-447.

vengono determinate nell'ordinamento canonico dal principio *salus animarum*.

1. *Le peculiarità dell'ordinamento canonico dedotte dalla ricerca della «salus animarum».*

Gli autori che più direttamente intervennero nella polemica dottrinale sollevata a partire degli anni 40 sulla virtualità della *salus animarum* nell'ordinamento canonico, hanno comunemente messo in rapporto, in maniere e con sfumature differenti, il fine dell'ordinamento canonico — e il fine stesso della società ecclesiale — con il *remedium peccati* e il raggiungimento della *salus animarum*. Favorire l'eterna salvezza delle anime e allontanare l'ostacolo massimo che a tale riguardo rappresenta il peccato, non poteva non essere lo scopo della Chiesa stessa e, quindi, del suo ordine giuridico. Per Pio Fedele questa sarebbe l'unica rilevante finalità dell'ordinamento canonico⁽⁴⁾. La maggior parte degli autori, tuttavia, riconoscono alla *salus animarum* soltanto una finalità mediata, secondaria o ultima, nei confronti dell'ordinamento canonico, in rapporto alla finalità immediata e prossima della norma di legge consistente appunto nel raggiungimento del *bonum commune* e dell'ordine sociale interno alla Chiesa⁽⁵⁾.

Al margine del dibattito circa il fine dell'ordinamento canonico⁽⁶⁾, non ancora del tutto rappacificato tra i canonisti⁽⁷⁾, gli

(4) Cfr. P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941, p. 120.

(5) Cfr. G. CAPOGRASSI, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, in «Ephemerides iuris canonici» 5, 1949, pp. 24 ss.; P. LOMBARDÍA, *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, «Escritos de Derecho Canónico» I, pp. 185 ss. (anche in «Temis» 5, 1959, pp. 67-94); P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Milano, 1980, pp. 106 ss.; J. HERVADA, *Fin y características del ordenamiento canónico*, in «Ius Canonicum» 2, 1962, p. 5-110; E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho canónico y del derecho eclesiástico del Estado*, Barcelona, 1984, pp. 95 ss.

(6) Per questo dibattito, oltre agli scritti direttamente richiamati nelle note in calce, vedi anche: R. BIDAGOR, *El espíritu del derecho canónico*, in «Revista española de derecho canónico» 13, 1958, pp. 8 ss.; P. CIPROTTI, *Il fine della Chiesa e il diritto*, in «Archivio di diritto ecclesiastico» 4, 1942, pp. 36 ss.; J. DE SALAZAR, *Lo jurídico y lo moral en el ordenamiento canónico*, Vitoria, 1960; P. FEDELE, *Diritto canonico*, in «Enciclopedia del diritto» XII, Milano, 1964, pp. 871-904; J. HERVADA, *El ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona, 1966; O. ROBLEDA, *Fin del derecho de la Iglesia*, in «Revista española de derecho canónico» 2,

autori che si sono occupati dell'argomento hanno messo di rilievo come il principio *salus animarum* influenzi, comunque, in modo determinante l'applicazione del diritto nella Chiesa. Alla *salus animarum*, quale traguardo finale e regola ispiratrice e fondante dell'ordine canonico, secondo l'opinione dei vari autori, viene in ultima analisi riconosciuta quella specialissima virtualità di potersi riversare sull'intero ordinamento della Chiesa — vale a dire, su tutte le sue norme giuridiche — determinando una sorte di giuridicità « sottesa » a ciascuno dei suoi precetti — poiché tutti trovano la loro giustificazione ultima in tale principio —, in grado di riemergere in determinate ed eccezionali circostanze e, perfino, di capovolgere, almeno in apparenza⁽⁸⁾, l'ordinario fluire delle comuni regole dell'ermeneutica giuridica. Ogni precetto di legge che si volesse applicare avrebbe, in definitiva, bisogno di attestare, in riferimento al caso concreto, la sua concreta bontà per favorire la salute delle anime.

Secondo la dottrina richiamata, le circostanze in cui si rende autonomamente operante questo principio sarebbero quelle in cui dalla schietta applicazione del dettato normativo al caso concreto si seguirebbe l'ingiustizia, il danno per le anime, il rischio di peccato. In tali circostanze, che certamente non possono non essere ritenute eccezionali (altrimenti, infatti, la legge stessa sarebbe da ritenersi ingiusta e non pastorale), il principio fondamentale della *salus animarum* assurgerebbe a regola che autorizza a chi dovesse applicare la legge, ad approfondire nella norma stessa, dando prevalenza, me-

1947, pp. 283 ss.; M.E. CASELLATI ALBERTI, *Note sulla salus animarum come fine della norma giuridica*, in «La norma en el derecho canónico», Pamplona, 1979, 683-690. Per una sintesi della bibliografia in materia, vedi J. VRIES, *Gottesbeziehung und Gesetz: Grund, Inhalt und Grenzekanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens des Gläubigen*, St. Ottilien, 1991, pp. 213-227; V. BERTOLONE, *La «salus animarum» nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Roma, 1987. Di recente, vedi P.A. BONNET, *Pastoralità e giuridicità del diritto ecclesiale*, in «I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II», a cura di J. Canosa, Milano, 2000, pp. 129-191.

(7) Come si sà, per un settore della canonistica recente questo fine coincide con il raggiungimento della « comunione ecclesiale »: cfr. A. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa*, Milano, 1971, pp. 59 ss.; W. AYMANS, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino, 1993, pp. 104 ss.

(8) Vedi in proposito una dottrina parallela della decretalista per quanto riguarda la causa della dispensa: S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Milano, 1978, pp. 227 ss.

dian­te l'impiego di strumenti tecnici forniti dallo stesso diritto cano­nico — quali, ad esempio, l'*epicheia*, l'*aequitas*, la *disimulatio*, la dispensa, etc. ⁽⁹⁾ —, a quella giuridicità nascosta sotto la formalità del dettato normativo, dove risiederebbe appunto la *ratio legis* e la volontà dell'autore della norma che, per l'appunto, persegue anzitutto la salvezza delle anime ⁽¹⁰⁾.

Secondo ciò per applicare la legge al caso concreto non basterebbe soltanto interpretare la norma generale astratta; ma anche, e soprattutto, sarebbe necessario adoperare i mezzi giuridici di cui l'ordinamento giuridico ha munito i pastori — non a tutti, come poi si vedrà, in uguale misura — per garantire comunque la necessaria coerenza tra la vita giuridico-formale della Chiesa e la finalità metagiuridica propria del suo ordinamento.

Dall'imperativo di vegliare per la salvezza delle anime nell'applicazione del diritto appare allora la necessità di valutare, assieme alle esigenze e previsioni stabilite dalla norma di legge, e certamente non con attenzione minore, la giustizia che è propria del caso concreto. Chi deve applicare la norma canonica non può limitarsi unicamente a dedurre le conseguenze (quasi matematiche) che dalla letteralità formale di questa debbano seguirsi nel caso concreto; benché, nella generalità dei casi, chi applica il diritto non dovrà discostarsi da tale genere di deduzioni (il contrario, come si è detto, obbligherebbe ad ammettere che la norma in quanto tale manca di effettiva dimensione pastorale), il pastore non dovrà sentirsi mai esonerato dall'emettere,

⁽⁹⁾ A questo proposito, comunque, va accuratamente evitato l'equivoco, denunciato da Giovanni Paolo II, di attribuire «portata ed intenti pastorali unicamente a quegli aspetti di moderazione e di umanità che sono immediatamente collegabili con l'*aequitas canonica*» ..., dimenticando che «anche la giustizia e lo stretto diritto ... sono richiesti nella Chiesa per il bene delle anime e sono pertanto realtà intrinsecamente pastorali» (Giovanni Paolo II, alloc. alla Rota Romana, del 18 gennaio 1990, in «L'Osservatore Romano» 19 gennaio 1990, p. 5; anche su «*Ius Ecclesiae*» 3, 1990, pp. 327-331).

⁽¹⁰⁾ «È profondamente falso affermare — osserva Fedele in polemica con le osservazioni di O. GIACCHI, *Il matrimonio della Chiesa in un recente discorso di Pio XII*, in «Vita e Pensiero» 27, 1941, p. 480 — che il soddisfacimento delle esigenze proprie dell'ordinamento canonico, che si incentrano tutte nel bene delle anime, si attua veramente e soltanto con la osservanza delle norme canoniche» (P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, cit., p. 210); nello stesso senso vedi G. LECLERC, *Ordinamento canonico e personalismo cristiano*, in «Salesianum» 35, 1973, p. 606, anche sotto *Persona e ordinamento nella Chiesa come società sovranaturale*, in «Persona e ordinamento nella Chiesa», Milano, 1975.

prima di tutto, una sorte di preventivo giudizio di armonica coerenza ed equilibrio tra la norma e il caso singolo, come necessario passaggio per applicare il diritto o, in genere, per far rispettare il dettato normativo⁽¹¹⁾. Come si vedrà, la stessa dottrina ha regolato quali sono i precisi limiti entro i quali un siffatto giudizio preventivo dev'essere formulato.

Se, da una parte, un simile (apparente) strappo alle regole che possono ritenersi comuni dell'ermeneutica applicativa del diritto, secondo i parametri del diritto secolare continentale, può risultare comprensibile in quanto confacente con la natura soprannaturale della Chiesa, d'altra, non è meno certo che esso determini necessariamente alcune caratteristiche peculiari dell'ordinamento canonico, la cui compatibilità con un sistema giuridico di diritto è sempre stata sostenuta dalla canonistica.

La prima di queste caratteristiche riguarda il classico argomento della vigenza in diritto canonico della « certezza del diritto ». Infatti, la necessità di dare primazia a quella « giuridicità sottesa » rappresentata dal principio cardine della *salus animarum*, sembra inevitabilmente sacrificare i postulati della « certezza del diritto », intesi, quanto meno, come principio formale assoluto e criterio quasi-matematico di determinazione (e di protezione da parte dell'ordinamento) delle situazioni giuridiche soggettive, così com'è prevalente negli ordinamenti democratici secolari⁽¹²⁾.

(11) Per ciò, ha ragione il Fedele quando fa notare il vivissimo interessamento del canonista per la casistica (P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, cit., p. 197), anche se, da tale constatazione, non si dovrebbero necessariamente seguire conseguenze riguardanti il valore metodologico del sistema: come suggerisce Hervada, porsi il problema del fine dell'ordinamento canonico comporta, di per se, l'avvio di una teoria generale del diritto canonico e, più in generale, della sua ricostruzione sistematica (cfr. J. HERVADA, *Fin y características del ordenamiento canónico*, in « *Ius Canonicum* » 2, 1962, p. 6).

(12) Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, cit., pp. 113 ss.; P. FEDELE, *Diritto canonico*, in « *Enciclopedia del diritto* » XII, Milano, 1964, pp. 871-904; E. CORECCO, *Valore dell'atto contro legem*, in « *La norma en el derecho canónico* », Pamplona, 1979, pp. 845 ss. Per Corecco « il principio della certezza del diritto diventa ... rigorosamente applicabile solo in questioni o ambiti giuridici che non hanno una incidenza strutturale per il realizzarsi della "communio ecclesiae et ecclesiarum" che, in quanto valore supremo dell'esperienza ecclesiale, coincide con il concetto tradizionale di "bonum publicum" cui tende il diritto canonico » (ibid., p. 849). Giacchi ritiene, invece, che « l'ordinamento canonico è un ordinamento positivo nel quale la certezza del diritto, la sua stabilità, le garanzie in esso considerate non possono essere affatto sacrificate ad esigenze, pur nobilissime, che in esso non siano state espressamente o implicitamente ».

Le negative conseguenze per la giuridicità del sistema della prevalenza della *salus animarum* sulla certezza delle situazioni giuridiche soggettive giustifica gli sforzi della dottrina canonica — in particolare, di quella culturalmente più legata al diritto secolare e alle facoltà di giurisprudenza — per delimitare al massimo l'operatività tecnica del principio e per restringerne il contenuto. E tuttavia, non mancarono giuristi che segnalavano la necessità di ricercare altrove la certezza del diritto come una delle originalità proprie dell'ordinamento canonico, senza che per ciò vengano meno i postulati della giustizia.

Come osserva Capograssi, quello che il diritto della Chiesa postula «è una certezza sostanziale», da ritrovare non tanto «nella forma esteriore della legge, ma nella sostanza interiore dei principi della legge»⁽¹³⁾. La coerenza della norma canonica, la coerenza interiore in cui è iscritta la sua *ratio*, va ricercata nella sua concordanza con i principi basilari dell'ordinamento canonico e, in ultim'analisi, col diritto divino: è proprio lì dove, con le parole di Lombardia, il diritto umano della Chiesa trova la sua propria giuridicità⁽¹⁴⁾. In altri termini: il dettato formale della norma, privo della sua necessaria concordanza con i principi e regole sostanziali che presiedono l'ordinamento canonico, sarebbe inadatto per configurare nella Chiesa situazioni giuridiche soggettive per le quali invocare la «certezza del diritto».

La prevalenza di questa regola fondamentale si traduce, quindi, in riferimento al diritto secolare, in quella elasticità comunemente considerata come una delle più rilevanti caratteristiche tipiche dell'ordinamento canonico, il che, come dirà Del Giudice, «rende spesso difficile

riconosciute» (O. GIACCHI, *Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna*, in «Annali della R. Università di Macerata» 12-13, 1939, pp. 193-194).

⁽¹³⁾ G. CAPOGRASSI, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, cit., p. 26; vedi anche Di recente, vedi P.A. BONNET, *Pastoralità e giuridicità del diritto ecclesiale*, cit., pp. 171 ss.

⁽¹⁴⁾ Cfr. P. LOMBARDIA, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, in «Escritos de Derecho Canónico» I, p. 243 (anche in «Temis» 7, 1960, pp. 187-203); Lombardia offre in questo contesto una nozione di ordinamento all'interno del quale trova soggettività anche chi non è battezzato: «desde un punto de vista objetivo podemos definirlo como el conjunto de normas divinas y humanas *ad animarum salutem*. Las manifestaciones de la personalidad canónica serán, por tanto, los derechos, facultades, deberes, efectos de su actuar, que se reconocen al hombre mediante las normas dadas por Dios y por la Iglesia en relación con el fin supremo de la salvación de las almas» (loc. cit., p. 244).

la sua distribuzione in schemi istituzionali assoluti»⁽¹⁵⁾. La elasticità riguarda, analogamente, precetti, procedure e strutture in qualunque modo appartenenti all'ordinamento canonico — al diritto universale, a quello particolare, al diritto statutario, ecc. —, avendo come principali limiti i postulati di diritto divino — con i quali la norma canonica e la sua applicazione deve confrontarsi in ogni momento — e i margini stabiliti nel diritto vigente dai cann. 86-87 CIC.

Come conseguenza di tutto ciò, anche i diritti soggettivi risultano coinvolti. Infatti, dall'elasticità e, soprattutto, dalla mancata primazia della certezza formale del diritto, ne conseguirebbe la necessità di «contestualizzare» i diritti soggettivi delineati all'interno dell'ordinamento canonico con gli altri parametri peculiari di questo sistema giuridico; il che non significa però né relativizzare tale genere di diritti né, tanto meno, annullarli, come, da una lettura troppo individualistica di queste situazioni soggettive vorrebbe concludere il Fedele⁽¹⁶⁾.

Si ripropone qui quanto, da una prospettiva filosofica del diritto più confacente con la natura della società ecclesiastica, è stato indicato dal Capograssi a proposito del genere di certezza garantita dall'ordinamento canonico. Anche riguardo ai diritti soggettivi va affermato che l'ordine giuridico della Chiesa riconosce e protegge tali diritti in conformità con la struttura interna loro propria nella Chiesa, seguendo, cioè, quanto indica il can. 223 CIC; vale a dire, non come diritti illimitati in assoluto, ma configurati armonicamente con il bene comune della Chiesa, con i diritti altrui e con «i propri doveri nei confronti degli altri», essendo compito dell'autorità ecclesiastica

⁽¹⁵⁾ V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Milano, 1970, p. 21; vedi anche, J. DE SALAZAR, *Lo jurídico y lo moral en el ordenamiento*. Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, cit., pp. 116 ss.; P. LOMBARDÍA, *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, cit., 206 ss. Più di recente, vedi J. FORNÉS, *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, in «La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia», a cura di A. Viana, Pamplona, 1999, pp. 143-166.

⁽¹⁶⁾ Cfr. P. FEDELE, *Il problema del diritto soggettivo e dell'azione in relazione al problema della distinzione tra diritto pubblico e diritto privato nell'ordinamento canonico*, in «Acta Congressus Internationalis Iuris Canonici», Roma, 1953, pp. 116 ss. Ho già avuto l'opportunità di rilevare il fondamento individualistico, purtroppo frequente tra i trattatisti di diritto secolare, di una tale concezione estrema dei diritti soggettivi in *Diritto soggettivo. II) Diritto canonico*, «Enciclopedia Giuridica» XI, Roma, 1989, pubblicato con qualche aggiunte come *I diritti soggettivi nell'ordinamento canonico*, in «Fidelium Iura» (sotto «Lex Nova» nella sua prima uscita) 1, 1991, pp. 9-46.

quello di moderare — naturalmente, non senza limiti, e solo da un preciso atteggiamento di autorità intesa come servizio — i diritti dei fedeli in vista del ben comune⁽¹⁷⁾.

Chi, dalla peculiare posizione del pastore, è chiamato a dare applicazione al diritto (a farlo rispettare, a interpretarlo, etc.) e a valutare la concordanza della norma di legge con il caso singolo, non è tenuto a formulare un nuovo precetto di legge adatto alle circostanze del caso, sostituendosi nella funzione che solo al legislatore appartiene, e perturbando il dovuto rapporto che dev'esserci tra norma di legge e attuazione di essa al caso singolo; egli si deve limitare ad adoperare le necessarie risorse tecniche fornite dall'ordine giuridico della Chiesa per sintetizzare — questo sarebbe precipuamente il ruolo del pastore — la previsione normativa edotta dall'intero ordinamento, svelando la sua volontà ordinatoria nella misura richiesta dalla giustizia del caso concreto⁽¹⁸⁾.

Elasticità della norma, certezza sostanziale e, contestualizzazione, per dirlo in qualche modo, dei diritti soggettivi, sarebbero dunque le principali conseguenze che, come caratteristiche dell'ordinamento canonico, seguirebbero dall'influsso del principio della *salus animarum*. Ma c'è di più: è necessario tener conto anche che tali peculiarità coesistono all'interno di un sistema di poteri giuridici del tutto proprio alla società ecclesiale, che rende ancora più singolare l'interazione di questi principi nel momento applicativo del diritto.

Infatti, per inquadrare il contesto nel quale operano le sopraindicate caratteristiche dell'ordinamento canonico, e quindi, per comprendere meglio l'equilibrio che, malgrado le apparenze, riescono a ritrovare il momento legislativo e quello applicativo del diritto all'interno dell'ordinamento della Chiesa, è necessario

⁽¹⁷⁾ In argomento, vedi D. CENALMOR, *Comentario al can. 223*, in *ComEx II/1*, 2^a ed., Pamplona, 1997, pp. 157-161. Sulla dimensione diaconale del governo ecclesiastico, vedi di recente AA.VV., «La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia», a cura di A. Viana, Pamplona, 1999, così come H. PREE, *Esercizio della potestà e diritto dei fedeli*, in «I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II», a cura di J. Canosa, Milano, 2000, pp. 305-346. A questo proposito, ricorda Erdö la dimensione pubblica originaria dell'idea di *salus animarum*: cfr. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, Torino 1996, p. 156.

⁽¹⁸⁾ Cfr. su questo FORNÉS, *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, cit., pp. 144-145.

prendere atto che tutte queste proprietà interagiscono in un sistema caratterizzato dall'inseparabilità delle forme giuridiche di esercizio del potere⁽¹⁹⁾. In mano al pastore in senso proprio — cioè, a quello che gode di autorità episcopale, come più avanti vedremo — si accentra nella Chiesa quel potere legislativo, esecutivo e giudiziale necessario per il governo pastorale dei fedeli che le sono stati incaricati⁽²⁰⁾. Tale pastore è, nel contempo, legislatore, giudice e governante, venendo, di conseguenza, a ridimensionarsi nell'ordinamento giuridico della Chiesa, la distanza che esiste invece nella società democratica tra la volontà del legislatore e quella del governante, a causa della separazione dei poteri, come dimostra, d'altronde, la classica difficoltà che talvolta prova il canonista, per individuare con chiarezza la natura giuridica di determinati atti di governo⁽²¹⁾.

Proprio per questo, e anche se le sue osservazioni vanno rilette tenendo conto della posizione radicale che sostiene in argomento, non manca di ragione il Fedele quando, davanti a quanto stiamo vedendo, conclude che «in nessun ordinamento giuridico, come in quello canonico, l'onnipotenza del legislatore è un mito»⁽²²⁾.

(19) Segnala, infatti, Fedele che il principio della certezza del diritto, quanto meno nei termini formali in cui viene solitamente concepita dalla dominante cultura giuridica secolare, «è una diretta filiazione della divisione dei poteri» (P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, cit., p. 210). Come ha osservato Del Giudice, la separazione dei poteri ha determinato che l'istituto della dispensa, una delle principali manifestazioni dell'elasticità dell'ordinamento canonico, abbia perso gran parte della sua precedente efficacia negli ordinamenti secolari (V. DEL GIUDICE, *Privilegio, dispensa ed epicheia nel diritto canonico*, Perugia 1926, p. 5).

(20) Cfr. can. 381 CIC; LG, 27; CD, 8, 11; vedi A. DE LA HERA, *Comentario al can. 381*, in *ComEx II/1*, cit., pp. 731-738.

(21) Benché con la revisione del CIC, per meglio favorire la tutela dei diritti, si è cercato di favorire la distinzione delle funzioni di governo, perfezionando i ricorsi e i sistemi di sottomissione dell'autorità amministrativa alla legge (cfr. *Sinodus episcoporum, Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, n. 7, *Communicationes* 1, 1969, p. 83), non sarebbe realistico — e nemmeno concorde con la natura dell'ordinamento canonico — pretendere di arrivare per questa via (quella, appunto, della distinzione formale di funzioni) alle conseguenze giuridiche che soltanto la separazione di poteri assicura nelle società democratiche.

(22) P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, cit., p. 214.

2. Operatività del principio « *salus animarum* » all'interno del sistema canonico delle fonti.

La *salus animarum* appare, dunque, come fattore inerente la struttura stessa dell'ordinamento della Chiesa, e determinante di alcune rilevanti peculiarità del suo diritto. Segnalate queste ultime, vediamo adesso quale possa essere, in concreto, il contenuto del principio in questione, e in quale modo possa tecnicamente operare.

Come si è detto, l'applicazione del diritto canonico pone il pastore, o chi tale applicazione debba attivare, nella necessità di soppesare la giustizia propria del caso singolo, in riferimento alla *salus animarum*, accertandone il rapporto e la proporzione con la norma generale di riferimento. È ovvio, dunque, che per portare a termine una tale valutazione, si pone previamente la necessità di stabilire quale sia il contenuto della *salus animarum*, e quali siano i limiti di un discernimento, dal quale dipende la certezza delle situazioni giuridiche delineate nel sistema.

Come poi vedremo, e mi permetto di anticipare una conclusione di questa indagine, il contenuto attribuito al principio *salus animarum* nel dibattito canonistico qui considerato, pur avendo un preciso scopo giuridico tutt'ora valido, non coincide minimamente con il senso prevalente che, in un contesto teologico di maggiore densità, l'espressione adotta nelle norme del Codice del 1983.

Infatti, nell'ambito proprio della teoria delle fonti del diritto della Chiesa, che era, appunto, il contesto primario del dibattito sulla *salus animarum*, la canonistica di qualche decennio fa precisò che il principio entrava in funzione nell'ordinamento canonico, come direbbe d'Avack, soltanto « nel suo aspetto preclusivo dell'*occasio peccati* e del *periculum animae* »; « mai viceversa, oltre tali limiti e oltre quelli eccezionali in specie dell'*aequitas canonica non scripta*, questa suprema finalità [la *salus animarum*] può essere legittimamente invocata e assunta come una qualunque clausola-limite all'attività di applicazione del diritto »⁽²³⁾.

In questo modo, la dottrina confinava l'efficacia del principio nei precisi limiti tracciati dall'*occasio peccati* che, in una considerazione di portata teologica della vita cristiana, certamente andrebbero ritenuti oggi come parametri un tanto riduttivi e « minimalisti » del-

(23) P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, cit., p. 120.

l'idea di *salus animarum*. Non va dimenticato, comunque, per una giusta valutazione della dottrina di quel tempo, che il contesto in cui allora si poneva il dibattito riguardava precipuamente il sistema canonico delle fonti del diritto. In tale prospettiva, il senso di una tanto ristretta delimitazione non poteva essere altro che quello di contenere il rischio della conseguente incertezza giuridica, nell'intento di delegittimare eventuali tendenze espansive del principio, sotto forma di «qualsiasi inframmettenza o ingerenza dell'autorità giudiziaria nel campo e nell'operato di quella legislativa e, meno ancora, per autorizzare una sua qualunque funzione creativa del diritto, sia pure in via semplicemente sussidiaria, e sia pure sotto il mero aspetto negativo di abrogazione, deroga o correzione della norma positiva dettata»⁽²⁴⁾.

In tali precisi termini, il principio della *salus animarum* agiva nell'ordinamento canonico come «clausola-limite» nella produzione del diritto — in tutte le sue manifestazioni, da quelle legislative a quelle di natura pattizia, etc. —, e quindi anche come criterio interpretativo al momento della concreta attuazione del diritto oggettivo, e in particolare, della norma di legge, nei casi in cui il suo confronto con la giustizia del caso si rivelasse *contra naturalem aequitatem*⁽²⁵⁾ e alieno per ciò alla *ratio legis*⁽²⁶⁾; parimenti, si riteneva che il criterio della *salus animarum* poteva essere utile a «risolvere le possibili antinomie fra le varie norme e per supplire alle eventuali lacune legislative»⁽²⁷⁾.

D'altra parte, per chi partecipava al dibattito partendo da concezioni del diritto canonico in stretto legame col diritto divino, detta clausola-limite doveva, per forza, essere ritenuta appartenente agli interessi supremi dell'ordinamento, determinati al legislatore umano dalla natura propria della Chiesa⁽²⁸⁾. Di conseguenza, più che la vo-

(24) P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, cit., p. 120.

(25) Cfr. P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, cit., 206.

(26) Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, cit., pp. 108 ss.; P. FEDELE, *Diritto canonico*, in «Enciclopedia del diritto» XII, Milano, 1964, pp. 873 ss.; J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona, 1989, p. 60.

(27) P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, cit., p. 120.

(28) Come segnalò Lombardia, «Las normas jurídicas que el legislador humano establece no pueden tener un contenido caprichoso sino que encuentran el fundamento de su juridicidad en su concordancia con el derecho divino, natural y positivo. Es más, la misión del legislador humano [e, in primo luogo, quella del legislatore ecclesiastico, ovviamente] consiste precisamente en llevar a cabo un proceso de concreción y adecuación

lontà del legislatore umano, con l'impiego del principio considerato andava soprattutto rintracciata la «ratio legis» di diritto divino, contenuta nelle armoniche disposizioni di legge emanate dall'autorità.

La *salus animarum* si rivela così quale strumento interpretativo per risalire alla *ratio legis*. Questo concetto fu chiarito in maniera magistrale da Hervada nel suo breve saggio *La «salus animarum» y la «merces iniquitatis»*, pubblicato nel 1961. Si tratta del commento di una sentenza della Rota Romana *coram* Brennan, del 1949⁽²⁹⁾, nel cui iter processuale venne riconosciuto alla demandata il beneficio di povertà malgrado fosse acquisito agli atti, come allegava l'attore, che la madre possedeva denaro più che sufficiente per dotarla. Venne allora ritenuto che, provenendo da un rapporto illecito che manteneva la madre, le risorse economiche ottenute dalla donna rappresentavano una «merces iniquitatis», e che l'ordinamento canonico non poteva costringere la figlia demandata ad attingere tale genere di illecite proventi. Il principio della *salus animarum* si rivelava così come criterio strumentale per rinvenire, davanti alla giustizia del caso concreto, alla genuina *ratio* della legge canonica.

In casi come questi, come dice Hervada, risulta ovvio che né il giudice né l'interprete creano il diritto: loro si limitano soltanto a scoprirlo. In realtà, né la literalità della legge, né la sua concreta *ratio*, riescono da sole ad esaurire il diritto che esse rappresentano; e non solo perché, nel considerare la norma, oltre al diritto umano positivo, si devono aver sempre presenti gli estremi del diritto divino su cui poggia, ma anche perché le singole norme dell'ordinamento compongono tra di loro un coerente sistema con il quale — nella sua integrità — deve operare chi applica il diritto (in questo caso, il giudice), sotto l'influsso determinante di precisi principi informativi, tra i quali spicca quella, appunto, della *salus animarum*⁽³⁰⁾.

del Derecho divino a unas circunstancias históricas. No es posible, por tanto, escindir las normas de Derecho divino, natural y positivo, de las de Derecho humano, ya que es en función de su adecuación al Derecho divino como el Derecho humano encuentra la razón de su juridicidad» (P. Lombardía, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, cit., p. 243).

⁽²⁹⁾ Cfr. J. HERVADA, *La «salus animarum» y la «merces iniquitatis»*. Comentario a la sentencia de la S.R.R. del 28.II.49 c. Brennan, in «Ius Canonicum» 1, 1961, pp. 263-269.

⁽³⁰⁾ Cfr. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, cit., p. 60; IDEM, *La «salus animarum» y la «merces iniquitatis»*. Comentario a la sentencia de la S.R.R. del 28.II.49 c. Brennan, cit., p. 265.

In tale senso, il ruolo configuratore della *salus animarum* si realizza richiamando armonicamente istituzioni o strumenti dell'ordinamento — si chiamino dispensa, *sanatio*, licenza, o altro — che in certi casi è opportuno invocare per riuscire a dare la soluzione giusta ad una situazione determinata, senza per ciò lasciare inosservata la legge della Chiesa⁽³¹⁾.

Clausola limite, strumento di interpretazione, principio informatore: ecco le principali virtualità operative, nei vari momenti del diritto canonico, della regola *salus animarum*. Essa è, allo stesso tempo, un fattore prezioso per poter rintracciare in molti casi il contenuto dell'*aequitas canonica* esplicitamente richiamata dal can. 19 CIC come strumento per colmare le lacune di legge⁽³²⁾.

Di fatto, nell'ambito del sistema canonico delle fonti, operante nei limiti segnalati dal can. 19 CIC, tutto sembra indicare che le virtualità finora segnalate dalla *salus animarum* si rendano principalmente operative attraverso lo strumento della *aequitas canonica*, criterio di elasticità identificato a volte con la stessa *salus animarum*⁽³³⁾.

L'*aequitas canonica* da osservare comprenderebbe, in buona misura, tutte le operazioni finora segnalate, a tutela delle persone sot-

(31) Giustamente parla Fornés a questo riguardo di atti « contrarios a una ley o a una costumbre, pero realizados de acuerdo con lo establecido en la ley (...) en virtud de la autorización proveniente de otra ley para situaciones jurídicas determinadas » (FORNÉS, *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, cit., pp. 144-145).

(32) Cfr. in argomento, J. OTADUY, Commentario al can. 19, in *ComEx I*, cit., pp. 391 ss. Otaduy define l'*aequitas* come « la justicia perfecta que supera el Derecho escrito (las normas con generalidad, necesariamente esquemáticas) para dar una solución que pueda aplicarse con justeza al caso concreto » (p. 391). Seguendo l'opinione di T. Shüller, che qualifica di fratelli gemelli l'*equitas* e la *salus animarum* (cfr. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. ein Kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg-Echter, 1992, p. 439), segnala l'autore che l'*aequitas* ha vigore nell'applicazione di tutte le leggi canoniche in virtù dell'imperativo della *salus animarum*, che rappresenta una esigenza basilare e previa (ibid., p. 393).

(33) Per una efficace sintesi della nozione specifica di *aequitas canonica* e della sua distinzione in dottrina con la *salus animarum*, vedi M. POMPEDDA, *L'Equità nell'ordinamento canonico*, in AA.VV., « Studi sul primo libro del Codex Iuris Canonici », a cura di S. Gherro, Padova, 1993, pp. 1-33; O. FUMAGALLI CARULLI, *Equità III) Equità canonica*, in « Enciclopedia giuridica » XII, Roma, 1989; J. OTADUY, *Commentario al can. 19*, in *ComEx I*, 2^a ed., Pamplona, 1977, pp. 391-394; vedi anche A. LA RANA, *L'aequitas negli istituti giuridici e nelle norme, in genere, dell'ordinamento della Chiesa*, in « Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi », Città del Vaticano, 1996, pp. 135-146.

toposte alla norma di legge. I sette richiami espliciti del codice di diritto canonico all'equità — designata a volte come «naturalis aequitas»⁽³⁴⁾ —, e anche quelli paralleli del codice orientale, hanno sempre l'intento di indicare un modo temperato e prudente di interpretare la norma, secondo una equilibrata valutazione delle circostanze concorrenti nel caso, attraverso un giudizio di adeguazione tra legge e situazione concreta, senza particolare riferimento alle finalità meta-giuridiche dell'ordinamento. L'esigenza di una tale concreta valutazione appare richiesta dal can. 19 CIC, quando propone come norma suppletiva il dettato dei principi generali del diritto «cum aequitate canonica servatis»⁽³⁵⁾; ma è, soprattutto, il can. 221 § 2 CIC a determinare una interpretazione della legge canonica che tenga conto della situazione concreta, quando enumera tra i diritti dei fedeli quello di essere giudicati «servatis iuris praescriptis, cum aequitate applicandis»⁽³⁶⁾.

3. *Il ruolo mediatore del pastore nell'applicazione del diritto canonico.*

Le osservazioni fino a questo momento fatte riguardano, com'è stato detto, il sistema canonico delle fonti; esse non sono ancora né definitive né sufficienti per indicare quale sia l'influsso della *salus animarum* nell'applicazione del diritto da parte dei pastori, cioè, da coloro che sono stati messi alla guida della comunità ecclesiale in quanto tale. Per una conoscenza più precisa della virtualità operativa del principio in tale ambito è necessario uscire dal campo delle

⁽³⁴⁾ È il caso del can. 271 § 3 CIC, in rapporto ai casi in cui il vescovo chiede di tornare in diocesi ad un suo sacerdote che esercitava il ministero in altra diocesi: tuttavia, il relativo precetto orientale, can. 362 § 1 CCEO, parla unicamente di equità. Si torna a parlare dell'*aequitas* nei cann. 686 § 3 CIC e 490 CCEO nei casi di escaustrazione imposta dalla Santa Sede; nei cann. 702 § 2 CIC e 503 § 2 CCEO per ricordare le regole dell'equità riguardo alle persone che escono definitivamente da un istituto di vita consacrata, o rispetto alla donna lasciata da parte per applicazione del privilegio petrino (cann. 1148 § 3 CIC, 859 § 3 CCEO); e, infine, anche nel caso del trasferimento di parroci, cann. 1752 CIC e 1400 CCEO.

⁽³⁵⁾ Cfr. anche can. 1501 CCEO; vedi J. OTADUY, *Comentario al can. 19*, in *ComEx I*, 2ª ed., cit., pp. 391-394; E. Molano, *Introducción al estudio del Derecho canónico y del derecho eclesiástico del Estado*, cit., pp. 98 ss.

⁽³⁶⁾ Cfr. can. 25 § 2 CCEO. Vedi anche D. Cenalmor, *Comentario al can. 221*, in *ComEx II/1*, 2ª ed., cit., pp. 147-147.

fonti, e considerare in termini complessivi come opera l'ordinamento canonico nel suo insieme, e come interagisce con altri fattori costitutivi della società ecclesiale.

Gli autori che abbiamo considerato poco fa non mancarono di osservare come l'obiettivo della *salus animarum* in alcun modo rappresenti una esclusiva finalità dell'ordinamento canonico, come se fosse un traguardo al quale l'ordinamento dovesse arrivare da solo con l'impero della norma giuridica. Al contrario, la salvezza delle anime costituisce ovviamente un obiettivo istituzionale dell'intera Chiesa, al quale essa provvede, oltre che attraverso gli strumenti di legge, concitando tutti i mezzi a disposizione: i vari *munera* in essa operanti, i beni sacramentali che possiede. etc. ⁽³⁷⁾; è tutta la Chiesa, in definitiva, ad essere coinvolta nel raggiungimento di un simile obiettivo.

Una parte di questi mezzi adoperati dalla Chiesa vanno giustamente situati al di fuori dell'ordine giuridico — o, quanto meno, in un rapporto non essenziale con esso —: nel campo morale o in quello della vita liturgica, dei sacramenti, del ministero della parola, etc. Ciò non avviene, comunque, in tutti i casi, poiché esistono anche nella Chiesa determinati fattori che pur essendo autonomi rispetto dell'ordinamento canonico propriamente detto si trovano, tuttavia, in un rapporto talmente stretto con la struttura ecclesiale, e quindi con l'ordine giuridico della Chiesa, da diventare determinanti per lo sviluppo e per l'applicazione del suo diritto.

Mi riferisco, in particolar modo, all'irripetibile strumento di promozione della *salus animarum* in generale, e di applicazione dell'ordinamento canonico in concreto, rappresentato nella Chiesa da determinati soggetti che, mediante il sacramento dell'ordine e la ricezione di un ufficio ecclesiastico da compiere con una finalità spirituale (can. 145 § 1 CIC), assumono la *cura animarum* (cfr. can. 150 CIC) e la funzione di vegliare per la salute spirituale dei fedeli ⁽³⁸⁾.

Pur con le necessarie cautele per non giungere a conclusioni in contrasto con verità altrettanto fondamentali della dottrina cattolica — come, ad esempio, quella della uguaglianza fondamentale dei fe-

⁽³⁷⁾ Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, cit., pp. 110 ss.

⁽³⁸⁾ Per la distinzione tra *cura animarum*, come esercizio visibile dei «munera ecclesiali», e la *salus animarum*, come mèta non direttamente regolabile né rilevabile sociologicamente, vedi D. COMPOSTA, *La «salus animarum» scopo del Diritto della Chiesa*, in AA.VV., «La nuova legislazione canonica», Roma, 1983, pp. 243-260.

deli, o quella riguardante la corresponsabilità battesimale nella missione della Chiesa (can. 208 CIC), o la dottrina circa la funzionalità e diaconia del ministero ordinato, etc. —, dobbiamo tuttavia costatare che, essendo indissociabile dalla struttura ecclesiale — che, per volontà fondazionale, possiede natura gerarchica —, l'ordinamento canonico è un sistema giuridico che prevede la sua normale applicazione (si noti che l'espressione risulta più attarcante in questo contesto) da parte di pastori o, almeno, da parte di soggetti che si trovano in stretta dipendenza da essi. Detto in altri termini: la struttura della Chiesa conferisce — di regola, quanto meno — l'esecuzione delle norme di legge a soggetti che assumono in modo personale e stabile un particolare ruolo di guida spirituale e di servizio nei confronti dei fedeli, giungendo ad una posizione giuridica e ad un genere di legame soggettivo rispetto di questi ultimi che in nessun modo risulta paragonabile con quello che, nella società civile, è proprio del giudice o del pubblico ufficiale nei confronti dei comuni cittadini⁽³⁹⁾.

Quest'ordine di idee suggerí, infatti, il Capograssi a rilevare la fondamentale posizione di « continua mediazione tra situazione concreta, norma particolare e norma suprema » che sono chiamati ad svolgere nell'ordinamento canonico il legislatore, il superiore, il giudice e, in termini generali, qualunque interprete del diritto o chi debba procedere comunque alla sua applicazione, come via per adeguare la norma alla giustizia di ogni singolo caso⁽⁴⁰⁾. Una mediazione, come dico, del tutto originale ed esclusiva della Chiesa, che segna un importante divario con analoghi parametri provenienti dall'esperienza del diritto secolare.

⁽³⁹⁾ Per il contesto dottrinale dell'idea di pastore, in prospettiva canonistica, vedi J.A. MARQUES, *El concepto de pastor y función pastoral en el Vaticano II*, in « Ius Canonicum » 26, 1973, pp. 13-69. In tema di applicazione della legge canonica, vedi, di recente, T. RINCÓN, *Ley canónica y conciencia cristiana en la vida actual de la Iglesia*, in « XVI Jornadas de la Asociación española de canonistas. Aspectos de la función de gobierno en la Iglesia », Salamanca, 1998, in particolare pp. 92 ss.

⁽⁴⁰⁾ « La funzione mediatrice, che è parte così essenziale dell'esperienza giuridica, qui appare nella sua più vitale ed evidente centralità. La duplice composizione di ogni norma, di essere se stessa e di essere la norma suprema (...) implica la continua mediazione tra situazione concreta, norma particolare e norma suprema. Solo una viva coscienza umana può operare, traverso la riflessione sopra questi termini del difficile rapporto, tale mediazione, e riportare la particolarità del caso alla norma e questa alla norma suprema, alla universalità del suo imperativo » (G. CAPOGRASSI, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, cit., p. 23).

A differenza, infatti, di quanto capita con l'applicazione dell'ordine giuridico nella società democratica secolare, nella Chiesa, strutturata non democraticamente ma in modo gerarchico (e, tuttavia, compatibile con la cogente corresponsabilità battesimale di tutti i suoi membri), l'attuazione del diritto in ordine ai propri fini risulta primariamente affidata a soggetti in particolar modo immedesimati nella struttura societaria attraverso l'ordine sacro. Detto compito appare compreso in quello più generale di vegliare in ordine alla salute delle anime⁽⁴¹⁾.

Attraverso l'ordine sacro, infatti, la Chiesa conferisce singolarmente la funzione pastorale di governo a salvaguarda del bene delle anime, sviluppando in quanti ricevono il sacro ministero le abilità necessarie per riuscire a cogliere i bisogni dei fedeli e la specificità dei casi concreti che consentano di portare efficacemente a termine il ruolo di mediazione a parola. A questo riguardo, il recente magistero ha identificato nella «*caritas pastoralis*» una caratteristica propria del ministero ecclesiastico, che agisce quale «*principio interiore e dinamico*» operante nei ministri⁽⁴²⁾, consolidando in loro l'abilità primordiale e il necessario atteggiamento personale nei confronti dei fedeli loro affidati per poter rintracciare le loro necessità in ordine alla salvezza e, quindi, per riuscire a valutare l'adeguamento della norma di legge al caso concreto⁽⁴³⁾.

Tale condotta singolare e personale del pastore risulta imprescindibile per realizzare la mediazione giuridica di cui parliamo, poiché, come precisava il Capograssi, si tratta di un compito che «*sol-*

(41) Per il momento, ci riferiamo soltanto a quello che possiamo chiamare affidamento «*originario*» delle funzioni pastorali di governo che, data la struttura gerarchica della Chiesa, non può avvenire se non attraverso il conferimento del sacramento dell'ordine, fondamentalmente nel grado dell'episcopato (cann. 375 ss., 381 ss. CIC). Derivatamente, come si sa, tale genere di funzioni possono essere parzialmente attribuite ad altri soggetti: anzitutto, agli appartenenti all'*ordo* clericale, che hanno la funzione di cooperare con i vescovi (can. 274 CIC); ma secondariamente anche a fedeli non ordinati, in proporzione ai *munera* sacramentali loro ricevuti (cann. 129 § 2, 228 CIC).

(42) Giovanni Paolo II, esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 23, del 25 marzo 1992, AAS 84 (1992) 657-804; vedi anche Congr. per il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, n. 43, del 31 gennaio 1994.

(43) È ovvio, comunque, che, in termini di necessità, questo atteggiamento di base compreso tra i *munera* dell'ordine sacro, non è inseparabile dal sacramento: può venire meno nei ministri, ed è largamente elargito dallo Spirito divino nell'ambito del sacerdozio comune.

tanto l'atto vissuto della vivente coscienza e del vivente pensiero del soggetto e dei soggetti, che incarnano l'autorità nelle sue molteplici posizioni (anche l'autorità dei dottori), può esplicitare»⁽⁴⁴⁾. Concretamente, la funzione del pastore includerebbe i necessari ambiti di discrezionalità per poter accogliere ogni rilevante circostanza, e sarà la prudenza pastorale a guidare, all'interno della legge canonica, la ricerca della soluzione più adeguata⁽⁴⁵⁾.

Il pastore deve realizzare quel giudizio sulle singole situazioni, valutandone, in una prospettiva spirituale, le conseguenze complessive — non per ultimo quelle riflesse sulla comunità cristiana nel suo insieme — della messa in atto del diritto, nonché delle modalità possibili per renderlo applicabile al caso singolo⁽⁴⁶⁾. La funzione di mediazione che deve compiere (e che diverge, per esempio, da quella del giudice) si rivela allora una delicatissima operazione di equilibrio tra norma generale e caso singolo, condotta con la massima attenzione per non mancare al compito centrale in essa racchiuso⁽⁴⁷⁾.

Non compirebbe, perciò, il suo ruolo di mediatore il pastore che per paura di tradire il senso della norma si rifiutasse di valutare, o lo facesse in modo insufficiente, le circostanze del singolo caso, limitandosi ad imporre uniformemente la legge a tutte le diverse circostanze che deve affrontare. In tale atteggiamento verrebbe, anzitutto, ignorata la basilare caratteristica di elasticità essenziale all'ordinamento canonico. Una decisa volontà di fedeltà al dettato letterale della

⁽⁴⁴⁾ G. CAPOGRASSI, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, cit., p. 23. Nello stesso senso, vedi G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza*, Torino, 1997, p. 141.

⁽⁴⁵⁾ Su questo, vedi J. HERVADA, *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el derecho canónico*, in «Revista española de derecho canónico» 16, 1961, pp. 415-451 (anche in «Nova et Vetera» I, Pamplona, 1991, pp. 121-176); vedi anche, in un'altra prospettiva, J. PETER SARTAIN, *The challenge of the Priestly leadership*, in «Review for Religious» 53, 1994, pp. 675 ss.

⁽⁴⁶⁾ Di particolare interesse in questo punto G. SARACENI, *Pastorale e diritto canonico (potestas pastoralis)*, in «Digesto delle discipline pubblicistiche» XI, Torino 1996, pp. 7-16.

⁽⁴⁷⁾ Come ha osservato Lo Castro «l'interpretazione del diritto è così essenziale per la sua attuazione, che si può dire che non vi è diritto che non sia diritto interpretato; e nell'interpretazione, il più delle volte, la stessa attuazione si esaurisce; poiché, proclamata la norma che deve guidare l'azione secondo giustizia, individuato il diritto, l'azione può seguire senza bisogno di ulteriori fasi costrittive, accessorie ed eventuali» (G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza*, cit., pp. 141-142).

norma può portare, paradossalmente, all'inosservanza dello spirito sottostante alla legge stessa e all'intero ordinamento.

Non sono forse i carismi suscitati dallo Spirito divino — ci si potrebbe a questo proposito domandare — un chiaro esempio di fonte eteronoma di produzione di diritto che il pastore, anche in assenza di norme positive adeguate, deve conformare all'interno dell'ordinamento con l'impiego degli strumenti di elasticità di cui è stato provvisto il sistema, senza pretese di far rientrare ad ogni costo — compreso quello di travisarne la specificità — le relative realtà negli schemi previamente tipificati dall'umano legislatore?

Ma non realizzerebbe nemmeno un compito di mediazione chi, davanti alle circostanze del caso singolo volesse ignorare l'ordinamento canonico, facendo semplicemente a meno delle leggi che offrono qualche difficoltà di applicazione, o che soggettivamente vengono ritenute meno adatte alle circostanze concrete o non coerenti ad una realtà che si ritiene insufficientemente conosciuta da parte del legislatore⁽⁴⁸⁾. In fondo ad un tale atteggiamento è dato scorgere quel sentimento antiggiuridico di volere « lasciare alla coscienza degli investiti degli uffici ecclesiastici la determinazione stessa degli obblighi da osservare nelle differenti circostanze nell'ambito dell'ordine generale della Chiesa »⁽⁴⁹⁾.

La mediazione giuridica che il pastore è chiamato a realizzare, pur non identificandosi con essa, e rispondendo a proprie regole dettate dal diritto, fa parte della più complessiva mediazione propria del sacro ministero. « L'attività pastorale — come osserva il Papa —, pur superando di gran lunga i soli aspetti giuridici, comporta sempre una dimensione di giustizia. Non sarebbe, infatti, possibile condurre le anime verso il Regno dei Cieli, se si prescindesse da quel minimo

(48) È quanto, forse, si potrebbe seguire dalla distinzione tra magistero infallibile e magistero non fallibile messi a fondamento della norma di diritto, nei casi in cui si ritiene che questo ultimo, il magistero non infallibile, vada messo a confronto con una realtà sociologica in continua evoluzione: su questo, vedi J.J. GARCÍA FAILDE, *Ley y costumbre en la Iglesia*, in «XVI Jornadas de la Asociación española de canonistas. Aspectos de la función de gobierno en la Iglesia», Salamanca, 1998, pp. 101-123.

(49) V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Milano, 1970, p. 22. Si tratta di una tentazione che, pur troppo, potrebb'essere addirittura alimentata dallo stesso principio «salus animarum» presentato dal can. 1752 CIC quale legge suprema della Chiesa, se guardato da una errata concezione sul come farla prevalere attraverso l'ineccepibile impiego degli strumenti forniti dall'ordinamento, e mai come titolo per mettere tra parentesi le regole giuridiche.

di carità e di prudenza che consiste nell'impegno di far osservare fedelmente la legge e i diritti di tutti nella Chiesa»⁽⁵⁰⁾.

Appunto perché il suo è un ruolo difficile, è necessario che il pastore si distingua — personalmente o con l'ausilio di propri collaboratori — per l'adeguata padronanza del diritto canonico. Ciò significa non solo conoscere le regole, le norme oggettive, ma fondamentalmente consiste nella padronanza delle forme come queste norme e strumenti tecnici interagiscono tra di loro, venendo a trovare un nuovo riassetto quando sono informate da principi superiori dell'ordinamento in ordine ad una applicazione utile alla crescita spirituale delle anime⁽⁵¹⁾. Soltanto con l'adeguata padronanza del diritto si allontana la tentazione, purtroppo latente ad ogni livello del governo ecclesiastico, di voler risolvere per eccezionali vie di autorità i casi concreti di maggiore complessità, mettendo da parte — spesso per l'ignoranza o per l'oblio del diritto — non solo le norme dell'ordinamento, che sempre contengono i mezzi adeguati per l'opportuna risposta, ma soprattutto ponendo tra parentesi la coerenza interna dell'intero sistema giuridico. Soccombere davanti a simili tentazioni provoca soltanto erosione dell'autorità e perdita di fiducia nel sistema giuridico.

In linea col ruolo di mediazione di cui parliamo, appare significativo che parecchi canonisti abbiano messo in rilievo il particolare legame esistente tra il sistema giuridico canonico e quello proprio del *common law*, e abbiano, quindi, auspicato, in prospettiva di applicazione del nuovo Codice di diritto canonico, un risveglio dell'efficacia del precedente giudiziario nell'esperienza giuridica della Chiesa⁽⁵²⁾.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. Giovanni Paolo II, alloc. alla Rota Romana, del 18 gennaio 1990, in «L'Osservatore Romano» 19 gennaio 1990, p. 5, cit. Come osserva Rincón «Es propio de la actividad jurídica el ordenar según justicia pastoral las relaciones intraeclesiales, pero sin menoscabo de la caridad pastoral; es asimismo propio de la actividad pastoral, que supera "con mucho los meros aspectos jurídicos", el regirse por criterios de caridad pastoral pero sin menoscabar la justicia pastoral» (T. RINCÓN, *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia. Nuevos perfiles de la ley canónica*. Estudios canónicos II, Pamplona, 1997, p. 84).

⁽⁵¹⁾ Per i limiti della scienza pastorale nei confronti dell'attività del pastore, vedi le osservazioni di P.J. VILADRICH; *Derecho y pastoral. La justicia y la función del derecho canónico en la edificación de la Iglesia*, in «Ius Caonicum» 26, 1973, pp. 171-256, in particolare pp. 213 ss.

⁽⁵²⁾ Cfr. in merito J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Derecho angloamericano y derecho canó-*

Ma forse si potrebbe dire ancora di più. Nella misura in cui siano vere le riflessioni che stiamo adesso svolgendo, sembra che le ripercussioni applicative di un simile sistema non riguardino da solo l'ordine giudiziario, ma che anche in quello di natura amministrativa — compatibilmente, com'è ovvio, con le esigenze canoniche del principio di legalità —, e più in generale nell'attività di rilevanza giuridica propria dei pastori, sia insufficiente la sola operazione di dedurre le conseguenze dirette delle previsioni normative per il singolo caso senza il previo discrimine di adeguazione con esso⁽⁵³⁾.

Comunque sia, pare scontato che nella nostra riflessione canonistica e nel nostro insegnamento, dobbiamo concedere un maggiore spazio all'analisi giuridico-canonico del caso singolo, in prospettiva prudenziale, anziché attendere soltanto alla esposizione del sistema giuridico dell'ordinamento, dal quale, tuttavia, non è dato sottrarsi una volta compiuta, soprattutto, la scelta codificatrice.

Questi e tanti problemi simili manifestano il bisogno di abbinare alla prudenza pastorale la dimestichezza giuridica nell'attività pastorale di governo, poiché l'atteggiamento del pastore possiede una rilevante centralità nella vigenza e lo sviluppo del diritto nella Chiesa⁽⁵⁴⁾.

nico. Las raíces canónicas de la «common law», Madrid, 1991; vedi anche le osservazioni di P.A. BONNET, *Pastoralità e giuridicità del diritto ecclesiale*, cit., pp. 167 ss.

⁽⁵³⁾ Se queste osservazioni sono giuste, emerge un importante interrogativo riguardo al metodo di insegnamento del diritto canonico nelle nostre facoltà di diritto canonico e nei seminari ecclesiastici, che forse non tiene nel dovuto conto la necessità di introdurre lo studente nello specifico ruolo di chi deve sempre valutare la giustizia del caso singolo, benché, di solito, non possa non essere coincidente con quella segnalata dalla norma pastorale di legge. Ancora di più, nella misura in cui siano veri questi ragionamenti, sembra chiaro che l'interrogativo si estenda all'intera opera dei cultori della scienza del diritto canonico, che, soprattutto nella nostra area giuridica, si troverebbero nella necessità di essere fedeli alla singolarità del proprio ordinamento in un contesto di cultura giuridica che, per molti versi, potrebbe rivelarsi fuorviante.

⁽⁵⁴⁾ Tanti altri problemi applicativi del diritto si pongono davanti all'attività del pastore. Vi sono norme, come quelle indispensabili accennate dal can. 86 CIC, che non ammettono altra condotta da parte sua che un fedele e puntuale compimento. Altre norme, invece, possono essere oggetto di temperamento per mezzo della dispensa o di tecniche analoghe. Altre, infine, come i direttori, sono norme generali di natura elastica che trasferiscono a chi deve eseguirle — in questo caso il pastore — la responsabilità di scegliere, in funzione delle concrete circostanze del caso, tra le varie possibilità in esse contenute, avendo in tale operazione l'opportunità di garantire l'aderenza al caso

4. *La diversità di pastori e l'unità del presbiterio.*

Un'altra problematica concernente l'argomento che stiamo sviluppando riguarda l'idea di pastore enunciata nel titolo della relazione. In diritto canonico esiste una pluralità di soggetti che, in maniera diversa, rispondono all'idea di pastore, o che, quanto meno, si trovano nella necessità di realizzare quella funzione di mediazione dell'azione pastorale di governo, incontrandosi, tuttavia, gli uni rispetto agli altri, in posizioni operative nettamente differenti per dare seguito ai postulati della *salus animarum*.

C'è chi, come il pastore episcopale — e, in primo luogo, il Papa — possiede l'intera potestà giuridica di governo, e quindi dispone, nel rispettivo ambito, di un rilevante margine di discrezione nel poter accomodare la legge al singolo caso; e c'è, invece, chi, avendo un potere giuridico più ridotto ha, come pastore — o come semplice titolare di un ufficio ecclesiastico chiamato ad applicare pastoralmente la norma di legge —, un rapporto più stretto con l'ordinamento giuridico, dovendo attingere dal potere giuridico proveniente dal vescovo a chi fa capo, ogni volta che sia necessario discostarsi dal dettato generale della norma per venir incontro alle esigenze del singolo caso⁽⁵⁵⁾.

In altri termini, l'applicazione del diritto (considerata in termini generali) da parte dei pastori fa emergere la questione dell'unità operativa dell'intero *ordo* — non soltanto quella riguardante il presbiterio diocesano, poiché lo stesso vale, sotto altre coordinate e con con-

singolo. In una prospettiva differente di applicazione del diritto, si pensi all'atteggiamento del pastore davanti al prendere corpo, senza riprovarla, di quello che potrebbe diventare una consuetudine contro legge o « praeter ius » (can. 26 CIC); o alla sua condotta davanti a due norme che, apparentemente almeno, sembrano contraddittorie; o, per ultimo, al suo intervento nei casi di inosservanza della legge per semplice oblio, dimenticanza, o mancata ricezione di fatto. Su questo, vedi J. OTADUY, *Eficacia y recepción de las decisiones en la Iglesia*, in AA.VV., «La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia», cit., pp. 167-215.

⁽⁵⁵⁾ Per di più, vi sono soggetti che, a volte collegialmente organizzati — come accade, per esempio, nei dicasteri della curia romana —, a volte ordinati in modo gerarchico — come succede, invece, in un comune ufficio di curia diocesana —, devono assumere in modo collettivo criteri pastorali di attuazione della legge, sollevando il problema della convergenza e divergenza delle singole valutazioni personali sulla legge e sui casi concreti, e quindi ponendosi allora la questione dell'unificazione di tale pluralità soggettiva in un unico giudizio di governo pastorale.

seguenze giuridiche differenti, per l'unità nel collegio episcopale⁽⁵⁶⁾ — sollevando la questione dei mezzi per conservare una siffatta unità tra i componenti dell'*ordo*. L'unità ontologica del presbiterio attorno al rispettivo vescovo — e, in modo differente, dei vescovi attorno al Capo del collegio — rappresenta, assieme alla formulazione del dettato normativo, un limite oggettivo dove confrontare la discrezionalità dei singoli pastori nell'applicazione del diritto al caso concreto, e nella valutazione delle circostanze che in esso concorrono.

All'interno di una comunità cristiana — particolarmente, ci riferiamo adesso a quelle di natura gerarchica, come le diocesi o strutture analoghe — la cura spirituale dei fedeli è stata affidata al vescovo, che dispone di tutta la potestà giuridica di governo necessaria per portarla a compimento (can. 381 § 1 CIC), con l'aiuto del proprio presbiterio. Vescovo e presbiteri non hanno, tuttavia, lo stesso potere giuridico, e quindi, non godono della stessa discrezionalità per apprezzare l'incidenza della *salus animarum*, e per adoperare i mezzi che l'ordinamento fornisce.

Mentre il vescovo diocesano è, per antonomasia, e in un senso ecclesiologico pieno, il «pastore proprio» dei fedeli della propria comunità diocesana, coloro i quali, in modo derivato e subordinato, gli servono di aiuto in settori circoscritti della diocesi — principalmente i parroci⁽⁵⁷⁾ —, agiscono in rapporto stretto col vescovo, usufruendo della sua autorità e anche di quella potestà giuridica loro concessa dalla legge o direttamente attribuita dallo stesso vescovo diocesano.

(56) La «Nota Bene» della «Nota esplicativa previa» della *cost. dog. Lumen gentium* ricorda in proposito la necessità della comunione gerarchica come requisito per il legittimo esercizio della potestà dei vescovi.

(57) Come è noto, l'uso dell'espressione «pastore proprio» fatto nei confronti del vescovo e del parroco non è univoco. Nel caso del vescovo, l'espressione ha portata costituzionale, riguardante la struttura sacramentale della Chiesa, in quanto ogni porzione del popolo di Dio viene strutturata come *Ecclesia* attraverso l'unione eucaristica col proprio vescovo. Nel caso del parroco, invece, l'espressione ha una portata pastorale, funzionalmente relativa all'immediata *cura animarum* che deve essere sviluppata dai collaboratori del vescovo — i suoi presbiteri — in seguito ad un affidamento di compiti pastorali da parte del vescovo diocesano quale suo titolare originario. Per lo studio dottrinale della questione, J.I. ARRIETA, *La parrocchia come comunità di fedeli e soggetto canonicamente unitario*, in AA.VV., «La parrocchia», Città del Vaticano, 1997, pp. 21 ss.; A.S. SÁNCHEZ-GIL, *Comentario al can. 519*, in AA.VV., *ComEx II*, cit., pp. 1225-1230, e bibliografia citata.

A volte, infatti, è il diritto stesso a dare, mediante deleghe *a iure* o per mezzo di tecniche simili, al pastore parrocchiale — o a chi venga a trovarsi nelle circostanze eccezionali delineate dalla legge — gli strumenti giuridici necessari per temperare la norma generale, in prospettiva della *salus animarum*, in casi limite o di urgenza. Altre volte, è invece il pastore diocesano a far partecipi i sacerdoti collaboratori della propria potestà o delle facoltà che le sono state attribuite (cfr. can. 132 CIC), mediante la concessione di facoltà abituali o di altri meccanismi simili riconducibili, in ultima istanza, al sistema di delega e, quindi, sottoposti allo speciale vincolo delle condizioni poste dal delegante che caratterizza questo tipo di potestà secondo il can. 133 CIC⁽⁵⁸⁾.

Non è possibile approfondire in questo momento tutte le questioni richiamate dalla posizione che assume il pastore nell'applicazione del diritto canonico. Per meglio chiarire, tuttavia, il contenuto e i limiti di quanto stiamo dicendo, segnalerò comunque alcune di esse:

a) la posizione del pastore nell'applicazione del diritto è legittimata, come la Chiesa insegna, dall'esercizio diaconale della potestà e per la sua attuazione in comunione corresponsabilità con i pari nell'*ordo* e con i fedeli a lui affidati. Il fedele cristiano, come insegna S. Bernardo, è sottoposto alla «discrezione» del proprio superiore piuttosto che alla sua «volontà»⁽⁵⁹⁾;

b) la discrezionalità dei pastori nell'applicazione della norma di legge è limitata dal principio di legalità; cioè, dal concreto contenuto della legge direttamente richiamata e da quelle altre norme dell'ordinamento canonico che, secondo la prudenza di chi deva applicare la legge, possono essere legittimamente invocate per la giusta soluzione del caso;

(58) Perciò, il pastore diocesano rimane il punto di riferimento dei pastori a lui subordinati rispetto ai criteri generali di applicazione del diritto nella propria diocesi essendo lui stesso, in qualità di delegante, il referente necessario per la messa in atto dei mezzi di flessibilizzazione — vale a dire, di impiego delle facoltà loro concesse — che a lui soltanto spettano. Di contro, il vescovo assume il dovere di ribadire e di illuminare le forme di attuazione della legge — mediante varie vie di comunicazione all'interno del presbiterio —, o di richiamare singolarmente i propri collaboratori all'attuazione della legge qualora ve ne fosse la necessità.

(59) Cfr. *De Praecepto et dispensatione*, IV.

c) dal pastore avente poteri episcopali dipende, nel rispettivo ambito, l'attuazione del diritto da parte di quanti gli sono subordinati: a lui spetta, di conseguenza, la responsabilità di comunicare ai collaboratori regole di valutazione dei singoli casi, e richiamarli eventualmente all'osservanza della legge;

d) fermo restando che l'intera attività applicativa del diritto rimane sottoposta ai criteri di legalità, essendo, quindi, aperta ad eventuali ricorsi, sembra realistico pensare che sarà soprattutto l'autocontrollo dei pastori e la loro consapevolezza della posizione giuridica di servizio che gli spetta, quella che consentirà in maggior misura l'effettiva osservanza del diritto e l'applicazione di esso a tutti i livelli della Chiesa e dell'*ordo* stesso.

In definitiva, l'unità ontologica del presbiterio attorno al rispettivo vescovo — come quella dell'intero *ordo* sotto l'autorità suprema — rappresenta un altro concreto limite alla discrezionalità di ogni singolo pastore riguardo al modo di valutare le circostanze e di applicare la legge al caso concreto.

Da quanto stiamo vedendo emerge senza particolare difficoltà che l'attività di mediazione del pastore per rilevare la giustizia nel caso concreto in prospettiva della salvezza delle anime si realizza necessariamente con gli occhi della fede. È questa una prospettiva che ci collega direttamente con una problematica che ha interessato in modo particolare il dibattito canonistico degli anni passati, a proposito della natura propria e del metodo del diritto canonico.

Per anni è stato portato avanti all'intero della nostra disciplina un vivace confronto, tutt'ora in corso, a proposito della configurazione della norma ecclesiale come «*ordinatio fidei*» più che come «*ordinatio rationis*», conforme alla classica formula tomista⁽⁶⁰⁾. Non è questo, ovviamente, il momento di riprendere l'argomento; intendendo soltanto mettere di rilievo lo stretto rapporto che, a mio modo di vedere, possiede la suddetta problematica con la questione che stiamo adesso esaminando, fino a mostrare che, con le dovute premesse e le necessarie correzioni, l'interrogativo risultava tutt'altro che ozioso, ed era particolarmente comprensibile venendo da elabo-

(60) Cfr. E. CORECCO, *Ordinatio rationis o Ordinatio fidei. Appunti sulla definizione della legge canonica*, in «*Communio*» 6, 1977, pp. 48-69; anche in «*Ius et communio*» I, Casale Monferrato, 1997, pp. 135-156; per una valutazione critica, vedi J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, cit., pp. 18 ss.

razioni dottrinali costruite a partire del diritto costituzionale della Chiesa.

Benché la legge della Chiesa rappresenti una «*ordinatio rationis*» per il bene della società ecclesiale, appare scontato che la sua applicazione al caso singolo dev'essere portata avanti avendo per guida tutto un genere di parametri necessariamente impregnati alla visione di fede. Come, altrimenti, sarebbe possibile rilevare le esigenze proprie della *salus animarum*?; o come portare a termine, senza la prospettiva di fede, il necessario discernimento sulla rilevanza giuridica dei carismi suscitati nella Chiesa?

Anche se la problematica sottostante a tali interrogativi non abbia, in realtà, molto a che vedere con la natura della legge canonica in quanto tale, è anche vero che la consapevolezza di una tale esigenza di fede, in un contesto in cui non è presente la divisione di poteri, potrebbe rendere meno nitida, in alcuni aspetti pratici, la linea di confine tra legge e attuazione della norma giustificando, quindi, alcune esitazioni.

A confermare quanto dico sono le stesse parole di Corecco nel corso di un solenne atto di omaggio avuto nel Palazzo di Congressi di Lugano, nel novembre 1994, poche settimane prima del suo prematuro decesso. In quella significativa occasione, e in riferimento alla nota polemica che lo vide come principale protagonista, i presenti all'atto ricorderanno come Corecco segnalò a chiare lettere che con «*l'ordinatio fidei*», più che alla legge stessa, lui intendeva soprattutto far riferimento al suo momento applicativo, considerato, nel contesto generale e con le peculiarità proprie della società ecclesiale, come momento inseparabile dalla legge stessa.

In tale senso, bisogna dare atto che, al di là dei dovuti aggiustamenti concettuali, la funzione del pastore nell'applicazione del diritto, senza poter mai rinunciare ai postulati della giustizia, va condotta con il lume della fede, l'unico in grado di far rilevare in ogni caso le esigenze proprie della salvezza delle anime.

5. *La «salus animarum» come guida di azione del pastore nel Codice del 1983.*

Dall'esame del vigente codice di diritto canonico, si direbbe che è piuttosto in questo ultimo contesto dove il legislatore canonico del 1983 ha voluto collocare, prevalentemente almeno, la virtualità principale della «*salus animarum*» in quanto norma suprema dell'ordi-

namento della Chiesa. Vediamo di esaminarlo sinteticamente a conclusione di questo lavoro.

Il codice di diritto canonico fa menzione esplicita della «*salus animarum*» in sei opportunità. La più nota di tutte è quella contenuta nell'ultimo canone dove, a proposito del trasferimento dei parroci, si afferma che la *salus animarum* «in Ecclesia suprema semper lex esse debet» (can. 1752 CIC)⁽⁶¹⁾. È abbastanza chiaro che, in questo caso, l'accenno del legislatore non aveva particolare attinenza con la tematica della norma sul trasferimento dei parroci, e fosse piuttosto determinata dalla scelta, probabilmente tesa ad ammorbidire le resistenze alla promulgazione del nuovo codice, di concludere con una dichiarazione di natura enfatica i precetti del corpo legale. Di fatto, la norma parallela promulgata pochi anni dopo per il codice orientale non fa alcun cenno alla salvezza delle anime (can. 1400 CCEO). Ambedue le norme, latina e orientale, fanno però riferimento all'*aequitas canonica* a proposito del trasferimento di parroci, suggerendo, comunque, a chi deve applicare la legge, la necessità di procedere in modo temperato: in tale contesto, ogni riferimento alla *salus animarum* sembrava al legislatore orientale tautologico, in quanto compreso nel richiamo all'*aequitas*.

Altre volte che il codice latino menziona esplicitamente la «*salus animarum*» hanno una corrispondenza quasi speculare con le norme corrispondenti del codice orientale. È il caso, per esempio, della dichiarazione circa il diritto della Chiesa di proclamare liberamente i principi morali quando sia necessario per la salvezza delle anime (cann. 747 § 2 CIC, 595 § 2 CCEO)⁽⁶²⁾; o dell'ingiunzione al giudice a procedere d'ufficio nelle cause che vertano sulla salvezza delle anime (cann. 1452 § 1 CIC, 1110 § 1 CCEO)⁽⁶³⁾; o della facoltà concessa al superiore di conferire effetto sospensivo a certi tipi di ricorsi, sempre che non subisca danni la salvezza delle anime (cann.

(61) Cfr. A. MARZOA, *Comentario al can. 1736*, in ComEx IV/2, pp. 2206-2213. Marzoa segnala che «*Lex debe aquí ser entendido como aspiración, finalidad última, en el sentido de que cualquier realidad jurídica (derecho, norma, estructura, institución, etc.) tendrá sentido y justificación en la medida en que esté inspirada, penetrada y proyectada hacia la salvación de las almas*» (ibid., p. 2211).

(62) Cfr. E. TEJERO, *Comentario al can. 747*, in ComEx III/1, pp. 33-39.

(63) Cfr. P.A. BONNET, *Comentario al can. 1452*, in ComEx, IV/1, pp. 931-935.

1736 § 2 CIC, 1000 § 2 CCEO)⁽⁶⁴⁾. In tutto ciò sembra esserci un certo parallelismo tra i due codici.

Tuttavia, se si cerca, in qualche modo, di rintracciare quale sia stato il significato prevalentemente che il legislatore canonico abbia voluto conferire all'espressione «salus animarum» adoperata lungo i due codici, una particolare rilevanza assume, secondo me, il can. 978 § 1 CIC, precetto che diventa ancora più significativo in riferimento al modo in cui è stato poi riportato dal codice orientale. Si tratta di una norma appartenente alla disciplina sacramentale, che risulta illustrativa della funzione mediatrice del pastore, in quanto concerne il sacramento della confessione. È chiaro che quello è il suo ambito specifico, e che solo parzialmente è lecito estrarre conseguenze di validità generale. Ma è altrettanto vero che la norma risulta illustrativa sia per quanto riguarda l'esercizio della funzione pastorale che per conoscere meglio l'uso fatto dal legislatore del principio a parola.

Infatti, il can. 978 § 1 CIC ricorda che il compito del confessore è «ad un tempo di giudice e di medico», e che è «stato costituito da Dio ministro contemporaneamente della divina giustizia e misericordia, così da provvedere all'onore divino e alla salvezza delle anime». La regola cerca di promuovere nel sacerdote, particolarmente nell'esercizio del ministero del perdono, un atteggiamento personale improntato alla responsabilità pastorale, come presupposto generale della mediazione che il ministro è chiamato a realizzare⁽⁶⁵⁾. In questo senso, il corrispondente precetto del codice orientale risulta analogo, ma in esso si è voluto sostituire i riferimenti più enfatici alla *salus animarum* o all'onore dovuto a Dio con una più concreta e signi-

⁽⁶⁴⁾ Cfr. J. MIRAS, *Commento al can. 1736*, in ComEx IV/2, pp. 2140-2143. Il CCEO, invece, non prevede una norma parallela a quella del can. 1737 § 3 CIC in cui vengono indicati altri casi di eventuale effetto sospensivo del ricorso gerarchico, salva sempre la *salus animarum*: cfr. J. MIRAS, *Commento al can. 1737*, loc. cit., pp. 2144-2154.

⁽⁶⁵⁾ «Per l'efficace adempimento di tale ministero, il confessore deve avere necessariamente qualità umane di prudenza, discrezione, discernimento, fermezza temperata da mansuetudine e bontà. Egli deve avere, altresì, una seria e accurata preparazione, non frammentaria ma integrale e armonica, nelle diverse branche della teologia, nella pedagogia e nella psicologia, nella metodologia del dialogo e, soprattutto, nella conoscenza viva e comunicativa della parola di Dio. Ma ancora più necessario è che egli viva una vita spirituale intensa e genuina (Giovanni Paolo II, esort. ap. *Reconciliatio et pœnitentia*, n. 29, del 2 dicembre 1984, AAS 77 (1985) 185-275).

ficativa segnalazione: il confessore, « quale padre spirituale — dice il can. 732 § 2 CCEO — dia anche i consigli opportuni perché ciascuno possa progredire nella sua vocazione alla santità »⁽⁶⁶⁾.

In sostanza: la *salus animarum*, quale punto di riferimento dell'attuazione del sacerdote, è diventata nel codice orientale « vocazione alla santità », idea tutt'altro che presente nel dibattito canonistico che si era occupato in passato della virtualità della *salus animarum* quale principio metagiuridico operante nel sistema canonico delle fonti. Per di più, si tratta di una osservazione il cui significato va oltre il can. 978 CIC, in quanto nemmeno gli altri precetti del codice latino (e anche di quello orientale) prima menzionati ravvisavano l'idea di *salus animarum* nel ristretto ambito del *periculum peccati*, come invece era l'intento dei partecipanti al dibattito sopraccennato.

Perciò, pare che dalla presente analisi si possano dedurre, a mo' di sintesi, almeno, queste due conclusioni:

Prima, che per il legislatore codiciale il contenuto dell'espressione « *salus animarum* » coincida ben poco con quella minimalista identificazione con il *remedium peccati*. Quando il legislatore del 1983 propone nel codice questa regola, pur assumendo, com'è ovvio, l'idea di *remedium peccati* e, quindi, la sua evidente forza e oggettività interpretativa della legge canonica, d'accordo con quanto abbiamo segnalato, intende, invece, collocarsi sulla scia della dottrina del Concilio Vaticano circa la chiamata universale alla santità, e quindi delineare una lettura, in certo modo, massimalista di questo principio in stretto rapporto con le esigenze della coerenza di vita cristiana, così come espressamente indicato in chiusura della stessa cost. ap. *Sacrae disciplinae legis*⁽⁶⁷⁾.

(66) Il sacramento della penitenza « è, secondo la più antica tradizionale concezione, una specie di azione giudiziaria; ma questa si svolge presso un tribunale di misericordia, più che di stretta e rigorosa giustizia, il quale non è paragonabile che per analogia ai tribunali umani, cioè in quanto il peccatore vi svela i suoi peccati e la sua condizione di creatura soggetta al peccato; si impegna a rinunciare e a combattere il peccato; accetta la pena (penitenza sacramentale) che il confessore gli impone e ne riceve l'assoluzione. Ma, riflettendo sulla funzione di questo sacramento, la coscienza della Chiesa vi scorge, oltre il carattere di giudizio nel senso accennato, un carattere terapeutico o medicinale (Giovanni Paolo II, esort. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 31, del 2 dicembre 1984, AAS 77 (1985) 185-275).

(67) Cfr. cost. ap. *Sacrae disciplinae legis*, del 25 gennaio 1983, AAS 75 (1983), Pars II, p. XIV.

La seconda conclusione sarebbe che un tale tipo di richiamo alla *salus animarum* nel codice del 1983 ha soprattutto una volontà direttiva di guida dell'azione pastorale e del governo, più che segnalare un criterio interpretativo della norma canonica operante all'interno del sistema delle fonti⁽⁶⁸⁾. Lasciando da parte il suo influsso nell'ambito delle fonti canoniche, sembra doveroso ribadire che, nella volontà del legislatore, in questa espressione dev'essere principalmente individuato un criterio di azione pastorale, prefigurando un obiettivo tendenziale in progresso, rispetto al quale confrontare le proprie opzioni di governo pastorale.

La *salus animarum* come principio informatore dell'ordinamento canonico, mantiene la sua virtualità di regola interpretativa e di clausola limite nel sistema delle fonti, attraverso il richiamo all'*aequitas canonica* come criterio ermeneutico.

La funzione direttiva del principio appare anche confermata dai richiami alla *salus animarum* contenuti in altre norme posteriori al codice del 1983. Così, per esempio, il n. 84 della cost. ap. *Universi Domini gregis*, a proposito della elezione del Papa, parla della necessità di portare a termine «una sollecita, unanime e fruttuosa elezione, come esige la salute delle anime e il bene di tutto il Popolo di Dio»⁽⁶⁹⁾.

In modo più vicino alla nostra tematica riguardante l'applicazione del diritto, l'art. 15 della cost. ap. *Pastor Bonus*, indica che all'interno della Curia romana le questioni vanno trattate in base alle norme di diritto di applicazione in ogni caso, con criteri e modi pastorali e l'attenzione rivolta alla giustizia, al bene della Chiesa e soprattutto alla salvezza delle anime⁽⁷⁰⁾. Benché un tale riferimento

⁽⁶⁸⁾ In tale senso, vedi anche le osservazioni di D. COMPOSTA, *La «Salus animarum» scopo del Diritto della Chiesa*, cit., *passim*.

⁽⁶⁹⁾ Quapropter statuimus, ut in omnibus urbibus ceterisque locis, saltem insignioribus, ubi primum nuntius vacationis Sedis Apostolicae ac praesertim obitus Pontificis pervenerit et postquam exsequiae sollemniter pro eo celebratae fuerint, humiles assidueque preces ad Dominum fundantur (cfr. *Mt* 21, 22; *Mc* 11, 24), ut ipse electorum animos illuminet et in eorum munere tam concordem efficiat, ut sollicitam, unanimum et frugiferam electionem, prout animarum salus et totius Populi Dei bonum requirit, fieri contingat (cost. ap. *Universi Domini gregis*, del 22 febbraio 1996, AAS 88 (1996) 305-343, n. 84).

⁽⁷⁰⁾ «Quaestiones tractandae sunt ad tramitem iuris, sive universalis sive peculiaris Romanae Curiae, atque iuxta normas uniuscuiusque Dicasterii, viis tamen ac iudiciis pastoralibus, animo intento tum ad iustitiam et Ecclesiae bonum tum praesertim ad

non sia stato poi riprodotto dall'art. 124 del vigente Regolamento generale della Curia romana, non per ciò è lecito concludere che sia venuto a meno il criterio segnalato dalla norma superiore — in questo caso, la cost. ap. *Pastor Bonus* — quale prescrizione direttiva generale: anzi, il suo inserimento sarebbe stato tautologico poiché basta affermare che le questioni vanno trattate, come indica il regolamento, in base al diritto della Chiesa⁽⁷¹⁾.

animarum salutem» (cost. ap. *Pastor Bonus*, art. 15, del 28 giugno 1988, AAS 80 (1988) 841-930).

⁽⁷¹⁾ «Le questioni vanno trattate in base al diritto, sia universale sia speciale della Curia Romana, e secondo le norme di ciascun Dicastero» (Regolamento generale della Curia romana, art. 124, del 30 aprile 1999).

HELMUTH PREE

LE TECNICHE CANONICHE DI FLESSIBILIZZAZIONE
DEL DIRITTO: POSSIBILITÀ E LIMITI
ECCLESIALI DI IMPIEGO

Premessa. — I. Inquadramento sistematico delle tecniche di flessibilizzazione. 1) La *salus animarum* come *norma normans* dell'ordinamento canonico. 2) La presenza giuridico-canonica del principio *salus animarum* nei vari livelli e rami dell'ordinamento canonico: a) In generale; b) *L'aequitas* in relazione al fine; c) *L'aequitas canonica* sotto l'aspetto materiale; d) L'aspetto strutturale e funzionale dell'*aequitas canonica*; e) Inquadramento dell'*aequitas canonica* nei quattro livelli ontologici e genesiaci del diritto canonico. — II. Limiti intrinseci della flessibilità giuridica. — III. L'ambito giuridico dell'impiego delle tecniche di flessibilizzazione. 1) Premessa metodologica. 2) Sul piano legislativo: a) *L'aequitas canonica*; b) *Ius remonstrandi*. 3) Nell'ambito dell'applicazione delle leggi: a) In generale; b) *L'epikeia*; c) La dispensa; d) Discrezionalità; e) Il foro interno; f) *Tolerantia*; g) *Dissimulatio*. 4) Nell'ambito della osservanza delle norme giuridiche da parte dei fedeli: a) In Generale; b) Impossibilità, *epikeia*. — Conclusione.

Premessa.

Qualsiasi ordinamento giuridico sistematico come quello canonico avverte sempre la tensione o magari la antinomia fra due poli:

— Le esigenze sopraindividuali, pubbliche, generali, oggettive, rappresentate negli istituti e nelle norme giuridiche astratte, orientate alla effettività e certezza del diritto che tende ad essere applicato in modo uguale a tutti, indipendentemente dalle peculiarità del caso singolo e della convinzione soggettiva delle rispettive persone; e, dall'altra parte,

— l'esigenza di una soluzione giusta ed equa che tenga conto di volta in volta delle circostanze ed interessi particolari, della autovalutazione soggettiva e responsabilità del singolo fedele, compreso lo stato di coscienza delle relative persone⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Cfr. M. MORLOK, *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen 1993, 1-14;

Nel diritto canonico, questa antinomia, che in modo sintetico si potrebbe chiamare quella fra giustizia formale e giustizia materiale, generalità e particolarità, esteriorità ed interiorità, assume una particolare importanza e imprime al diritto canonico stesso la sua caratteristica più saliente: l'orientamento verso la *salus animarum*. Se, e nella misura in cui è vero che il supremo obiettivo e il fine ultimo del diritto canonico è la salvezza delle anime, questo principio vale per ciascun singolo uomo o fedele e per qualsiasi fenomeno giuridico nella vita della Chiesa: per la legislazione, per l'amministrazione e per la potestà giudiziale a tutti i loro livelli e ambiti di azione. Tutte le forme esteriori del diritto e della sua osservanza ed applicazione fin nei casi particolari devono essere orientate alla salvezza delle anime, e quindi non possono che prendere sul serio tutte le circostanze del singolo caso, specialmente lo stato di coscienza delle rispettive persone.

Ne segue che il diritto canonico ha sin dai suoi inizi sviluppato ed adoperato — più che gli ordinamenti giuridici civili — istituti volti a rendere flessibile la legge, in altre parole: «*Istituti, questi, spesso singolarissimi, per mezzo dei quali si vengono a realizzare altrettante deroghe al diritto positivo, in corrispondenza ai mutabili indirizzi dei tempi e alle diverse esigenze dei luoghi e delle persone e a soddisfazione dei bisogni particolari territoriali o personali più svariati, che ricorrono nella realtà concreta della pratica attuazione delle sue norme*»⁽²⁾. Com'è noto, tali istituti o tecniche sono, ad esempio:

L'aequitas (canonica), l'epikeia, cause esimenti e scusanti, il riconoscimento del foro interno come foro giuridico, la dispensa dalla legge, la tolleranza e la dissimulazione.

Sul piano tecnico-giuridico ci domandiamo quindi: in che ambito si svolgono legittimamente i menzionati strumenti giuridici di flessibilizzazione. Per poter rispondere esattamente a tale domanda, occorre prima di tutto approfondire il fondamento dottrinale, la posizione sistematica ed il valore e senso dei cosiddetti strumenti di flessibilità.

P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996, 153 e 156.

(2) P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Milano 1980, 144. Per l'Autore, il motivo legittimante di tali usi e pratiche contrarie alle norme scritte è: «*Ad vitanda mala maiora pro bono animarum*». Vedremo in seguito, se tale motivo sia sufficiente per fondare e animare le diverse tecniche di flessibilizzazione.

I. *Inquadramento sistematico delle tecniche di flessibilizzazione.*

1. *La salus animarum come norma normans dell'ordinamento canonico.*

In qualunque ordinamento giuridico, i *valori* ed i *beni giuridici*, specialmente quelli che caratterizzano quest'ordinamento, rivestono la base ontologico-strutturale — e, in questo senso, la sostanza reale — della giuridicità⁽³⁾. Ne segue: «Tutte le tecniche strumentali del mondo giuridico acquistano senso e valore quando vengono riportate ai beni giuridici che intendono tutelare e promuovere»⁽⁴⁾.

Il supremo bene giuridico, a cui tende tutta la Chiesa, è allo stesso tempo fine e obiettivo ultimo dell'ordinamento canonico: la *salus animarum*⁽⁵⁾. Questo non è un obiettivo né individuale né sociale, ma *personale*, che riassume gli aspetti individuali e comunitari, privati e pubblici⁽⁶⁾, dell'opera salvifica della Chiesa come del singolo fedele⁽⁷⁾. «La pienezza della vita ecclesiale si attua solo quando unitariamente si realizzano il bene comunitario e personale»⁽⁸⁾.

(3) Cfr. F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977, 259 s.; C.J. ERRAZURIZ M., *La persona nell'ordinamento canonico: Il rapporto tra persona e diritto nella Chiesa*, in: *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 3-36, 16-23; H. PREE, *Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im kanonischen Recht*, Wien-New York 1980, 208-228.

(4) C.J. ERRAZURIZ M., *La persona nell'ordinamento* (nota 3) 16.

(5) Per una visione globale di questo istituto sia nello sviluppo storico sia nel suo significato all'interno dell'ordinamento canonico vigente cfr. Th. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg 1993. Come l'autore dimostra, per il Codice di diritto canonico i termini *salus animarum* e *bonum animarum* sono sinonimi (303); cfr. al riguardo c. 1748 con Vat II CD 31 e 32; cfr. anche R. KÖSTLER, *Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici*, München 1927, 55.

(6) Il binomio *pubblico-privato* qui va inteso nel senso dell'ambito di responsabilità dell'organizzazione ecclesiastica a differenza dell'ambito di responsabilità del singolo fedele (cfr. c. 116 § 1; H. PREE, in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, c. 116), in altre parole: «Come distinzione tra l'attività da attribuire all'organizzazione ecclesiastica e quella che realizzano i fedeli sotto la propria responsabilità, senza implicare tale organizzazione»: C.J. ERRAZURIZ M., *La persona nell'ordinamento* (nota 3) 34 s.

Questo vuol dire: L'uno non si può realizzare legittimamente a scapito dell'altro; cioè la difesa dell'uno (persona) non impedisce la difesa dell'altro (interesse comune, organizzazione ecclesiastica, responsabilità della Chiesa come tale): Tutt'e due mirano al conseguimento dell'unico fine della Chiesa, che coincide col fine dei singoli: la *salus animarum*. Cfr. G. LO CASTRO, «Pubblico» e «privato» nel diritto canonico, in: *Il Diritto Ecclesiastico* 106 (1995) I 110-139.

(7) «Bene comune e bene del singolo qui coincidono in modo perfetto: qui si è al

La giustizia, orientata alla *alteritas* e alla *res iusta* ⁽⁹⁾, nella Chiesa si riferisce, quindi, al « disegno ecclesiale della salvezza » ⁽¹⁰⁾. Perciò tutti i principi, tutti gli istituti giuridici, e tutte le norme giuridiche hanno valore e senso sul piano della giustizia ecclesiale, in quanto rendono possibile e assicurano a ciascuna persona « quella sua partecipazione al mistero salvifico che le appartiene secondo giustizia » ⁽¹¹⁾. I *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant* (1967), dopo aver affermato e postulato la *indoles iuridica* del nuovo Codice, mettono in evidenza propriamente questo tipo di giuridicità ecclesiale, distinguendola nettamente da regole di altro tipo (*regula fidei*, *regula morum*), in stretta connessione al fine proprio della Chiesa, alla salvezza delle anime: « *Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si particeps esse vult bonorum quae Ecclesia offert, ut salutem aeternam assequatur. Canonici quoque iuris obiectum praecipuum et essenziale est iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem pertineant* » ⁽¹²⁾.

di là delle categorie del diritto pubblico e del diritto privato, che si applicano negli ordinamenti statali, poiché qui tutto è diritto pubblico, poiché tutto è instaurazione della società cristiana e quindi tutto è dominato dalla *utilitas Ecclesiae*. Ma questa instaurazione è la partecipazione dei singoli, e tendenzialmente di tutti gli uomini, di tutta l'umanità alla società perfetta, la quale partecipazione è salvezza del singolo; e perciò si può dire che qui tutto è diritto privato.

La *salus animarum* è proprio la formula che riassume questa duplicità, poiché la *salus animarum* è la salvezza dei singoli, il compimento del loro destino, e quindi riguarda singoli, ma in quanto la *salus* si consegue solo con la partecipazione alla società perfetta in Cristo, con la edificazione del Corpo mistico, riguarda il tutto»: M.F. POMPEDDA, *L'equità nell'ordinamento canonico*, in: G. COMOTTI-S. GHERRO-G. LO CASTRO ed altri (ed.), *Studi sul primo libro del Codex Iuris Canonici*, a cura di S. Gherro, Padova 1993, 2-33, 30. Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Milano-Roma 1990, 68 s.

⁽⁸⁾ M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 28. Cfr. Vat II GS 24 s.

⁽⁹⁾ S. TOMMASO, S. Th. II-II qu. 57, art. 1 passim; qu. 58, art. 2 passim.

⁽¹⁰⁾ C.J. ERRAZURIZ M., *La persona nell'ordinamento canonico* (nota 3) 23: « Il diritto canonico può descriversi come la dimensione giuridica del disegno ecclesiale della salvezza ». Cfr. S. Th. I-II. qu. 90 a. 2, conclusio: « *Cum lex sit regula humanorum actuum quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari.* » Cfr. I-II qu. 96 a. 6.

⁽¹¹⁾ C.J. ERRAZURIZ M., *La persona nell'ordinamento canonico* (nota 3) 23.

⁽¹²⁾ *Principium* nr. 1, in: *Communicationes* 1 (1969) 77-85, 78 s.

Il principio « *salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet* » informa non soltanto il concetto di giustizia ecclesiale su un piano astratto, ma informa e pervade tutto l'ordinamento canonico⁽¹³⁾. Questo vuol dire che:

— *in Ecclesia*: s'intende in senso omnicomprensivo⁽¹⁴⁾, cioè detto principio vale per tutti i membri della Chiesa, in tutte le sue strutture, in tutte le sue attività (anche penali)⁽¹⁵⁾ e conseguentemente *nell'intero* ordinamento giuridico ecclesiale;

— *suprema semper lex esse debet*: la *salus animarum* come fine supremo dell'ordinamento è la sua *causa causarum*⁽¹⁶⁾, cioè della *causa materialis*, della *causa formalis* e della *causa efficiens*. Quindi la *salus animarum* sta al di sopra di qualunque altro principio e di qualsiasi norma giuridica canonica e di ogni atto di applicazione e osservazione delle norme canoniche. Perciò è giusto parlare della *salus animarum* come *norma normans* del diritto canonico⁽¹⁷⁾, che « orienta il diritto

⁽¹³⁾ Anche il magisterio pontificio non lascia alcun dubbio sul fatto, che il principio *salus animarum* si riferisce a tutte le dimensioni dell'ordinamento canonico e a tutti gli ambiti della amministrazione (in senso largo) della Chiesa. Pio XII, nella sua Allocuzione del 17.10.1953 insegna fra l'altro: « *Quemadmodum omnia quae in Ecclesia sunt ita ius canonicum quoque omnino in animarum curationem contendere ... Sive cum is ecclesiastica res administrat, sive cum iudicia exercet, sive cum sacrorum administrator aut Christifideles consilio iuvat, assidue cogitet a se de animarum salute ... rationem esse reddendam* »: AAS 45 (1953) 682-690, 688.

Questo argomento venne confermato anche da PAOLO VI, fra l'altro nella sua Allocuzione del 17.9.1973, in: *Communicationes* 5 (1973) 123-131, 127; e nell su Allocuzioni del 19.2.1977, in: AAS 69 (1977) 208-212 e del 28.1.1978, in: AAS 70 (1978) 181-186, 182 nonché nella sua Allocuzione del 8.2.1973, in: AAS 65 (1973) 95-103 passim. La stessa linea segue anche l'Allocuzione di GIOVANNI PAOLO II del 21.10.1998 (L'Osservatore Romano del 21.10.1998, pag. 3), nr. 2 e 3.

⁽¹⁴⁾ Questa nota più tipica dell'ordinamento canonico (il suo essere ordinato alla *salus animarum* e impregnata dalla *salus animarum*) in tutti i suoi aspetti, si chiama *carattere pastorale*: Cfr. PAOLO VI, Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13); Allocuzione del 8.2.1973, in: AAS 65 (1973) 95-103; GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione del 21.10.1998 (nota 13); nr. 3 dei Principia (nota 12) 79; R. I. CASTILLO LARA, *Some Reflections on the proper Way to approach the Code of Canon Law*, in: *Communicationes* 17 (1985) 267-286, 281-285.

⁽¹⁵⁾ Cfr. F. DI MATTIA, *Pena e azione pastorale nel diritto penale della Chiesa*, in: *MonEcl* 114 (1989) 35-67.

⁽¹⁶⁾ *Finis est causa causarum*: S. TOMMASO, In *Metaphysicam Aristotelis* Comentariorum V 1 e 2.

⁽¹⁷⁾ « Ogni norma, in quanto posizione particolare della norma suprema, è se stessa nella sua particolarità, ed insieme è la norma suprema in quanto posizione parti-

positivo in un senso ben determinato: In un certo modo lo chiude determinandone i limiti, venendo, cioè, a precisare nella sua stessa definizione, la volontà del legislatore obiettivata nella norma»⁽¹⁸⁾.

2. *La presenza giuridico-canonica del principio salus animarum nei vari livelli e rami dell'ordinamento canonico.*

a) *In generale.*

Dato che la *salus animarum* è norma normans dell'intero ordinamento canonico, a cui quindi «*iuridica ordinatio Ecclesiae, leges et praecepta, iura et officia quae exinde consequuntur*», come al suo fine soprannaturale devono adeguarsi (*congruere debent*)⁽¹⁹⁾, quest'ordinamento e tutte le sue componenti richiedono una specifica *flessibilità*. «Poiché il suo fine ultimo è raggiunto soprattutto con una nuova vita nello Spirito, le norme della legge tendono a salvaguardare l'esercizio della fede, dei sacramenti, della carità e del governo ecclesiastico»⁽²⁰⁾. Di questa vita nuova (soprannaturale) il diritto canonico dev'essere segno e fautore: «*Nam ius in mysterio Ecclesiae habet rationem veluti sacramenti seu signi vitae supernaturalis christifidelium, quam signat et promovet*»⁽²¹⁾. Precisamente questa peculiarità del diritto canonico esige che tutte le attività ed i fenomeni giuridici nella Chiesa rendano possibile e favoriscano questa vita nello Spirito⁽²²⁾ — nonostante le vicendevoili, varie condizioni e dif-

colare di questa; e quindi si può dire che ogni norma nel suo essere se stessa, in quanto porta inclusa in sé la norma suprema, in quanto non è nella sua essenza che la norma suprema, è subordinata, come particolare, alla norma fondamentale, alla piena e sovrana validità di questa norma, e trova in essa una perpetua ed intrinseca limitazione della sua portata»: M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 28 s.

⁽¹⁸⁾ M.E. CASELLATI ALBERTI, *Note sulla salus animarum come fine della norma giuridica*, in: *La norma en el derecho canonico*. Actas del III Congreso Internacional de derecho canónico, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, vol. I, Pamplona 1979, 683-690, 687 s.

⁽¹⁹⁾ Principia del 1967 (nota 12) nr. 3; questo, infatti, non esclude, bensì implica, che la strumentalità per la salvezza è presente in diversi gradi di intensità od immediatezza, e perciò il testo del principio nr. 3 continua, che «*non omnes normae iuridicae ad finem supernaturalem vel curam pastorem fovendam directe proferuntur*». Sulla rilevanza di questa graduatoria del servizio delle norme in riguardo alla *salus* torneremo più avanti.

⁽²⁰⁾ GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione del 21.10.1998 (nota 13) 553, nr. 2.

⁽²¹⁾ Nr. 3 dei Principia del 1967 (nota 12) 79.

⁽²²⁾ Nella Costituzione Apostolica *Sacrae Disciplinae Leges*, GIOVANNI PAOLO II dichiara solennemente: «*Quae cum ita sint, satis apparet finem Codicis minime illum esse,*

ficoltà, nelle quali gli uomini possano trovarsi⁽²³⁾. Occorre quindi, una flessibilità per far valere l'orientamento pastorale del diritto sul piano tecnico-giuridico — una flessibilità di taglio pastorale, che non svuoti e non sminuisca la forza giuridica della legge⁽²⁴⁾, bensì operi « come complemento di essa, dal momento che essi in realtà garantiscono che sia raggiunto il suo scopo fondamentale »⁽²⁵⁾.

La flessibilità, proprio in base alla sua ragion d'essere, non deve essere limitata a tecniche di flessibilità come la dispensa, ma deve essere una nota tipica dell'ordinamento canonico come tale, perché scaturisce dalla sua *norma suprema (salus animarum)*.

A questo scopo l'ordinamento canonico necessita degli strumenti, che rendano *giuridicamente applicabili* le esigenze di flessibilità a tutti i livelli e in tutti i rami del diritto ecclesiale. Il secolare istituto canonico finalizzato a tale scopo è *l'aequitas canonica*: Questa, in una certa misura, riassume in sé tutte le tecniche di flessibilizzazione, e rappresenta per loro il titolo giuridico legittimante e sta al di sopra di esse:

— come chiave ermeneutica che orienta l'impiego delle tecniche di flessibilizzazione alla *salus animarum*⁽²⁶⁾;

— come strumento *par excellence* di mediazione fra la *norma suprema (salus animarum)* e tutte le emanazioni di tipo giuridico nella Chiesa (compresa l'osservanza delle norme e dei precetti giuridici);

ut in vita Ecclesiae vel christifidelium fides, gratia, charismata ac praesertim caritas substituantur. E contrario, Codex eo potius spectat, ut talem gignat ordinem in ecclesiali societate, qui, praecipuas tribuens partes amori, gratiae atque charismatibus, eodem tempore faciliorem reddat ordinatam eorum progressionem in vita sive ecclesialis societatis, sive etiam singulorum hominum, qui ad illam pertinent. »

⁽²³⁾ « Verumtamen indoles pastoralis iuris canonici hac una consideratione nequaquam continetur; siquidem mediatio salvifica, Ecclesiae concredita, attendat oportet etiam ad concretas condiciones sociales-culturales et spatiales-temporales ut aiunt, in quibus homines versantur. Ceterum autem lex suapte natura "generalia tantum respicit" »: PAOLO VI, Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13) 210.

⁽²⁴⁾ « *Primum enim servitium pastorale, quod diaconia iuris appellatur, hac in re eo pertinet, ut sit verum ius. Solummodo enim si tale est, postulationibus pastoralibus, in propria sua provincia, respondet* »: PAOLO VI, Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13), 211.

⁽²⁵⁾ GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione del 21.10.1998 (nota 13) 553-555, nr. 3.

⁽²⁶⁾ « *Etiam leges quae sunt recte positae, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator* »: S. Th. II-II qu. 60 a. 5.

— come istituto giuridico-canonico collocato «al centro, per non dire all'apice di tutto l'ordinamento canonico»⁽²⁷⁾.

Giova mettere in evidenza, almeno nelle sue linee fondamentali, la struttura e funzione dell'*aequitas canonica*⁽²⁸⁾ in base al diritto canonico vigente nonché al magistero pontificio⁽²⁹⁾ in questione ed ai risultati dottrinali recenti. Questo processo dottrinale ha condotto in ultima analisi ad un notevole approfondimento e ad un ripristino del concetto classico della *aequitas canonica*⁽³⁰⁾.

b) *L'aequitas in relazione al fine.*

C'è un necessario, sostanziale rapporto tra *salus animarum* ed equità canonica: «*servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*» (c. 1752). Oltre al Codice del 1983, il nr. 3 dei *Principia* del 1967⁽³¹⁾ e l'insegnamento dei Papi collegano — seguendo il menzionato indi-

(27) M. F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 28.

(28) Per quanto riguarda la differenza fra *aequitas naturalis* ed *aequitas canonica*: cfr. cc. 271 § 3; 686 § 3; 702; 1148 § 3 (nel secondo e terzo esempio il legislatore non usa espressamente la parola *naturalis*, però la somiglianza alle altre due regole ci fa presumere l'identità del significato a causa della *identitas rationis*).

R. OMBRES, *Giustizia ed equità nel nuovo Codice di diritto canonico latino: note introduttive*, in: Apollinaris 61 (1988) 717-736, 730, fa notare al riguardo: «L'equità è una virtù naturale che mira a temperare e quasi "umanizzare" la giustizia intesa in senso stretto, così che nessun danno spirituale o temporale, nessun incommodo, possa derivare ai sudditi dall'osservanza della legge. L'equità naturale regola l'attività umana in ogni società civile ed a fortiori nella Chiesa».

(29) È stato PAOLO VI stesso a suggerire e stimolare un ripensamento dell'*aequitas canonica*: AAS 62 (1970) 112; Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13) 100: «Oggi, l'influenza del Concilio Vaticano II si fa sentire sempre più sull'evoluzione del diritto: non si renderà forse necessario un ripensamento dell'*aequitas canonica* alla luce del Concilio stesso, per conferire ad essa un valore più cristiano e un significato più fortemente pastorale?»

(30) La famosa, classica definizione della *aequitas canonica* risale a HOSTIENSIS: «*Aequitas vero media est inter rigorem et dispensationem ... Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata vel dicitur aequitas est motus rationabilis regens sententiam et rigorem*»: Summa Aurea, Lib. V. De dispensationibus (ed.: Lyon 1537 = Aalen 1962, 289). A proposito delle radici storiche dell'*aequitas* (con ampia bibliografia) cfr. O. BUCCI, *Per una storia dell'equità*, in: T. BERTONE-O. BUCCI (ed.), «La persona giuridica collegiale in diritto romano e canonico». «*Aequitas romana ed aequitas canonica*». Atti del III Colloquio (Roma 24-26 aprile 1980) e del IV Colloquio (Roma 13-14 maggio 1981) «Diritto romano - diritto canonico», Roma 1990, 257-317.

(31) *Communicationes* 1 (1969) 79 s.

rizzo pastorale — la *aequitas canonica* con il principio della *salus animarum* ⁽³²⁾. Questo stretto nesso trae le sue origini dallo sviluppo storico dell'istituto della *aequitas* ⁽³³⁾ e fa sì che l'equità canonica risulti, come principio prevalente per tutti gli aspetti della applicazione della legge canonica, un principio, che orienta l'applicazione delle norme giuridiche nei casi concreti al vero bene dei fedeli, alla loro *salus animarum* ⁽³⁴⁾.

c) *L'aequitas canonica sotto l'aspetto materiale.*

Sulle orme della definizione dell'Hostiensis (*iustitia dulcore misericordiae temperata*), il *Principium* nr. 3, nello stabilire il carattere pastorale del futuro Codice, postula: «*Quare, in legibus Codicis Iuris Canonici elucere debet spiritus caritatis, temperantiae, humanitatis ac moderationis, quae, totidem virtutes supernaturale, nostras leges distinguunt a quocumque iure humano seu profano. In iure condendo Codex non tantum iustitiam sed etiam sapientem aequitatem colat, quae fructus est benignitatis et caritatis, ad quas virtutes exercendas Codex discretionem atque scientiam Pastorum et iudicum excitare satagat*» ⁽³⁵⁾. Queste due frasi vengono letteralmente riprese da Paolo VI, l'ultima come «*regula aurea*» ⁽³⁶⁾.

⁽³²⁾ PAOLO VI, Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13); Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13).

⁽³³⁾ H. ZAPP, *Das Prinzip der salus animarum im kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung des nicht rechtskräftigen Urteils*, Freiburg i. Br. 1975, 139-155; Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 345-374 e 407.

⁽³⁴⁾ PAOLO VI, Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13) 210; Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13) 99 s.; GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione del 21.10.1998 (nota 13) 553, nr. 3: «In realtà, il carattere pastorale della legge canonica è la chiave per la corretta comprensione della equità canonica, di quell'atteggiamento della mente e dello spirito che tempera il rigore della legge onde perseguire un bene superiore. Nella Chiesa l'equità è una espressione della carità nella verità, tendente ad una superiore giustizia che coincide con il bene soprannaturale dell'individuo e della comunità. L'equità, quindi, dovrebbe caratterizzare l'opera del pastore e del giudice, i quali devono continuamente prendere a modello il Buon Pastore "consolando coloro che sono abbattuti, guidando coloro che hanno sbagliato, riconoscendo i diritti di coloro che sono stati ingiuriati, calunniati e ingiustamente umiliati"».

⁽³⁵⁾ *Communicationes* 1 (1969) 79.

⁽³⁶⁾ La prima frase nella Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13) 211; la ultima frase nella Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13) 96; ivi il Papa continua: «Il diritto canonico così appare non solamente come norma di vita e regola pastorale, ma altresì come scuola di giustizia, di discrezione e di carità operante».

L'*aequitas*, affinché diventi «*canonica*», è sin dalla Patristica collegata alla *misericordia* (*patristica*): Così la *aequitas* non è soltanto giustizia materiale nel caso concreto, ma assume qualità teologica, perché informata dalla carità evangelica verso la *salus animarum* ⁽³⁷⁾. È stata innanzitutto questa nota essenziale della equità, cioè la *caritas* e la *misericordia* e la mansuetudine, per il bene delle anime nella applicazione del diritto, a contribuire al ripristinato (sulle orme della patristica) nuovo concetto dell'equità canonica, come è stato sviluppato negli insegnamenti di Paolo VI: Un concetto teologicamente equilibrato, perché comprende oltre agli aspetti della filosofia del diritto (la equità come giustizia superiore) anche quelli tipicamente teologici (soteriologici ed ecclesiologici) ⁽³⁸⁾: In tal modo, il concetto della equità assume il taglio di «equilibrio e misura secondo il Vangelo», e include la realizzazione della giustizia, che mai può essere scartata in nome della equità ⁽³⁹⁾. Con il Pompedda possiamo riassumere: «L'*aequitas canonica* ha indubbiamente il significato di *temperantia*, *humanitas*, *asperitatis remissio*, *caritas*, *benignitas*, *misericordia* come quando opera, quale *elementum correctivum iuris*, nell'ambito della pura tecnica ermeneutica. Quando tuttavia esce da questo ambito ed ha il significato e la funzione di fonte formale di diritto, la *misericordia* non coincide con la *temperantia* o con l'*asperitatis remissio*, non potendosi in alcuni casi la *misericordia* e *benignitas* essere disgiunte dalla *severitas*» ⁽⁴⁰⁾.

d) *L'aspetto strutturale e funzionale dell'aequitas canonica.*

L'*aequitas canonica* non è una norma giuridica, neanche un principio metagiuridico, bensì un *principio giuridico-canonico plurifunzionale*. Mentre il principio della *salus animarum*, come obiettivo supremo dell'ordinamento canonico trascende quest'ordinamento e, quindi, è da ritenersi un principio trascendente o metagiuridico, il

⁽³⁷⁾ Cfr. Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 415.

⁽³⁸⁾ A qualche restrizione ed unilateralità nello sviluppo del concetto dell'equità canonica, specialmente nella dottrina di F. SUAREZ (dottrina comunemente accettata nella canonistica fino al XX. secolo): cfr. F.J. URRUTIA, *Aequitas canonica*, in: Apollinaris 63 (1990) 205-239; Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 345-374 e 408-417.

⁽³⁹⁾ F.J. URRUTIA, *Aequitas canonica* (nota 38) 227-233.

⁽⁴⁰⁾ M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 27. Per una vista approfondita della nozione e della funzione della *misericordia* nel diritto canonico: G. LESAGE, *Le droit ecclésial et la miséricorde*, in: StCan 14 (1980) 431-449.

principio dell'*aequitas canonica* rappresenta un principio intrinseco, cioè immanente al ordinamento canonico⁽⁴¹⁾.

Le funzioni dell'*aequitas canonica* sono:

I. La funzione *trasformatoria*: Il principio serve per trasformare il principio metagiuridico⁽⁴²⁾ della *salus animarum* alla sfera giuridica, cioè per renderlo giuridicamente applicabile⁽⁴³⁾. Questa funzione trasformatrice è necessaria per rendere possibile la concretizzazione della norma suprema in forma di principi, istituti e norme giuridiche; poiché queste ultime devono essere manifestazioni particolari della norma suprema, subordinate a questa.

II. *Funzione suppletoria*: Questa funzione è prevista nel c. 19⁽⁴⁴⁾. Conformemente a tale norma dobbiamo « attribuire all'*aequitas* il valore e la funzione di fonte formale di diritto: l'interprete cioè deve ricorrere ad essa non già per applicare equitativamente una determinata norma, ma per supplire alla mancanza di una norma »⁽⁴⁵⁾. Giova però, notare che il c. 19 stabilisce una relazione fra l'equità e i principi generali del diritto: « *generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis* ». L'*aequitas canonica*, qua, oltre ad essere un principio oggettivo autonomo accanto ai principi generali del diritto, svolge la funzione di orientare la scelta dei principi generali del diritto alla *salus animarum*, ai beni e valori tanto individuali quanto comuni. In quest'ultima funzione l'equità è un modo di servirsi dei principi generali del diritto.

III. *Funzione correttiva*: Anche la funzione correttiva dell'equità « finisce per essere nel caso specifico una norma costruita dall'interprete (dottrinale o giurisdizionale) sempre in derivazione dall'e-

(41) Cfr. F.J. URRUTIA, *Aequitas canonica* (nota 38) 226 s., 231: « È un principio fondamentale per configurare dall'interno tutta la vita giuridica della Chiesa, vita che deve ispirarsi immediatamente a criteri rivelati e derivanti dalla natura stessa della Chiesa in quanto realtà sociale-misterica, criteri non riducibili a soli concetti metafisici razionali »; W. WITTESS, *Equité et opportunité dans le code de droit canonique*, in: *L'Année Canonique* 28 (1984) 49-56, 56.

(42) Cfr. M.E. CASELLATI ALBERTI, *Note sulla salus animarum* (nota 18) 684-688.

(43) Cfr. Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 406.

(44) Il precedente storico si trova nella Decretale X 1,36,11: « *In his vero super quibus ius non videtur expressum, procedas aequitate servata, semper in humaniorem partem declinando, secundum quod personas et causas, loca et tempora videris postulare* ».

(45) M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 20.

quità»⁽⁴⁶⁾. La necessità della correzione della legge nel caso concreto può essere dovuta a due fatti: O ad un difetto della legge in sé, o alla peculiarità delle circostanze concrete, che richiedono degli adattamenti — compresa la non-applicazione della norma rispettiva. Il motivo legittimante anche nella ultima ipotesi (agire contrariamente alla norma scritta) non è soltanto: «*Ad vitanda mala maiora pro bono animarum*»⁽⁴⁷⁾, ma altrettanto la *salus animarum*. Quando una legge è in sé imperfetta (difettibile)⁽⁴⁸⁾, «deve essere interpretata ed applicata in modo che le imperfezioni vengano evitate o almeno diminuite, senza però abrogare o svuotare di fatto la legge»⁽⁴⁹⁾. Mentre l'equità nella sua funzione suppletiva non coincide con la *temperantia*, *misericordia*, *benignitas*, nella sua funzione correttiva invece riveste il significato di *temperantia*, *humanitas*, *asperitatis remissio*, *caritas*, *benignitas*, *misericordia*⁽⁵⁰⁾.

IV. *Funzione applicativa*: L'*aequitas canonica* è il principio centrale per l'applicazione delle norme canoniche⁽⁵¹⁾, in quanto consente di tener conto di tutti gli elementi sia di fatto (*in facto*) sia di diritto (*in iure*) nel caso concreto, che rendono possibile la decisione più consona al fine ultimo (*salus animarum*). L'equità canonica è perciò, allo stesso tempo, il titolo giuridico ed il criterio per *trovare* e per *scegliere* detti elementi di fatto come di diritto (cfr. c. 90), cioè topoi — in base alle, e partendo dalle, norme applicabili e dalla loro corretta interpretazione⁽⁵²⁾.

(46) M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 22.

(47) P. AGOSTINO D'AVACK, *Trattato* (nota 2) 143-152.

(48) A differenza della legge oggettivamente ingiusta: questa, dovuta alla cessazione contraria del *finis legis*, cessa «*ab intrinseco*»: cfr. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici*, vol. I, Parisiis-Tornaci-Romae²1949, 646-649; P. ERDŐ, *Teologia* (nota 1) 160 s.

(49) C.J. ERRAZURIZ M., *Verità e giustizia, legge e coscienza nella Chiesa: Il diritto canonico alla luce dell'Enciclica Veritatis Splendor*, in: «*Ius Ecclesiae*» 7 (1995) 277-292, 288.

(50) M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 27.

(51) PAOLO VI, Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13) 99; Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13) 210. Il Codice del 1983 lo conferma in quanto i cc. 221 § 2 e 1752 obbligano gli organi applicativi di impiegare le norme canoniche rispetto l'equità canonica. Anche le altre norme del Codice, che fanno riferimento all'equità, sono norme di carattere applicativo: cc. 271 § 3; 686 § 3; 702 § 2; 1148 § 3. Cfr. Th. SCHÜLLER, *Barmberzigkeit* (nota 5) 417-423.

(52) GIOVANNI PAOLO II mette in risalto, che la chiave per comprendere corret-

Per questo, l'impiego dell'*aequitas* non può essere un principio arbitrario. Ad esempio, la legge delle volte prevede una soluzione «*ex bono et aequo*»⁽⁵³⁾. A differenza della funzione applicativa in quanto manifestazione della *iustitia distributiva*, l'*aequitas canonica* non può essere applicata nella dimensione della *iustitia commutativa* a contratti bilaterali sinallagmati cioè: «*Ergo aequitas spectat solummodo legem supplendam, adiuvandam vel corrigendam; numquam vero respicit onus ex contractibus bilateralibus proveniens ... Siquidem, in causis contentiosis ex contractu bilaterali, Iudex nequit in favorem unius partis aequitatem applicare, quin contra alteram partem iniquitatem committat*»⁽⁵⁴⁾.

È molto delicata la questione, se l'*aequitas canonica* sia anche un principio *interpretativo*. Se anche ogni applicazione di una norma giuridica presupponga e includa la sua interpretazione, la interpretazione invece si ha anche indipendentemente dalla applicazione (autoritativa e vincolante), p.es. da parte della dottrina. Sono due i motivi, sui quali si fonda la mia tesi, che l'impiego dell'*aequitas canonica* riguardi anche l'interpretazione:

— L'orientamento di tutta l'attività giuridica nella Chiesa alla *salus animarum* esige, che il contenuto prestabilito della norma vada inteso nel senso più consono per servire alla *salus animarum*. Proprio per quest'orientamento, la dottrina sulla interpretazione canonica richiede qualche ulteriore sviluppo. Si dovrebbe tener conto, fra l'altro, dei risultati della filosofia del linguaggio, e del processo d'interpretazione che si verifica in senso pieno soltanto in quanto la norma va interpretata riguardo ad un caso concreto (reale o fittizio). L'interpretazione non s'esaurisce nello scoprire la volontà del legislatore, perché questa è necessariamente una volontà — se anche diretta alla

tamente l'equità canonica è il carattere pastorale della legge canonica; l'equità canonica, quindi, è «quell'atteggiamento della mente e dello spirito che tempera il rigore della legge onde perseguire un bene superiore. Nella Chiesa l'equità è espressione della carità nella verità, tendente ad una superiore giustizia che coincide con il bene soprannaturale dell'individuo e della comunità.»: Allocuzione del 21.10.1998 (nota 11) 553, nr. 3. Come P. ERDŐ fa giustamente notare, l'equità canonica «sta a significare nel diritto canonico odierno il permanente invito all'osservanza e attuazione delle esigenze morali ...»: Teologia (nota 1) 154.

⁽⁵³⁾ Cfr. cc. 122; 281 § 1; 1135; 1346; 1446 § 2; 1580; 1718 § 4; 1733 §§ 1 e 2.

⁽⁵⁴⁾ Romana Rota, dec. 2.1.1951 coram WYNEN: cfr. F. LÓPEZ ILLANA, *De aequitate in iudiciis ea generalia quae in decisionibus S.R. Rotae iacent*, in: Per 59 (1970) 485-494, 493.

salvezza delle anime e al bene pubblico — generale, espressa in termini generali della legge. Non prevede le situazioni concrete, quindi non si può risalire a questa volontà per quanto riguarda le questioni da affrontare sulla scorta del caso concreto, se non mediante una netta finzione.

— La giurisprudenza della Romana Rota riconosce la *interpretatio aequitativa* espressamente⁽⁵⁵⁾. Il supremo legislatore ecclesiastico prevede la rilevanza giuridica, in alcuni casi anzi la forza giuridica vincolante, della interpretazione canonica in certi ambiti, emanata dai tribunali apostolici o dicasteri della Curia Romana: c. 19; art. 126 Cost. Ap. Pastor Bonus⁽⁵⁶⁾.

Visto, che l'*aequitas* canonica deve penetrare e ispirare l'intero ordinamento canonico, le sue funzioni principali devono essere impiegate a tutti i livelli del sistema canonico.

V. *Funzione evolutiva*: Sia la funzione applicativa che quella suppletoria e correttiva nel senso appena descritto investono il carat-

(55) P. es. dec. 13.3.1987 coram PALESTRO, nr. 5; dec. 23.10.1991 coram FUNGHINI, nr. 10; dec. 14.1.1978 coram DI FELICE, nr. 5; dec. 22.5.1991 coram PALESTRO (presuppone l'interpretazione equitativa almeno implicitamente); cfr. I. PARISSELLA, *De aequitate doctrina et praxis in iurisprudentia rotali*, in: *Apollinaris* 53 (1980) 375-398; F. LÓPEZ ILLANA, *De aequitate in iudiciis* (nota 54) 485-494.

(56) Rivolgendosi alla Rota Romana, GIOVANNI PAOLO II dichiarava nella sua Allocuzione del 24.1.1992: Ancora e proprio nell'ambito della interpretazione della legge canonica, particolarmente ove si presentino o sembrano esservi «lacunae legis», il nuovo Codice — esplicando nel canone 19 ciò che poteva essere desumibile anche dall'omologo canone 20 del precedente testo legislativo — pone con chiarezza il principio per cui, fra le altre fonti suppletorie, vi sia la giurisprudenza e prassi della Curia Romana. Se poi restringiamo il significato di tale espressione alle cause di nullità di matrimonio, appare evidente che, sul piano del diritto sostantivo, e cioè di merito, per giurisprudenza deve intendersi, nel caso, esclusivamente quella emanante dal Tribunale della Rota Romana. In questo quadro è quindi da intendere anche quanto afferma la Costituzione «Pastor Bonus», ove attribuisce alla stessa Rota compiti tali per cui essa «unitati iurisprudentiae consultit et, per proprias sententias, tribunalibus inferioribus auxilio est (art. 126)»: AAS 85 (1993) 140-143, 143; cfr. anche la Allocuzione di GIOVANNI PAOLO II del 26.1.1984, in: AAS 76 (1984) 643-649, 647 nr. 6., dove il Papa mette in evidenza il valore giuridico della interpretazione delle leggi, cioè della forza interpretativa. Cfr. J. LLOBELL, *Annotazione ai discorsi di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 1992 e del 1993*, in: *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 825-829, 828; H. PREE, *Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/90-1993/94*, in: *De Processibus Matrimonialibus* 1 (1994) 95-125, 99 s.; cfr. J. I. ARRIETA, *Il valore giuridico della prassi nella Curia Romana*, in: AA.VV., *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Città del Vaticano 1996, 95-109; Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 427.

tere dell'*aequitas canonica* « come principio promotore di evoluzione del diritto canonico, per adattarlo alle nuove esigenze dottrinali o vitali »⁽⁵⁷⁾. Ogni atto suppletivo, correttivo, interpretativo e applicativo è più o meno nomopoietico, cioè contiene degli elementi creativi oltre a quelli riproduttivi⁽⁵⁸⁾.

e) *Inquadramento dell'aequitas canonica nei quattro livelli ontologici e genesiaci del diritto canonico*⁽⁵⁹⁾.

L'*aequitas canonica*, intesa come strumento di mediazione fra caso concreto e norma suprema⁽⁶⁰⁾, e allo stesso tempo fra *generalia iuris principia* (*l'equita regola nel caso concreto la loro applicabilità*) e *caso concreto*⁽⁶¹⁾, è situata in tutti i quattro livelli — sicché le funzioni accennate dell'equità (anch'esse quattro) svolgono un ruolo diverso e si realizzano in diversi gradi di intensità, a seconda del livello.

Al 1° livello: Si trovano i principi generalissimi del diritto, come ad esempio la giustizia e il *suum cuique*, la uguaglianza (formale). A questo livello, l'*aequitas canonica* svolge la funzione di coordinamento e orientamento di tutti gli altri principi (che fanno parte dei *generalia iuris principia*). Ad esempio, la giustizia formale non può mai essere ostacolo per la salvezza, ma deve invece rivestire la fun-

(57) F.J. URRUTIA, *Aequitas canonica* (nota 38) 227; cfr. Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 424-427; cfr. F. J. URRUTIA, *Equità canonica* (*aequitas canonica*), in: C. CORRAL SALVADOR e.a. (ed.), *Nuovo Dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, 447-450, 449 s.

(58) Questo vale in realtà anche per l'interpretazione, benché la dottrina tradizionale riconosca e si concentri quasi esclusivamente sull'aspetto cognitivo dell'interpretazione (in riguardo al contenuto normativo prestabilito), e quindi separa nettamente l'interpretazione dalla applicazione (cfr. anche il c. 17). Cfr. H. PREE, *Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm* (nota 3) 203-256; Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 217-287; cfr. nota 46. Per la funzione evolutiva nella giurisprudenza rotale, in quanto questa poggia alla *aequitas canonica*: I. PARISELLA, *De aequitate* (nota 55) 385-393; F. LOPEZ-ILLANA, *De aequitate* (nota 55).

(59) Sul concetto stesso dei quattro livelli ontologici e genesiaci del diritto canonico cfr. H. PREE, *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, in: *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 7-39, 18 s.; H. PREE, *The Divine and the Human of the Ius Divinum*, in: *Katholieke Universiteit Leuven, Fakulteit Kerkelijk Recht* (ed.), *In Diversitate Unitas*, Monsignor W. Onclin Chair 1997, Leuven 1997, 23-41, 36-41.

(60) M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 29.

(61) Cfr. sopra 2. c) e d); Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 402.

zione di criterio per valutare l'uguaglianza, affinché questa possa assolvere la sua funzione verso la *salus animarum*.

Al 2° livello: Questi principi, sebbene siano anch'essi parte dei *generalia iuris principia*, rivestono un carattere molto più specifico e contenutistico in confronto a quelli del primo livello. Sono i principi basilari e portanti delle singole parti o materie del diritto, ad esempio il principio *consensus facit nuptias* per il diritto canonico matrimoniale; il principio della colpevolezza per il diritto penale e specialmente per l'istituto della irrogazione della pena ecclesiastica. Sarebbe, ad esempio, contro l'equità (sia naturale che canonica) agganciare la responsabilità penale al mero fatto dell'evento penale invece che alla colpevolezza. L'equità canonica, a questo 2° livello, serve specialmente per la scelta dei principi idonei. Fra questi principi sono da annoverare, fra l'altro: I principi del cosiddetto diritto naturale, la posizione giuridica fondamentale del cristiano in forza del battesimo (doveri e diritti fondamentali), la collegialità episcopale etc. (62).

Al 3° livello: L'ordinamento canonico vigente deve essere, il più possibile, manifestazione dell'*aequitas canonica*. Quest'ultima, perciò, dev'essere presente negli istituti giuridici e nelle norme giuridiche. Al posto di una *aequitas informata a iure* (63) occorre riconoscere piuttosto che il diritto stesso dev'innanzitutto essere informato alla equità (64). La differenza fra *aequitas scripta* (un rinvio formale all'equità) ed *aequitas non scripta* secondo il Pompedda «consiste nel fatto che mentre la prima esplica ed esaurisce la sua funzione sul terreno meramente ermeneutico in relazione all'interpretazione di determinate norme che espressamente fanno richiamo all'*aequitas*, la seconda ha invece una funzione ben più ampia ed importante, operando come un mezzo per supplire alla mancanza di una norma per il caso concreto da risolvere, e dunque assurgendo a vera e propria fonte di diritto» (65). La differenza sta nel fatto che nella prima ipotesi l'applicazione della *aequitas* è richiesta dalla norma, cioè non è eccezione mentre nella seconda ipotesi, è una eccezione alla legge.

(62) Cfr. M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 20 s.

(63) Cfr. C. LEFEBVRE, *Équité*, in: DDC VI (1953) col. 394-410.

(64) Cfr. F.J. URRUTIA, *Aequitas canonica* (nota 38) 220-227.

(65) M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 16.

A questo 3° livello, la *aequitas canonica* si manifesta nei vari istituti giuridici e tecniche giuridiche di flessibilizzazione del diritto.

Al 4° livello: L'equità canonica svolge tutte le sue funzioni suddette concretamente. È questo il livello della applicazione del diritto ai casi singoli. L'equità come espressione della norma suprema esige una « continua mediazione tra situazione concreta, norma particolare e norma suprema » (66). Partecipano a questa funzione mediatrice oltre al legislatore anche tutti gli organi applicativi « *Etenim aequitas in iure canonico praeest normis applicandis ad casus concretos — oculis in animarum salutem semper intentis — atque in mansuetudinem, in misericordiam, in caritatem pastoralem mutatur, quae non rigidam legis applicationem exposcit, sed verum bonum fidelium expetit. Hic profecto est ille spiritus, quo lex canonica ducitur et qui non difficile in amplissimis facultatibus deprehenditur, quae pastoribus et iudicibus conceduntur, ipsorum discretionis arbitrio exercendae* » (67).

A questo livello, l'*aequitas canonica* serve specialmente a rendere possibile la ponderazione e valutazione, il che è sempre necessario *in normis applicandis*, e a tener conto di tutte le circostanze del caso concreto per orientare la soluzione o decisione alla *salus*, applicando i criteri della carità e della verità. Non tutte le norme canoniche servono alla *salus animarum* nella stessa immediatezza. Perciò si ha una graduatoria a seconda della immediatezza o meno dell'orientamento alla *salus animarum*.

Per esprimersi in termini generali, si deve far ricorso all'*aequitas canonica* nella applicazione della legge, qualora questa fosse contro il diritto naturale o contro il bene comune — *salus animarum* (68), nei casi della cessazione (parziale o totale) contraria del fine della legge, nei casi di impossibilità o di eccessiva difficoltà dell'osservanza della stessa (69).

II. *Limiti intrinseci della flessibilità giuridica.*

I limiti *intrinseci* della flessibilità nelle sue varie manifestazioni scaturiscono dalla *causa finalis et materialis* delle norme canoni-

(66) M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 29.

(67) PAOLO VI, Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13) 210.

(68) Cfr. S. TOMMASO, S. Th. II-II, qu. 60, art. 5.

(69) M.F. POMPEDDA; *L'equità* (nota 7) 17; cfr. più avanti III. 4. b).

che⁽⁷⁰⁾, cioè dall'essere espressioni della norma suprema. Per dirlo con parole del Papa: «Ogni legge nella Chiesa contiene *verità* e *carità* come suoi elementi costitutivi e suoi motivanti principi»⁽⁷¹⁾. Mentre la verità rappresenta l'insieme di tutti i limiti *oggettivi*, la carità deve ispirare e formare l'atteggiamento *soggettivo* di tutti coloro, che agiscono nell'ambito del diritto, dal legislatore fino ai singoli fedeli che applicano e osservano la legge — dirigendo l'atteggiamento al bene dei singoli e di tutti⁽⁷²⁾. Tutti i limiti intrinseci oggettivi sono compresi ed integrati nella inalterabile esigenza della *verità*. L'orientamento alla *salus animarum* mediante l'impiego della *aequitas canonica* ed altri strumenti di flessibilizzazione del diritto non è mai pensabile a scapito delle esigenze inviolabili della verità. Non si farebbe un buon servizio alla *salus animarum* violando le esigenze della verità in nome della compassione o della *miserericordia*⁽⁷³⁾.

Quei limiti obbligano sia il legislatore, sia tutti gli organi preposti alla applicazione della legge, nonché il singolo fedele a seconda della situazione concreta:

1) Le verità della fede e della morale. Tuttavia non bisogna confondere le esigenze della verità con il rigorismo morale, in altre parole: La misericordia o anche la tolleranza come reazione ad una violazione non significa una approvazione del male da parte della Chiesa;

(70) Questa consiste nella *salus animarum*: «Quare iuridica ordinatio Ecclesiae, leges et praecepta, iura et officia quae exinde consequuntur, fini supernaturali congruere debent»: Principio nr. 3 dei *Principia* del 1967: *Communicationes* 1 (1969) 79.

(71) GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione del 21.10.1998 (nota 13) 555, nr. 3 parte finale (la sottolineatura è nostra).

(72) Questo bene o fine ultimo è nella Chiesa in stretta interdipendenza con il bene comune. Tutt'e due coincidono nella *salus animarum*.

(73) Su quest'argomento: GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione alla Rota Romana del 28.1.1994 (L'Osservatore Romano del 29.1.1994, pag. 5), nella quale il Papa mette in risalto il sostanziale legame fra giustizia e verità, e risale alla Enciclica *Veritatis Splendor* del 6.8.1993.

Per esempio: Per assicurare l'orientamento del processo canonico verso la *salus animarum*, il processo canonico deve ispirarsi al principio del *favor veritatis*, anche a discapito della tutela della certezza delle situazioni giuridiche soggettive: cfr. P.A. BONNET, *Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo. Studi sul processo canonico*, Torino 1998.

2) Diritto divino positivo e naturale; da prescrizioni negative (divieti) di diritto divino non è mai possibile nessuna eccezione: *Obligant semper et pro semper*;

3) Danni (specialmente spirituali) per singoli fedeli;

4) Scandalo per i fedeli;

5) Esigenze perentorie e costringenti dell'ordine pubblico, del bene comune o *bonum Ecclesiae*;

6) Tutte le realtà che sono indisponibili per la stessa persona, come ad esempio i diritti altrui⁽⁷⁴⁾;

7) Nessuno può essere obbligato ad agire contro la propria coscienza⁽⁷⁵⁾;

8) La soluzione del caso singolo deve essere compatibile con il sistema dell'ordinamento canonico fino al punto in cui non sia in contraddizione con le esigenze della *salus animarum* nel caso concreto (criterio della compatibilità con l'ordine pubblico e con il principio della *salus animarum*);

9) Esattamente come l'applicazione delle leggi, così altrettanto l'applicazione delle tecniche di flessibilizzazione non dev'essere mai *arbitraria*, invece dev'essere ben fondata su motivi validi, che esigono l'impiego di dette tecniche nell'interesse della *salus animarum*. Questa esigenza si riferisce specialmente al 3° e 4° livello ontologico del diritto.

III. *L'ambito giuridico dell'impiego delle tecniche di flessibilizzazione.*

1. *Premessa metodologica.*

A seconda del piano giuridico (come oggetto immediato) sul quale si applica la tecnica di flessibilizzazione, distinguiamo tre ambiti o campi diversi dell'impiego: Come strumento nelle mani del *legislatore*; nelle mani dell'organo *applicativo* (potere esecutivo e giudiziale); nonché come strumento da parte del singolo fedele come soggetto obbligato ad *osservare* le norme giuridiche vigenti.

Le tecniche di flessibilizzazione sul piano applicativo superano nel loro numero di gran lunga gli altri due gruppi. È una ricchezza di strumenti di diversissimo genere, che merita il nostro interesse. Porterebbe alla arbitrarietà specifica degli organi applicativi, dare

⁽⁷⁴⁾ C.J. ERRAZURIZ M., *Verità e giustizia* (nota 49) 289.

⁽⁷⁵⁾ C.J. ERRAZURIZ M., *Verità e giustizia* (nota 49) 290; J. HERVADA, *Escritos de derecho natural*, Pamplona 1986, 535-590.

adito ad un miscuglio di argomenti e metodi teologici e giuridici⁽⁷⁶⁾. Tutte le tecniche sono e devono essere di carattere *giuridico-canónico*, non meramente teologiche. L'unica eccezione è l'epikeia da parte del destinatario della norma — però con la conseguenza che colui il quale fa ricorso ad essa, non può rivendicare il riconoscimento giuridico-ufficiale del suo comportamento nel foro esterno.

Alcune tecniche fanno sì, che la norma giuridica stessa appaia elastica — si pensi alla discrezionalità prevista nella norma stessa o ai concetti giuridici indeterminati — altre invece conducono a prescindere in tutto o in parte dalla applicazione della norma in questione, la quale però, per se stessa, rimane inalterata (come accade, p. es., nella dispensa, nella tolleranza, nella dissimulazione).

Alcune tecniche hanno un carattere meramente formale, come ad esempio la dispensa come *esonero* (c. 85), mentre altre si presentano con un contenuto più o meno prestabilito, come ad esempio la mansuetudine nell'applicazione delle leggi penali a norma di c. 1341.

Cercherò di abbozzare le possibilità ed i limiti dell'impiego delle tecniche di flessibilizzazione secondo la prospettiva determinata dai seguenti criteri:

1) Cambia la norma in sé o viene meno soltanto la sua osservanza nel caso concreto?

2) Qual'è la causa o il motivo legittimante l'impiego del rispettivo strumento?

3) Esiste un diritto soggettivo da parte dell'interessato all'impiego della rispettiva tecnica di flessibilizzazione?

4) Quali sono l'ambito ed i limiti dell'impiego del rispettivo strumento?

5) Che ruolo svolge l'*aequitas* nel procedimento dell'impiego della rispettiva tecnica?

6) Come si assicura la certezza ed effettività del diritto assieme alla necessaria elasticità?

2. *Sul piano legislativo.*

a) *L'aequitas canonica.*

Sebbene sia vero, che la *salus animarum* non è la *ratio prima* di ogni singola norma dell'ordinamento canonico, ma che la mag-

(76) Cfr. M.E. CASELLATI ALBERTI, *Note sulla salus animarum* (nota 18) 689.

gioranza dei canoni soltanto «in modo assai indiretto e spesso molto remoto» possono trovare giustificazione nella medesima ragione della *salus animarum*⁽⁷⁷⁾, è altrettanto vero, che la discrezionalità del legislatore ecclesiastico è vincolata a provvedere che l'ordinamento giuridico intero sia e rimanga orientato strettamente alla *salus animarum*. Come è noto, in un tutto, le singole componenti e il tutto si determinano e definiscono vicendevolmente: Quindi, nelle singole norme canoniche questo avviene in base alla natura e al fine dell'intero ordinamento canonico; quest'ultimo invece ha la sua natura ed il suo obiettivo in modo effettivo e reale soltanto se e in quanto tutte le singole norme e istituti giuridici sono già in sé espressioni o manifestazioni di detta natura o detto fine⁽⁷⁸⁾. Quindi, tutte le emanazioni legislative devono ispirarsi ed informarsi alla *aequitas canonica* come principio giuridico *trasformatore* dell'obiettivo supremo⁽⁷⁹⁾.

Oltre agli strumenti universali (non tipicamente canonici) di flessibilizzazione, come la legge quadro, la sussidiarietà, la decentrazione, il legislatore canonico deve servirsi delle tecniche specificamente canoniche che derivano dalla *aequitas canonica* e che, nella loro stragrande maggioranza, sono principi o tecniche a livello applicativo. Mediante queste, il legislatore fa sì che l'applicazione e l'osservanza delle leggi siano possibili nel modo più consono al bene del singolo, che «sempre ridonda in bene della comunità, e viceversa»⁽⁸⁰⁾. Perciò il legislatore è costretto a non esigere l'applicazione o l'osservanza qualora queste risultassero dannose nel caso concreto.

Delle volte, il legislatore prevede espliciti richiami all'equità. In questi casi l'*aequitas* è elemento esplicito della rispettiva norma (*aequitas legalis*). Tuttavia, anche in tutti gli altri casi, cioè quando l'e-

(77) M.E. CASELLATI ALBERTI, *Note sulla salus animarum* (nota 18) 686.

(78) Cfr. G. MAY-A. EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 210-213.

(79) Cfr. i *Principia* del 1967 (nota 12) nr. 1 e 3. PAOLO VI, Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13) 95 s. e 99: «Nel diritto canonico l'*aequitas* ... costituisce la qualità delle sue leggi, la norma della loro applicazione, una attitudine di spirito e d'animo che tempera il rigore del diritto» (99). Cfr. G. GHIRLANDA: «Nell'equità canonica rifulge il carattere pastorale del diritto ecclesiale, come nota peculiare di esso»: *Il diritto nella Chiesa* (nota 7) 70.

(80) G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa* (nota 7) 69.

quità non è espressamente prevista dalla norma, quella è principio applicativo, suppletivo e correttivo nel senso sopra esplicito⁽⁸¹⁾, senza che il legislatore possa escluderla — però, a differenza della *aequitas legalis*, negli altri casi l'applicazione del criterio correttivo è eccezione e richiede, quindi, una *causa iusta*. Queste funzioni dell'*aequitas* si concretizzano nelle tecniche che esamineremo in seguito.

Sul piano legislativo, l'*aequitas canonica* viene anche qualificata come *aequitas constitutiva* — a differenza della *aequitas in normis applicandis*⁽⁸²⁾.

b) *Ius remonstrandi*⁽⁸³⁾.

Secondo la tradizione canonica consolidata, lo *ius remonstrandi* si riferisce alla competenza (diritto e dovere) del Vescovo diocesano di ricorrere contro una legge universale, che ritiene inopportuna, ingiusta o nociva per la sua diocesi. Benché non previsto nel Codice del 1983, questo istituto giuridico fa parte integrante della *traditio canonica* (cfr. c. 6 § 2). Lo *ius remonstrandi* riguarda il procedimento di emanare norme generali, l'entrata in vigore di una legge o almeno l'ambito della sua efficacia.

La causa ecclesiologica legittimante lo *ius remonstrandi* è la posizione giuridica rafforzata della Chiesa particolare e del Vescovo diocesano a norma del Concilio Vaticano II (cfr. CD passim). Nel

⁽⁸¹⁾ Cfr. sopra I. 2. d).

⁽⁸²⁾ Cfr. Th. SCHÜLLER, *Barmberzigkeit* (nota 5) 423, nota 990, con riferimento a: B.R. WICHERT, *Die Epikie bei Platon und Aristoteles, die aequitas im römischen Recht und die christliche misericordia. Zu den Grundlagen der «aequitas canonica» des Decretum Gratiani. Eine rechtsphilosophisch-historische Untersuchung*, Rom 1991.

⁽⁸³⁾ Cfr. J. HARING, *Das bischöfliche Vorstellungsrecht gegenüber dem Apostolischen Stuhle*, in: AkKR 91 (1911) 111-114; R. PUZA, *Die Prüfung fehlerhafter Gesetze im Kirchenrecht*, in: ÖAKR 26 (1975) 90-119; E. LABANDEIRA, *La «remonstratio» y la aplicación de las leyes universales en la Iglesia particular*, in: *Ius Canonicum* 24 (1984) 711-740; U. BEYKIRCH, *Das Remonstrationsrecht der Diözesanbischöfe- ein effizientes Rechtsmittel gegen unzulängliche universalkirchliche Gesetze?* in: *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für H. MÜLLER, Würzburg 1997*, 91-116; W. SCHULZ, *Probleme der Rezeption des neuen Codex Iuris Canonici in der Bundesrepublik Deutschland*, in: W. SCHULZ (ed.), *Recht als Heildienst* (M. KAISER-FS), Paderborn 1989, 144-159; P. DE POOTER-L. WAELKENS, *Le ius remonstrandi- droit fondamental ou aberration de la doctrine canoniste?* in: *Ius Ecclesiae* 7 (1995) 713-719; H.-J. GUTH, *Ius remonstrandi*, Freiburg/Svizzera 1999.

caso concreto: L'equità è quindi da ritenere un diritto inalienabile del Vescovo, perché radicata nella sua responsabilità. Questo diritto è limitato dalla competenza dell'autorità superiore, presso la quale è stato fatto il ricorso. Tocca a questa esaminare e deliberare sugli argomenti proposti mediante il ricorso e poi decidere sull'entrata in vigore o meno, di una eventuale modificazione o un emendamento relativo al contenuto o all'ambito di applicazione della nuova legge.

Per quanto riguarda la certezza del diritto in questo caso: Più si integrano, già nel procedimento di formazione di una nuova legge, i rispettivi destinatari (in questo caso specialmente: i vescovi e le conferenze episcopali), tanto maggiore sarà l'accettazione della legge nonché l'effettività e la certezza del diritto.

3. *Nell'ambito dell'applicazione delle leggi.*

a) *In generale.*

All'apice di tutte le tecniche di flessibilizzazione sta l'*aequitas canonica*, che costituisce « un'esigenza insopprimibile dell'ordinamento canonico »⁽⁸⁴⁾. « L'*aequitas in iure canonico praeest normis applicandis ad casus concretos — oculis in animarum salutem semper intentis — atque in mansuetudinem, in misericordiam, in caritatem pastoralement mutatur, quae non rigidam legis applicationem exposcit, sed verum bonum fidelium expetit. Hic profecto est ille spiritus, quo lex canonica ducitur et qui non difficile in amplissimis facultatibus deprehenditur, quae pastoribus et iudicibus conceduntur, ipsorum discretionis arbitrio exercendae »⁽⁸⁵⁾. Proprio nell'*aequitas canonica* tutte le tecniche di flessibilizzazione hanno il loro stesso denominatore, il punto inalterabile di riferimento. Questo vale in modo particolare per le tecniche applicative del diritto. Rivolgendosi alla Rota Romana, PAOLO VI descrisse il ruolo insostituibile della *aequitas canonica* per l'applicazione del diritto con le suggestive parole: L'equità « consiste in una giustizia superiore in vista di un fine spirituale; adolcisce il rigore del diritto, e talvolta aggrava anche certe pene; in ogni caso si distingue dal puro diritto positivo, allorché questo non può tener conto delle circostanze »⁽⁸⁶⁾. Giova sottolineare, che questi principi applicativi valgono per tutti gli organi applicativi (siano*

⁽⁸⁴⁾ M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 16.

⁽⁸⁵⁾ PAOLO VI, Allocuzione del 19.2.1977 (nota 13) 210.

⁽⁸⁶⁾ PAOLO VI, Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13) 100.

giudiciali o esecutivi): « Il giudice terrà conto, grazie al *aequitas canonica*, di tutto ciò che la carità suggerisce e consente per evitare il rigore del diritto, la rigidità della sua espressione tecnica; eviterà che la lettera uccida per animare i suoi interventi con la carità che è dono dello Spirito che libera e che vivifica; terrà conto della persona umana, delle esigenze della situazione che, se impongono talvolta al giudice il dovere di applicare la legge più severamente, ordinariamente portano ad esercitare il diritto in maniera più umana, più comprensiva: bisognerà vigilare non solamente per tutelare l'ordine giuridico, ma altresì per guarire ed educare, dando prova di vera carità. L'esercizio pastorale del potere giudiziario è piuttosto medicinale che vendicativo ... »⁽⁸⁷⁾.

Nondimeno occorre mettere in risalto, che l'applicazione delle tecniche di flessibilizzazione contro la legge scritta riveste un carattere *eccezionale*. Questo è dovuto precisamente al fatto, che l'intero ordinamento canonico come tale, è in tutte le sue parti (norme ed istituti) e deve essere, sin dall'inizio, orientato alla *salus animarum*⁽⁸⁸⁾. Poiché, di regola, l'applicazione delle norme canoniche dovrebbe condurre ad una soluzione corrispondente alla *aequitas canonica*. La deviazione dalla norma in nome dell'equità, quindi, richiede un giusto motivo (*causa iusta*) e che la norma scritta, che eccezionalmente non riesce a produrre una soluzione equa, venga sostituita da una *norma nuova*, che corrisponda in modo più perfetto alle esigenze della *aequitas canonica* e della *salus animarum*.⁽⁸⁹⁾

Cercherò di spiegare brevissimamente gli ultimi due presupposti. Senza osservare questi, la realizzazione della *salus animarum* sul piano giuridico-pratico condurrebbe a eventuali arbitrarie e, di conseguenza, verrebbe meno la certezza e l'effettività del diritto e con questa la giustizia. Quest'ultima richiede per la sua stessa natura l'osservanza della eguaglianza giuridica⁽⁹⁰⁾ — sulla base e nella mi-

⁽⁸⁷⁾ PAOLO VI, Allocuzione del 8.2.1973 (nota 13) 101.

⁽⁸⁸⁾ Varrebbe la pena esaminare sotto questo aspetto la riserva nel c. 87 § 2 (in fine), per quanto riguarda la situazione del pericolo di morte da parte del petente.

⁽⁸⁹⁾ Cfr. l'argomento della *aequitas canonica* come « giustizia superiore ». Cfr. M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 17.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. S. TOMMASO, S. Th. II-II qu. 61 a. 2. Per raggiungere l'equità, non si può mai passare con un salto la giustizia — al contrario: un risultato conforme alla equità presuppone ed include la giustizia: S. TOMMASO, S. Th. I-II qu. 21 a. 8 ad 2; *Gratiano*: D 45 c. 10 a proposito della violazione dell'uguaglianza e delle possibili arbitra-

sura dell'ordinamento vigente⁽⁹¹⁾. Per questo, l'impiego delle tecniche di flessibilizzazione nella applicazione delle leggi deve fondarsi su ragioni generalizzabili. Essendo delle *causae iustae* sono tali da poter essere applicate ugualmente in tutti i casi simili.

Fra tali motivi o *causae iustae* rientrano, oltre alla *lacuna legis* (c. 19) e la legge in sé difettosa ed imperfetta, tutte le fattispecie «quando l'applicazione delle sue norme conduca a risultati contrastanti con i principi supremi che integrano lo spirito dello stesso ordinamento»⁽⁹²⁾. Ciò si verifica specialmente, qualora:

— l'applicazione della legge risultasse nociva al bene delle anime o al *bonum Ecclesiae*;

— contradicesse il diritto divino o la fede o morale cristiana;

— l'osservanza fosse fisicamente o moralmente impossibile;

— fosse cessato il fine delle legge in modo contrario; se cessa il fine soltanto in modo contraddittorio, si applica o meno la legge a seconda di quale di queste due alternative favorisca meglio il bene individuale e comune (cioè in caso di dubbio si osserva ed applica la legge).

Per quanto riguarda la *nuova norma* da applicare in luogo della norma scritta, questa nuova norma deve essere, similmente alla causa giusta, altrettanto *generalizzabile*. Deve essere l'espressione di un principio superiore o almeno proteggere un bene o valore, che senz'altro viene protetto dalla legge. Infatti, la nuova norma deve essere congruente con lo stesso ordinamento canonico ed i suoi fini supremi e particolari. Il riferimento all'equità «deve condurre a trovare la *giustizia nel caso*, tenendo conto delle sue particolari circostanze, permeata di *benignità e di misericordia* della Chiesa: tutto ciò messo in rapporto con i principi generali del diritto»⁽⁹³⁾. Come è ovvio, la norma scritta (che viene sostituita in nome della *aequitas*) non deve

rietà nell'ambito della concessione delle grazie: J. CANOSA, *El derecho al buen gobierno como factor delimitante del concepto canónico de gracias*, in: *IusCan* 1999 (Volumen especial: Escritos en honor de J. HERVADA), 395-406, in particolare 402-406.

⁽⁹¹⁾ Cfr. M.E. CASSELLATI ALBERTI, *Note sulla salus animarum* (nota 18) 690. P. ERDÖ, non a torto, sottolinea che l'equità canonica è un permanente invito «al mantenimento innanzitutto dell'uguaglianza di trattamento, nell'applicazione della norma, di casi analoghi, che pur eccedendo la fattispecie prevista normativamente, vi siano però riconducibili per somiglianza»: *Teologia* (nota 1) 154.

⁽⁹²⁾ M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 16.

⁽⁹³⁾ M.F. POMPEDDA, *L'equità* (nota 7) 19.

essere un divieto di diritto divino, perché *negativa obligant semper et pro semper*.

Nell'ambito della applicazione rientrano i seguenti strumenti:

- l'equità come principio fondamentale e centrale della applicazione delle norme canoniche;
- la dispensa e le altre forme di *ius singulare*⁽⁹⁴⁾, come il privilegio;
- il riconoscimento del foro interno come foro giuridico (cfr. c. 130);
- la *cessatio legis ab intrinseco*⁽⁹⁵⁾;
- dispense in *sensu lato*: commutazioni⁽⁹⁶⁾; scioglimento da certi vincoli; sanazioni; supplezioni (cfr. cc. 142 § 2; 144); assoluzioni; condonazioni⁽⁹⁷⁾;
- cause esimenti, cause scusanti⁽⁹⁸⁾;
- la mansuetudine nell'applicazione delle pene⁽⁹⁹⁾;
- discrezionalità e concetti giuridici indeterminati;
- «norme» esortative o consigliative⁽¹⁰⁰⁾;

⁽⁹⁴⁾ Cfr. M. BLANCO, *Consideraciones sobre el «Ius Singulare» y el acto administrativo*, in: *IusCan* 29 (1989) 663-677.

⁽⁹⁵⁾ Cfr. G. MICHIELS, *Normae generales*, I (nota 48) 646-649; P. ERDÖ, *Teologia* (nota 1) 160 s. Cfr. S. Th. I-II qu. 96 a. 6.

⁽⁹⁶⁾ Attraverso la *commutatio*, la norma va rilassata, però in ricompensa viene imposta qualche onero. Per quanto riguarda la facoltà di commutare, vale il principio: «*Qui dispensare potest, videtur quoque per se posse commutare*»: A. VERMEERSCH-J. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, vol. I, Mechliniae-Romae⁶1937, 165.

Cfr. cc. 1194-1197 e 1202 s. Soltanto l'opera promessa con voto privato, può essere commutata con un bene maggiore o uguale anche da chi l'ha emesso (c. 1197).

⁽⁹⁷⁾ Cfr. E. BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano 1997, 180-186. Cfr. la pertinente competenza della Penitenzieria Apostolica: «*Pro foro interno, tum sacramentali tum non sacramentali, absolutiones, dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes aliasque gratias eadem largitur*» (Art. 118 *Pastor Bonus*).

⁽⁹⁸⁾ Cfr. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici I* (nota 48) 411-469.

⁽⁹⁹⁾ Riguardo la statuizione di pene (cc. 1317 s.), l'applicazione (cc. 1313, 1341-1353) e la loro remissione (c. 1357). Relativo al soggetto passivo: cc. 1321 § 2; 1323, 2° e 4°; 1324 § 1, 9° e 10°, § 2 e § 3; 1328.

⁽¹⁰⁰⁾ Espressioni legislative di questo genere vengono suggeriti dal Principio nr. 3 del 1967: «*Ne igitur normae canonicae officia imponant, ubi instructiones, exhortationes, suasiones aliaque subsidia, quibus communio inter fideles foveatur, ad finem Ecclesiae facilius obtinendum sufficientia appareant*»: *Communicationes* 1 (1969) 79 s. Cfr. P. ERDÖ, *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*, in: *Per* 76 (1987) 3-27; H. PREE, *Bemerkungen zum Normbegriff des CIC/1983*, in: *ÖAKR* 35 (1985) 25-61.

— autorizzazioni di diverso genere, come la delega, il mandato, la facoltà, la licenza⁽¹⁰¹⁾;

— la *tolleranza*;

— la *dissimulatio*;

— l'*epikeia*.

Naturalmente non mi è possibile soffermarmi qui su tutti questi istituti fin nei dettagli. Ne sceglierò, invece, alcuni secondo i criteri accennati: L'*epikeia*; la dispensa; il foro interno; cause esimenti e scusanti; discrezionalità e concetti giuridici indeterminati; *tolerantia*; *dissimulatio*.

b) *L'epikeia*⁽¹⁰²⁾.

Da parte degli organi giudiziari e amministrativi, la non applicazione della legge per il titolo della *epikeia* sembra essere concepibile soltanto in qualche caso eccezionale⁽¹⁰³⁾. Questo è dovuto a due ragioni: il giudice e l'autorità amministrativa agiscono da organi pubblici, il cui compito è l'applicazione delle norme vigenti, non del proprio giudizio — eccettuato soltanto il caso limite, che l'applicazione nel caso concreto sia in diretta contraddizione con la coscienza propria dell'organo. Tranne questa situazione eccezionale, sia l'organo giudiziario (cfr. cc. 135 § 3; 1608 § 3 e § 4) sia l'organo amministrativo (cfr. c. 48 «*secundum iuris normas*») sono strettamente obbligati a seguire la norma scritta, che in ogni caso deve essere applicata con equità.

Vale anche, in particolar modo nel diritto canonico, la norma secondo la quale nessuno può mai essere obbligato ad agire contro la propria coscienza⁽¹⁰⁴⁾. Qualche volta il giudice o l'organo amministrativo «stimano che il legislatore abbia escluso un caso concreto dall'osservanza della legge, se egli avesse cioè conosciuto le circo-

(101) Cfr. cc. 59 § 2; 131-144; cfr. F.J. URRUTIA, *Sens juridique des termes autorisation, faculté, dispense*, in: *Les Cahiers du Droit Ecclésial* 4 (1987) 1-14. Per quanto riguarda la licenza cfr. A. VAN HOVE, *De Privilegiis. De Dispensationibus*, Mechliniae-Romae 1939, 312 s.; G. MICHELS, *Normae Generales Juris Canonici*, vol. II, Parisiis-Tornaci-Romae²1949, 681 s.; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Juris Canonici*, vol. I, Taurini 1928, 103.

(102) Per la relazione fra *epikeia* ed *aequitas canonica*: Th. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (nota 5) 428-431; E. BAURA, *La dispensa* (nota 97) 205-212.

(103) Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e sentenza canonica*, in: *Apollinaris* 59 (1986) 189-211, 199 s.

(104) Cfr. C. J. ERRAZURIZ, *Verità* (nota 49) 290.

stanze particolari avrebbe escluso il caso»⁽¹⁰⁵⁾. A mio modo di vedere, questo non è tanto un problema dell'epikeia, ma piuttosto una questione della corretta interpretazione (ed applicazione) delle norme. Non si dimentichi in questi casi, che la soluzione giuridica, per esempio la sentenza, deve fondarsi sulla certezza morale ricavata *ex actis et probatis* nonché dalla conoscenza profonda del diritto.

Comunque, se esistesse un caso eccezionale, nel quale la coscienza individuale dell'organo gli vietasse l'applicazione della norma, si dovrebbe dire: la norma (inapplicabile in questo caso) rimane inalterata; i motivi per cui si decide di non applicare la norma, devono essere gravissimi e costringenti; se di fatto esistono tali motivi, l'interessato ha un diritto soggettivo alla non applicazione della norma, perché secondo il c. 221 § 2 i fedeli hanno il diritto di essere giudicati secondo le disposizioni di legge, da applicare con equità. I limiti sono quelli generali, i suindicati «limiti intrinseci» (cfr. sopra II.). In questi casi estremi sarebbe proprio l'equità a legittimare tale pratica, perché il senso dell'impiego dell'epikeia in questo contesto è la *giustizia superiore*, protesa alla salvezza delle anime e al bene comune della Chiesa.

La certezza del diritto in questi casi viene sacrificata, in quanto questa si riferisce esclusivamente al diritto scritto, ma è assicurata a un livello superiore, cioè in riferimento al raggiungimento del fine supremo della norma e dell'ordinamento. Perciò l'uso di questo strumento è legittimo soltanto in quanto il fine della legge lo richiede. Giova mettere in evidenza, che l'epikeia è uno strumento non propriamente giuridico, ma piuttosto dell'ordine morale, che mira a salvaguardare la dignità della coscienza.

c) *La dispensa.*

La concessione di una dispensa a norma del c. 85 lascia inalterata la norma stessa, dalla quale qualcuno viene dispensato; «non deve essere considerata come una ferita al diritto, ma come un complimento della legge positiva, in quanto in essa si attua il principio fondamentale di tutto il diritto ecclesiale di ricercare il bene spirituale della persona nelle situazioni concrete in cui si trova»⁽¹⁰⁶⁾.

⁽¹⁰⁵⁾ R. OMBRES, *Giustizia ed equità* (nota 28) 730.

⁽¹⁰⁶⁾ G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa* (nota 7) 70. Questo, infatti, non esclude, che una prassi uniforme nel rilasciare dispense da una determinata norma di

Quindi, la legge stessa prevede sia le cause o motivi, sia i limiti dell'impiego della dispensa. Il c. 90 richiede — agli effetti giuridici ivi indicati — una giusta e ragionevole causa, tenuto conto delle circostanze del caso e della gravità della legge dalla quale si dispensa⁽¹⁰⁷⁾. Il nuovo inciso «tenuto conto delle circostanze del caso» corrisponde in modo perfetto alla dispensa in quanto espressione dell'*aequitas canonica* nella sua funzione applicativa: Assicura la flessibilità nell'applicazione del diritto canonico riguardo al *bonum spirituale* dell'interessato. Solo l'insieme di entrambi gli elementi — le circostanze concrete e la gravità della legge — impedisce le eventuali unilateralità e arbitrarietà: l'adeguarsi esclusivamente o alla situazione di fatto (a scapito delle esigenze della verità) o alla norma scritta (a scapito delle esigenze del caso concreto) come anche una applicazione arbitraria, perché infondata, e ogni forma di lassismo⁽¹⁰⁸⁾.

La *iusta et rationabilis causa* è il *bonum spirituale* dei rispettivi fedeli: c. 87 § 1 CIC; c. 1536 § 2 CCEO⁽¹⁰⁹⁾. La legge stessa indica i limiti dell'impiego della dispensa: Deve trattarsi di un caso particolare (c. 85)⁽¹¹⁰⁾; sono suscettibili di dispensa esclusivamente *leges mere ecclesiasticae* a differenza delle norme di diritto divino (c. 85); inoltre, non sono dispensabili leggi in quanto definiscano quelle cose, che sono essenzialmente costitutive degli istituti o degli atti giuridici (c. 86).

fatto restringa l'ambito di questa norma, e che, di conseguenza, possa anche indurre un nuovo diritto innovativo. Al problema delle dispense automaticamente e regolarmente concesse in certi presupposti: cfr. G. LUF, *Allgemeiner Gesetzeszweck und iusta causa dispensationis. Anmerkungen zu einem aktuellen Problem*, in: ÖAKR 23 (1972) 97-106.

⁽¹⁰⁷⁾ Per uno sguardo approfondito, specialmente sotto l'aspetto storico dello sviluppo della *causa* della dispensa: cfr. S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Milano 1978.

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. M. BONNET, *La «dispense» dans le Code*, in: *Les cahiers de droit ecclésiast.* 1 (1984) 51-56 e 101-113, 55.

⁽¹⁰⁹⁾ Nel determinare, che cosa sia da intendersi per *iusta et rationabilis causa* a norma del c. 90 § 1 CIC e c. 1536 § 1 CCEO, il CCEO è più chiaro del CIC: Il c. 1536 § 2 CCEO stabilisce da norma generale che il «*bonum spirituale christifidelium est iusta et rationabilis causa*», cioè per qualsiasi dispensa; il c. 87 § 1 CIC invece fa riferimento al *bonum spirituale* soltanto nella regolazione della *facultas dispensandi* del Vescovo diocesano in riguardo alle legge universali. Come *locus parallelus*, il c. 1536 § 2 CCEO è pertinente e importante per l'interpretazione del c. 90 § 1 CIC (cfr. c. 17 CIC).

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. Vat II CD 8/2; MP «*De Episcoporum Muneribus*» del 15.6.1966, in: AAS 58 (1966) 467-472, Nr. VI. Cfr. M. BONNET, *La «dispense»* (nota 108) 54.

L'equità canonica, nell'applicazione della dispensa, si realizza, secondo me, nelle tre fattispecie seguenti:

— nella valutazione e ponderazione della *iusta et rationabilis causa* in rapporto al caso concreto: l'equità svolge la funzione di criterio di scelta degli elementi *in facto* secondo la loro rilevanza per il *bonum spirituale*;

— nella valutazione e ponderazione della *iusta causa* in rapporto alla gravità della legge — anche qua nella prospettiva del *bonum spirituale*;

— nella fattispecie della dispensa presunta: è questa la fattispecie che coincide con l'*epikeia* da parte del destinatario della legge⁽¹¹¹⁾. In base a ragioni eccezionalmente gravi cessa l'obbligo di dover domandare la dispensa ed anche l'obbligo della legge stessa per la persona interessata, qualora questi possa essere certo che l'autorità, se fosse possibile adirla, non avrebbe ragioni solide per negarla⁽¹¹²⁾.

Attraverso l'impiego della dispensa, la certezza del diritto non viene vanificata, in quanto la legge stessa prevede quest'istituto e ne stabilisce i criteri per l'uso corretto. Con ciò viene rispettata una uguaglianza della applicazione che sempre deve tener conto dei medesimi criteri⁽¹¹³⁾. Perciò, la dispensa è manifestazione del fatto che nella Chiesa la legge sempre rimanda al di là di sé stessa.

Alla questione delicata, se — almeno in qualche fattispecie particolare — sia concepibile il diritto soggettivo alla concessione di una dispensa, normalmente si risponde negativamente, richiamando al carattere grazioso della dispensa. Giova però distinguere fra un eventuale diritto soggettivo alla dispensa e l'obbligo dell'autorità di concederla in certe condizioni⁽¹¹⁴⁾. Secondo me, da parte dell'interessato esiste sempre, qualora la petizione sia stata legittimamente posta, un diritto soggettivo all'uso corretto della discrezionalità e del-

⁽¹¹¹⁾ Cfr. i principi: *Lex sub gravi incommodo non obligat; Impossibile nulla est obligatio*. Cfr. III. 4) b).

⁽¹¹²⁾ Cfr. F.J. URRUTIA, *Sens juridique* (nota 101) 8 s.: «La présomption de la dispense, tout comme dans le cas de la présomption de l'autorisation, ne signifie pas non plus que la dispense a été donnée, mais que, sans la dispense, on agit contre les termes de la loi, sans la violer toutefois, parce que, dans les circonstances, on peut être certain que, d'après l'équité canonique, l'obligation de la loi a cessée» (9).

⁽¹¹³⁾ Cfr. E. BAURA, *La dispensa* (nota 97) 274-276.

⁽¹¹⁴⁾ Mentre un diritto soggettivo da parte del suddito comporta sempre un obbligo corrispondente da parte dell'autorità, quest'ultimo, al contrario, non necessariamente coinvolge un diritto soggettivo per l'interessato.

l'applicazione corretta dei termini giuridici indeterminati⁽¹¹⁵⁾, non però alla *gratia* stessa. Da parte dell'autorità si ha in ogni caso l'obbligo all'uso corretto della discrezionalità e alla corretta applicazione dei termini giuridici indeterminati, ed inoltre alla concessione della grazia, qualora questa si dimostri giustificata⁽¹¹⁶⁾.

d) *Discrezionalità*⁽¹¹⁷⁾.

Sul piano della applicazione pratica è di grandissima importanza la distinzione tra *discrezionalità* e *concetti giuridici indeterminati*⁽¹¹⁸⁾. Tutti e due favoriscono, in entrambi casi a modo proprio, la flessibilità del diritto sul piano della sua applicazione. Ambedue fanno sì, che la flessibilità faccia parte integrante della norma stessa, la quale, dunque, non deve essere sospesa per rendere possibile una applicazione flessibile del diritto.

Senza entrare nei dettagli, la discrezionalità⁽¹¹⁹⁾, entro i limiti generali⁽¹²⁰⁾ e speciali (stabiliti espressamente) lascia un ampio spa-

⁽¹¹⁵⁾ In conseguenza di questo diritto soggettivo, la decisione deve essere sindacabile sotto questo profilo; cfr. c. 1739.

⁽¹¹⁶⁾ E. BAURA, *La dispensa* (nota 97) 209 s., che riconosce un « vero diritto alla dispensa » nel « caso limite in cui la legge non obbliga perché manca della dovuta *rationalitas* ». Se anche in tal caso « non si avrebbe bisogno della dispensa dalla legge », nondimeno conviene che la si dia « per ragioni di certezza » (209). Per quanto riguarda i criteri dell'uso razionale della discrezionalità cfr. J. CANOSA, *El derecho al buen gobierno* (nota 90) 402-406.

⁽¹¹⁷⁾ Né il CIC né il CCEO usano il termine « *discretionalitas* ». Il nr. 3 dei *Principia* del 1967 (nota 12) 80 auspica: « Relinquatur Pastoribus ac animarum curatoribus congrua discretionalis potestas, qua officia christifidelium statui ac conditionibus singulorum adaequari valeant ».

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. E. LABANDEIRA, *Tratado de derecho administrativo canónico*, Pamplona²1993, 189-194; H. PREE, *Art. Ermessen*, in: *Lexikon für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht*, vol I, Paderborn 2000, 605-609; I. ZUANAZZI, *Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica*, in: *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 37-69.

⁽¹¹⁹⁾ Il legislatore usa diversi formule per esprimere la discrezionalità da parte degli organi nella Chiesa, come ad esempio: *pro suo prudenti arbitrio* (cc. 43; 70; 554 § 3; 563), *pro suo arbitrio et prudentia* (c. 1655 § 2); *liber(e)*, *libertas* (cc. 162; 165; 377 § 1; 477 § 1; 523 etc.), *de iudicio* ed espressioni corrispondenti (cc. 235 § 1; 301 § 2; 473 § 4 etc.), *posse* (c. 477 § 2 etc.).

⁽¹²⁰⁾ Fra questi rientrano: La competenza dell'organo (ambito delle facoltà o potestà); diritto divino compreso i diritti e gli obblighi fondamentali dei fedeli; potestazione della bona fede; *aequitas canonica*; lo scopo legittimo dell'atto o della azione da porre: corrispondenza al *bonum publicum Ecclesiae*; l'interesse privato non deve essere realizzato a scapito dell'interesse pubblico, tranne che sorga un danno spirituale all'interessato;

zio decisionale: Tutte le possibilità sono legittime, sempreché non ci sia né abuso né eccesso di potere. Ne segue: una decisione nell'ambito legittimo di discrezionalità non è passibile di controllo di mera legittimità, soltanto di controllo di opportunità⁽¹²¹⁾.

Più è ampio lo spazio della discrezionalità, più spazio esiste per tener conto della *salus animarum/aequitas canonica*, però a scapito della certezza del diritto, con pericolo di arbitrarietà tendenzialmente crescente. Perciò il legislatore, nello stabilire uno spazio di discrezionalità, non deve mai dimenticare di fissare altrettanto direttamente o indirettamente le ragioni o criteri, a norma delle quali la discrezionalità in una determinata norma deve essere impiegata.

Il concetto giuridico indeterminato⁽¹²²⁾ consente all'organo applicativo nel caso concreto soltanto una decisione legittima. La sindacabilità è assicurata in modo perfetto, quindi la certezza del diritto non viene pregiudicata. L'ampiezza ed i limiti di flessibilità sono pre-stabiliti dalla legge e dal necessario orientamento (della applicazione della legge) alla *aequitas canonica* o *salus animarum*.

mezzi adeguati (rispettando la proporzionalità e l'equità) per raggiungere il fine legittimo o giusto dell'azione; ricerca completa e sincera di difetti delle notizie e delle prove (*in facta*) come fondamento di una decisione giusta ed equa; l'autorità nel decidere una certa fattispecie in un determinato modo, vincola se stesso e con ciò limita o evita la arbitrarietà: cfr. H. PREE, *Ermessen* (nota 118).

⁽¹²¹⁾ È compito del legislatore prevedere o meno l'una o l'altra sindacabilità o entrambe. Nell'ambito del ricorso gerarchico (cc. 1732-1739), il Codice prevede la piena sindacabilità, cioè compreso il controllo di opportunità: c. 1739. Art. 123 § 2 PB invece restringe l'oggetto della competenza della Sectio Altera al controllo di legittimità, escludendo così il controllo del cosiddetto « merito » — sin dalla interpretazione autentica del 11.1.1971: AAS 63 (1971) 329.

Cfr. G. LOBINA, *La competenza dell' S. T. della Segnatura Apostolica con particolare riferimento alla « Sectio Altera » e alla problematica rispettiva*, Roma 1971; G. LOBINA, *La natura giuridico-pastorale e l'ampiezza dell'esame di merito da parte dell'autorità amministrativa superiore di un provvedimento amministrativo*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 99 (1974) 236-253.

⁽¹²²⁾ Come, ad esempio, gli elementi normativi del c. 961 che regolano pre-supposti per la assoluzione generale fuori del pericolo di morte; la *iusta causa* (cc. 56; 72; 90; 192 etc.), la *gravis causa* (cc. 91; 139; 151; 190; 270 etc.), la *iusta ac rationabilis causa* (cc. 90; 831; 881; 906 etc.), la *ratio gravissima* (c. 55); la *necessitas Ecclesiae* o *utilitas Ecclesiae* (cc. 269; 304; 353; 1748 etc.), il *sufficiens usus rationis* (cc. 11; 1095, 1° etc.); la *necessitas gravis* (c. 257 etc.), *urgens causa* o *necessitas* (cc. 139 § 2; 395 § 3; 679; 850; 986 § 2; 1130; 1293 § 1, 1°; (*urgens*) *mortis periculum* (cc. 1079 § 1; 530, 2°; 566 § 1; 844 § 4; 865 § 2; 867 § 2; 868 § 2; 883, 3°; 889 § 2 etc.).

L'*aequitas canonica* in entrambi i concetti svolge la funzione di criterio di scelta degli elementi *di fatto* che sono e possono essere rilevanti per la decisione, affinché questa venga orientata alla *salus animarum*.

e) *Il foro interno* ⁽¹²³⁾.

Conformemente alla natura della sua missione, la Chiesa ne fa uso non soltanto in modo pubblico, ma anche in forme segrete, tenendo conto della situazione concreta e individuale, specialmente della coscienza, in cui si trova l'individuo. La Chiesa lo fa per due ragioni:

— Perché il ministero della riconciliazione degli uomini con Dio e fra di loro, nucleo centrale della missione della Chiesa ⁽¹²⁴⁾, richiede, che il ministero della Chiesa comprenda l'uomo intero, cioè nella sfera pubblica e privata, ufficiale e segreta, anche e profondamente la sfera della coscienza. Altrimenti la Chiesa non riuscirebbe a «doversi costantemente adeguare alla realtà morale» ⁽¹²⁵⁾.

— Siccome il diritto soggettivo dei fedeli di ricevere dai sacri pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, sempreché il fedele sia ben disposto e legittimamente non proibito ⁽¹²⁶⁾, non deve essere leso: Il fedele, p. es. il penitente, non deve mai correre il rischio di perdere la buona fama di cui gode o di essere violato nel suo diritto alla difesa della propria intimità (c. 220), in qualsiasi momento si rivolga ai Pastori per far uso del suo diritto ai beni spirituali.

⁽¹²³⁾ Cfr. F. COCCOPALMERIO, *Ecclesiologia Vaticanii II et iuridicitas fori interni qua fori remissionis peccatorum*, in: PRMCL 69 (1980) 163-189; H. PREE, *Die Ausübung der Leitungsvollmacht*, in: J. LISTL-H. SCHMITZ (ed.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ²1999, 156-175, 156-158; H. PREE, *Forum externum und forum internum. Zu Sinn und Tragweite einer Unterscheidung*, in: St. HAERING-J. KANDLER-R. SAGMEISTER (ed.), *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht* (G. HOLOTIK-FS), Frankfurt am Main-Berlin e.a. 1999, 497-512.

⁽¹²⁴⁾ «E questo viene da Dio che ci ha riconciliati con sé per mezzo di Cristo e ha dato a noi l'incarico di portare altri alla riconciliazione con lui. Così Dio ha riconciliato il mondo con sé per mezzo di Cristo: Perdona agli uomini i loro peccati e ha affidato a noi l'annuncio della riconciliazione. Quindi, noi siamo ambasciatori inviati da Cristo, ed è come se Dio stesso esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo da parte di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio»: 2 Cor 5,18-21. Cfr. Vat II LG 1.

⁽¹²⁵⁾ Cfr. P. ERDÖ, *Teologia* (nota 1) 155.

⁽¹²⁶⁾ Cfr. cc. 213; 843 § 1 ed altri.

Ne segue il *diritto soggettivo* dell'interessato a che, anche oltre al sacramento della penitenza, le particolarità della sua causa rimangano segrete e che la sua causa venga trattata almeno nel *forum internum non sacramentale*, sempreché possieda un interesse legittimo alla confidenzialità e segretezza riguardo ai suoi dati personali, specialmente qualora la trattazione della causa nel foro esterno comporti il rischio di una evitabile lesione della buona fama o violazione della sfera personale intima⁽¹²⁷⁾. Tutto quello, invece, che è di carattere pubblico e almeno di fatto noto a tutti e suscettibile di prova e che probabilmente non rimane segreto, deve essere trattato in foro esterno⁽¹²⁸⁾. Tutto quello, però, che è segreto e con grande probabilità rimarrà segreto, può essere trattato nel foro interno⁽¹²⁹⁾.

La flessibilità, in questi casi, non si riferisce alle norme canoniche in sé, ma al modo (pubblico o segreto) della loro applicazione. Come è ovvio, i motivi per cui si risolve una causa nel foro interno, sono espressioni dell'equità nella sua funzione di *miser cordia*.

Per compensare la parziale rinuncia alla certezza del diritto, dovuta alla nonpubblicità della soluzione nel foro esterno, la decisione nel foro interno quando diventa pubblica, deve essere trasformata nel foro esterno, per quanto questo sia possibile.

Nei casi difficili, nei quali il proprio giudizio di coscienza può differire dalla decisione giuridica da parte della autorità competente, giova mettere in evidenza, che in questi casi si tratta di due piani diversi: Il piano del diritto (che comprende tanto il foro esterno quanto il foro interno), e il piano della coscienza. Sono due livelli ben distinti: La facoltà di agire sull'uno non comporta automaticamente il riconoscimento di quest'azione sull'altro. L'agire della *pote-stas regiminis* non può che limitarsi al piano del diritto, che esiste in tutt'e due i fori. La autorità ecclesiastica non può disporre della coscienza del singolo, né può sostituire il giudizio della coscienza. Norme e precetti giuridici non possono obbligare in coscienza *immediatamente*, ma soltanto mediatamente, cioè attraverso il giudizio della propria coscienza⁽¹³⁰⁾. Questo, però, non esclude che nella Chiesa «la sua azione esteriore istituzionale serva alla salvezza ..., e

(127) Cfr. cc. 220; 1048; 1340 § 2; 1352 § 2; 1361 § 3; 1717 § 2.

(128) Cfr. c. 1074; 1158 § 1; 1159 § 3; 1674, 2°.

(129) Cfr. cc. 179 § 3; 1048; 1080; 1158 § 2; 1159 § 2; 1340 § 2.

(130) Per la questione della necessaria formazione della propria coscienza e il problema della coscienza erronea: Enciclica «*Veritatis splendor*» del 6.8.1993, nr. 54-64.

al tempo stesso la qualità morale delle sue regole giuridiche e dell'osservanza del diritto riveste un'importanza decisiva dal punto di vista del funzionamento»⁽¹³¹⁾. Quindi, la dottrina della obbligatorietà automatica delle leggi ecclesiastiche in coscienza⁽¹³²⁾ deve essere differenziata⁽¹³³⁾. Per far sorgere un obbligo in coscienza, non basta il richiamo al carattere dell'autorità nella Chiesa come ministero sacro, conferito da Cristo.

D'altra parte, il giudizio della coscienza del singolo fedele, non importa se sia una coscienza informata o no, non può pretendere di essere rispettata automaticamente sul piano giuridico. Per formare un giudizio maturo della coscienza occorre rispettare il diritto sì, ma non esclusivamente. Occorre inoltre tener presente tutte le altre circostanze del caso concreto — quindi, questo giudizio, se formato correttamente, è per se stesso un giudizio di equità. È pensabile che questo si discosti dalla situazione giuridica oggettiva.

Qualora un fedele sia convinto, che il suo matrimonio sia nullo — al contrario della sentenza del tribunale ecclesiastico che ha confermato la validità del matrimonio — questa convinzione soggettiva non può cambiare la situazione giuridica oggettiva. Neanche esiste la possibilità di ritenere nullo un matrimonio soltanto *pro foro interno*. Pastori con potestà *in foro interno*, come il canonico penitenziere o il confessore, non possono pretendere di modificare la situazione giuridica del rispettivo individuo *pro foro interno* (cioè in modo segreto)⁽¹³⁴⁾. Invece, hanno il compito e la responsabilità di aiutare il fedele nel formare un maturo giudizio della coscienza.

⁽¹³¹⁾ P. ERDÖ, *Teologia* (nota 1) 156.

⁽¹³²⁾ Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa* (nota 7) 71.

⁽¹³³⁾ A questo proposito giova mettere in risalto alcuni degli argomenti, che ci spingono a non confondere l'obbligo giuridico e l'obbligo morale:

1) Compito e funzione del diritto non è sanzionare la morale, cioè esigere la moralità (come atteggiamento interno);

2) L'uso immorale del diritto (p. es. l'esercizio vessatorio di un diritto soggettivo) non esclude il diritto stesso: è, ben, immorale, però legale;

3) La coscienza, che si discosta dalle esigenze del diritto oggettivo, non può pretendere d'essere rispettata e tutelata come tale nell'ordine giuridico pubblico della Chiesa, specialmente qualora si tratti di una coscienza erronea.

⁽¹³⁴⁾ Cfr. M.F. POMPEDDA, *La questione dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati civilmente risposati*, in: M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, 493-508, 495-498.

f) *Tolerantia*⁽¹³⁵⁾.

Secondo la *traditio canonica* è un atto del Superiore, che di fronte ad una violazione della legge, verso questa prassi illegittima per ragioni gravi e « *ad vitandum maius malum aut iacturam maioris boni* »⁽¹³⁶⁾ « *scienter et patienter* »⁽¹³⁷⁾ è indulgente, senza però approvarla. Il Superiore, deliberatamente rinuncia a qualsiasi sanzione. Quindi, la tolleranza è una via di mezzo tra un comportamento meramente negativo⁽¹³⁸⁾ e un'approvazione esplicita positiva⁽¹³⁹⁾. « *Tolerantia ius tribuit, ne quis legitime possit impedire usum rei toleratae et sic alios obligat ne, intra terminos consessionis, impedimenta ponant. Immo ex formali decreto aliquid "tolerari posse", conditio agnoscitur agendi stabili modo contra ius* »⁽¹⁴⁰⁾.

L'istituto della tolleranza esiste anche nell'ordinamento canonico vigente, come prova il c. 5⁽¹⁴¹⁾, il magistero pontificio⁽¹⁴²⁾, e la dottrina⁽¹⁴³⁾. Inoltre, fa parte inalienabile della *traditio canonica*⁽¹⁴⁴⁾. La tolleranza, benché formalmente considerata, sia una fe-

⁽¹³⁵⁾ Cfr. S. TOMMASO, S. Th. I-II qu. 96 art. 2. Cfr. N. NILLES, *Tolerari potest. De iuridico valore decreti tolerantiae commentarius*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 17 (1893) 245-296; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones* (nota 101), 103 s.; G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 106 s., (nota 101), 681; A. VAN HOVE, *De Privilegiis* (nota 101), 313; G. OLIVERO, *Dissimulatio e tolerantia nell'ordinamento canonico*, Milano 1953.

⁽¹³⁶⁾ A. VAN HOVE, *De Privilegiis* (nota 101) 313.

⁽¹³⁷⁾ G. MICHIELS, *Normae generales II* (nota 101) 681.

⁽¹³⁸⁾ L'applicazione della *tolerantia* include due giudizi da parte del Superiore: che la rispettiva prassi sia illegittima, e, che questa non sia da disturbare (né dall'autorità, né dagli altri) per evitare *mala maiora*: G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 107.

⁽¹³⁹⁾ La tolleranza potrebbe anche essere dichiarata esplicitamente da parte dell'autorità: cfr. G. MICHIELS, *Normae generales II* (nota 101) 681; W. AYMANS-K. MÖRS-DORF, *Lehrbuch des kanonischen Recht auf Grund des Codex Iuris Canonici*, vol. I, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 273.

⁽¹⁴⁰⁾ A. VAN HOVE, *De Privilegiis* (nota 101) 313.

⁽¹⁴¹⁾ A norma del c. 5 § 1, certe consuetudini *contra legem*, se a giudizio dell'ordinario non possono essere rimosse a causa di circostanze di luoghi e di persone, « *tolerari possunt* ». Cfr. B. PRIMETSHOFER, *Zur derogatorischen Wirkung von c. 5 § 1 CIC*, in: *ÖAKR* 44 (1995-1997) 225-242.

⁽¹⁴²⁾ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione del 21.10.1998 (nota 13) 553.

⁽¹⁴³⁾ Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa* (nota 7) 70; W. AYMANS-K. MÖRS-DORF, *Kanonisches Recht I* (nota 139) 272 f.

⁽¹⁴⁴⁾ Cfr. H. PREE, *Traditio canonica. La norma de interpretación del c. 6 § 2 del CIC*, in: *Ius Canonicum* 35 (1995) 423-446.

rita alla legge scritta, la quale però in sé rimane imm modificata, secondo il magistero pontificio non deve essere compresa come smi nuente la forza della legge, «ma come complemento di essa», dal momento che elementi come la tolleranza «in realtà garantiscono che sia raggiunto il suo scopo fondamentale»⁽¹⁴⁵⁾.

Come nel caso della dispensa, anche nell'applicazione della tolleranza l'effettività e la certezza del diritto vanno garantite su un piano superiore (come giustizia superiore), sul piano dell'obiettivo supremo della legge. La tolleranza proprio per il suo motivo e fine (*ad mala maiora vitanda*), è espressione dell'*aequitas canonica*, in quanto questa mira al *bonum Ecclesiae* e alla salvezza delle anime. È l'equità nella sua funzione correttiva e come *misericordia* rispetto al *rigor iuris*, alle circostanze concrete e specialmente alla debolezza umana.

Le questioni forse più delicate, che ci si pongono, sono quella della *autorità competente* a concedere la tolleranza e, riguardo ai limiti dell'impiego, l'*oggetto* della stessa, cioè se si dà la tolleranza anche nei confronti del diritto divino. Per quanto riguarda la prima questione, l'autorità competente è secondo me, di regola la potestà legislativa. Questo è dovuto al fatto che la tolleranza crea una situazione giuridica oggettiva da rispettare da parte dei terzi. Sospende in modo generale e stabile l'obbligo della legge. Dà ai destinatari stessi il diritto di persistere nel comportamento tollerato. Prima della concessione della tolleranza, infatti, non esiste un diritto soggettivo a questa⁽¹⁴⁶⁾. L'iniziativa per l'uso della tolleranza è prerogativa dell'autorità, e viene data necessariamente *ex post*. Nella fattispecie del c. 5 § 1, l'autorità competente è prevista dalla norma codiciale stessa.

All'altra questione, quella sul diritto divino come oggetto suscettibile di tolleranza, bisogna dare una risposta negativa, visto che questa non si esaurisce in un mero fatto negativo (*non agire*) da parte dell'autorità, ma comprende elementi *positivi, concedenti* oltre al fatto negativo di non-infliggere una sanzione. Con ciò si dà la

(145) GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione del 21.10.1998 (nota 13) 553-555.

(146) Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones* (nota 101) 103: «*Tolerantia quandoque dispensationi generali legis; saepius interpretationi usuali; saepissime consuetudini contra ius ex conniventia aequivalet*».

tolleranza soltanto rispetto al diritto umano⁽¹⁴⁷⁾, e soltanto in materie di competenza legislativa *ecclesiastica*⁽¹⁴⁸⁾.

g) *Dissimulatio*⁽¹⁴⁹⁾.

Mediante la *dissimulatio*, il legittimo Superiore « *nihil positive approbans vel tolerans, acta contra legem quasi ignorare vult ut, ad maiora mala vitanda, eadem impunita esse sinat* »⁽¹⁵⁰⁾. Il Superiore non sospende l'obbligo della legge: Questa ritiene sua forza vincolante tanto in sé quanto per il caso concreto. È un comportamento meramente negativo da parte dell'autorità di fronte ad una violazione della legge ecclesiastica, dalla quale, di regola, non è possibile una dispensa o sarebbe almeno estremamente inopportuna; allo stesso tempo, il Superiore ritiene l'osservanza della legge moralmente impossibile. Quindi rinuncia a qualsiasi sanzione, senza però tollerare la violazione e senza dare una dispensa tacita (che, come si è detto, normalmente non sarebbe possibile). L'atteggiamento dissimulatorio non comporta una licenza, né dispensa⁽¹⁵¹⁾, né tolleranza, né qual-

⁽¹⁴⁷⁾ Viene confermato dalla tradizione canonica: Cfr. p. es. la risposta data da Benedetto XIV del 12 settembre 1750 al Vescovo di Bratislava « *Scientia haec nostra et tolerantia sufficere debet ad tuam assecurandam conscientiam, quandoquidem in materia, de qua agitur, non occurrat oppositio cum iure divino aut naturali, sed tantummodo cum iure ecclesiastico* »: G. OLIVERO, *Dissimulatio* (nota 135) 194-196, 196; per qualche esempio storico: ivi 171-185.

⁽¹⁴⁸⁾ In riguardo a materie, che toccano in certo modo tanto la sfera ecclesiastica quanto quella civile (p. es. diritto matrimoniale: divorzio, diritto penale: aborto), occorre distinguere: La competenza della Chiesa sul piano legislativo e il compito del magistero ecclesiastico di annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime (c. 747 § 2). Cfr. l'eccellente analisi di N. LÜDECKE, *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Würzburg 1997.

⁽¹⁴⁹⁾ G. MICHIELS, *Normae generales II* (nota 101) 680 s.; A. VAN HOVE, *De Privilegiis* (nota 101) 313 s.; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones I* (nota 101) 103; C. LEFEBVRE, *La dissimulatio et la dispense tacite*, in: EIC 3 (1947) 606-626; J. LEDERER, *Dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC*, München 1957, 39-41 e 79-84; C. LEFEBVRE, *Dissimulation*, in: DDC IV (1949) col. 1296-1307; A. DI PAULI, *Dissimulare poteris*, in: AkKR 92 (1912) 250-269 e 397-414.

⁽¹⁵⁰⁾ A. VERMEERSCH-J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici I* (nota 96) 165.

⁽¹⁵¹⁾ È, però, possibile un'atteggiamento dell'autorità, che è formalmente una dissimulazione, materialmente invece una dispensa (tacita o implicita): cfr. J. LEDERER, *Dis-*

siasi altro tipo di approvazione o concessione positiva, sebbene si fonda sulla conoscenza della situazione particolare, come esiste di fatto.

Questo silenzio del Superiore riguardo alla violazione va interpretata come *finzione* della non-conoscenza da parte del Superiore, dovuta alla impossibilità assoluta o morale della urgenza (imporre una sanzione, se possibile, comporterebbe mali maggiori, scandali etc.): «*fingitur ignorantia alicuius facti contra legem positi sive invalide sive illicite*»⁽¹⁵²⁾. Dissimulare è per sua natura sempre un atto provvisorio, e vale soltanto fintantoché perduri la situazione precaria⁽¹⁵³⁾.

La dissimulazione non crea alcun diritto soggettivo né oggettivo in favore del destinatario, il cui comportamento rimane illegittimo (sia invalido, sia soltanto illecito). Nella attività pastorale, alla dissimulazione corrisponde spesso il principio di non distruggere o disturbare la *bona fides* dei fedeli senza gravi cause⁽¹⁵⁴⁾.

Dal motivo stesso, per cui la dissimulazione si applica, deriva il suo carattere come salvaguardia tanto della certezza del diritto quanto dell'equità e, poi, della *salus animarum*: «Elle manifeste le souci de sauvegarder l'organisation juridique, tout en reconnaissant la possibilité d'une situation différente en vue des graves intérêts engagés, tel le salut des âmes»⁽¹⁵⁵⁾.

La dissimulazione spetta all'autorità competente tanto legislativa quanto esecutiva e giudiziaria, e comprende anche violazioni di diritto divino⁽¹⁵⁶⁾; la rilevanza della dissimulazione non è limitata alla sfera del processo, ma può anche far sì che non si dia corso ad un processo penale o ad un provvedimento disciplinare amministrativo, ad esempio, cioè qualora il processo dovesse venir istituito *ex officio* o almeno per iniziativa di un organo pubblico⁽¹⁵⁷⁾. Il Superiore dissimulante, fintantoché esistano delle ragioni gravi per dissimulare,

pensbegriff (nota 149) 83. Questo, infatti, presuppone la dispensabilità della rispettiva norma.

⁽¹⁵²⁾ A. VAN HOVE, *De Privilegiis* (nota 101) 313.

⁽¹⁵³⁾ G. MICHELIS, *Normae generales II* (nota 101) 681, nota 3; W. AYMANS-K. MÖRSBORG, *Kanonisches Recht I* (nota 139), 273; C. LEFEBVRE, *Dissimulation* (nota 149) 1306.

⁽¹⁵⁴⁾ Cfr. C. LEFEBVRE, *Dissimulation* (nota 149) 1306.

⁽¹⁵⁵⁾ C. LEFEBVRE, *Dissimulation* (nota 149) 1307.

⁽¹⁵⁶⁾ G. OLIVERO, *Dissimulation* (nota 135) 194.

⁽¹⁵⁷⁾ G. OLIVERO, *Dissimulation* (nota 135) 111-117.

non deve agire in modo processuale o sanzionatorio contro le rispettive persone nella materia della dissimulazione.

4. *Nell'ambito della osservanza delle norme giuridiche da parte dei fedeli.*

a) *In generale.*

Tanto la *traditio canonica* quanto il diritto vigente prevedono mezzi o tecniche di flessibilità nelle mani del destinatario della norma canonica, fra le quali rientrano specialmente:

- le cause esimenti o scusanti e l'*epikeia*;
- espressioni esortative e consigliative nella legge stessa⁽¹⁵⁸⁾;
- vari elementi di flessibilità per i destinatari della legge, come p. es. «*quantum fieri potest*» (c. 280), «*si id fieri possit sine gravi incommodo*»⁽¹⁵⁹⁾;
- *cessatio legis ab intrinseco*⁽¹⁶⁰⁾;
- *consuetudo secundum, praeter, contra legem*.

Mi permetto di limitarmi al delicato problema della impossibilità della osservanza di una norma giuridica come causa esimente o scusante, lasciando da parte il problema del *dubium iuris et facti* e l'*ignorantia* e *error* — come fattispecie regolate della legge stessa. Cause esimenti o scusanti, delle volte sono previste nella norma stessa, p. es. nei cc. 14; 15; 1323-1325. Inoltre, è dottrina comunemente accettata, che una *causa excusans* di per sé, senza nessun'atto da parte dell'autorità, fa cessare il *vinculum legis*⁽¹⁶¹⁾.

Cause scusanti sono, a prescindere dal *dubium iuris et facti* e dall'errore e l'ignoranza, specialmente: L'impossibilità assoluta e l'impossibilità morale⁽¹⁶²⁾.

⁽¹⁵⁸⁾ Cfr. nota 100, e.g. *enixe commendantur* (c. 1065 § 2); 921 §§ 2 e 3.

⁽¹⁵⁹⁾ Cfr. cc. 1065 § 1; 920 § 2; 857 § 2; 1248 § 2; 837.

⁽¹⁶⁰⁾ Cfr. nota 95.

⁽¹⁶¹⁾ Cfr. S. Th. I-II qu. 96 a. 6: «Semper ei qui legi subditur, verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni; quod si subitum sit, non patiens tantam moram ut ad Superiorem recurri possit, praeter verba legis agere licet».

⁽¹⁶²⁾ Cfr. A. VAN HOVE, *De Privilegiis* (nota 101) 314. Come fa notare l'autore, in generale si potrebbe seguire la regola: «*Maior causa requiritur ad excusationem quam ad dispensationem*»: ivi 314.

La *ignorantia* non scusa dalla legge, ma soltanto dalla imputabilità della violazione: Cfr. G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 442-469.

b) *Impossibilità, epikeia.*

Nel caso della impossibilità assoluta⁽¹⁶³⁾ l'obbligo di qualsiasi norma di diritto umano e di diritto divino in quanto è di carattere prescrittivo, cessa *ex natura rei* o per la volontà del legislatore stesso⁽¹⁶⁴⁾; le norme di diritto divino di carattere *negativo* (*obligant semper et pro semper*), ad es. la proibizione di blasfemia, fornicatio, adulterium, periurium, non cessano di per sé, ma cessa l'imputabilità della trasgressione totalmente. Lo stesso vale per tutte le norme di diritto divino, che proibiscono comportamenti in sé cattivi, ed inoltre, ogniqualvolta la trasgressione conduca all'*animarum damnium, ad un scandalum reale pusillorum*⁽¹⁶⁵⁾ o al danno di un bene pubblico della Chiesa che, per sua stessa natura, è superiore al bene privato: ad es. il divieto di violare il sigillo sacramentale⁽¹⁶⁶⁾.

Queste regole sulla rilevanza della impossibilità valgono anche riguardo a *leges irritantes et inhabilitantes* (cfr. cc. 10; 14; 15 § 1)⁽¹⁶⁷⁾.

Nel caso della *impossibilitas moralis* da parte del destinatario di una legge o un precetto giuridico, in linea di principio valgono gli

⁽¹⁶³⁾ Per il concetto cfr. G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 463 s.; G.P. MONTINI, *Impossibile nulla obligatio. L'impossibile non obbliga*, in: Quaderni di diritto ecclesiale 10 (1997) 456-477, 460 s.

⁽¹⁶⁴⁾ Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones I* (nota 101) 102. Cfr. gli adagi: *Impossibile nulla est obligatio* (Dig. 50,17, 185); *nemo potest ad impossibile obligari* (RJ 6 in VI°). Cfr. V. BARTOCETTI, *De regulis iuris canonici*, Roma 1955, 40-42.

Per l'effetto scusante dell'impossibilità nell'ambito del diritto penale: Cfr. cc. 1321, 1323; 1324.

⁽¹⁶⁵⁾ Cfr. L. BABBINI, *Art. Scandalo*, in: L. ROSSI-A. VALSECCHI (ed.), *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*, Roma³1974, 942-946, 943.

⁽¹⁶⁶⁾ Cfr. cc. 983 s.; 1388; cfr. G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 465 s.

⁽¹⁶⁷⁾ Più in dettaglio: G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 467 s.; G. P. MONTINI, *Impossibile nulla obligatio* (nota 163) 466-475. Cfr. P. ERDÒ, *Teologia* (nota 1) 160.

In alcuni casi, la legge stessa prevede la non applicazione della sanzione (cfr. c. 1116 per la *lex irritans della forma canonica*). Negli altri casi, quando l'impossibilità della osservanza porti alla privazione di un diritto, che compete alla persona in base al diritto divino positivo o naturale: p. es. l'assoluzione del complice (c. 977) anche fuori del pericolo di morte, è da ritenere valida, in caso di impossibilità per il penitente, di adire un altro sacerdote e non c'è speranza che ci sarà altro sacerdote. Anche l'*impedimentum disparitatis cultus* (c. 1086) cessa per un cattolico, che di fatto non può contrarre matrimonio che con una persona non battezzata e che non può impetrare la dispensa.

stessi criteri e gli stessi effetti come nel caso della *impossibilitas absoluta* ⁽¹⁶⁸⁾. La difficoltà particolare sta nel determinare i presupposti della impossibilità morale e nel definire i limiti della sua applicabilità. Per dirlo in modo generale, la impossibilità morale si ha, quando l'osservanza comporterebbe sforzi, fatiche o difficoltà straordinari e improporzionali, o quando c'è *metus gravis ab extrinseco*, o quando c'è il pericolo di un male grave imminente o della privazione di un bene notevole ⁽¹⁶⁹⁾. Rientra anche la fattispecie della collisione fra obblighi o fra obblighi e diritti della rispettiva persona. Conformemente alla dottrina che si basa sulla *traditio canonica*, sono richiesti i seguenti presupposti ⁽¹⁷⁰⁾:

— L'*incommodum grave* dev'accompagnare l'osservanza della legge soltanto *per accidens*, non invece *per se* (cioè non dev'essere compreso nell'*intentio legislatoris*);

— Si deve tener conto della gravità o importanza della legge;

— Si devono prendere in considerazione le circostanze delle persone e del luogo (p. es. un eventuale scandalo);

— L'*incommodum* deve apparire come *grave* in relazione al *bonum commune*, verso il quale la legge in ogni caso è ordinata ⁽¹⁷¹⁾.

La nozione stessa di *impossibilitas moralis* costituisce un concetto giuridico indeterminato. Quando si realizza tale impossibilità riguardo alla osservazione della legge in base al giudizio prudente da parte del destinatario della norma ⁽¹⁷²⁾, è legittimato, proprio in base alla *aequitas canonica*, a ritenere cessato l'obbligo della legge; con ciò non è più obbligato a chiedere una dispensa. Su questo punto, quindi, precisamente coincidono la *dispensa praesumpta* ⁽¹⁷³⁾

⁽¹⁶⁸⁾ Cfr. S. Th. I-II qu. 96 a. 6: «*Ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi*». Cfr. gli adagi: «*Necessitas non habet legem*»; «*Lex non obligat cum gravi incommodo*»; «*Quod non est licitum lege, necessitas facit licitum*» (X 5,41,4): Cfr. D. LIEBS, *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, München ⁵1991, 126 e 180.

⁽¹⁶⁹⁾ Cfr. G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 463; P. ERDŐ, *Teologia* (nota 1) 158 s. Per il caso speciale della *impossibilitas voluntaria*: G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 466.

⁽¹⁷⁰⁾ A. VERMEERSCH-J. CREUSEN, *Epitome I* (nota 96) 108 s.; Cfr. G.P. MONTINI, *Impossibilium nulla obligatio* (nota 163) 461-463.

⁽¹⁷¹⁾ A. VERMEERSCH-J. CREUSEN, *Epitome I* (nota 96) 108 aggiungono: «*Plerumque gravior excusatio requiritur ad infringendam legem negativam quam positivam*».

⁽¹⁷²⁾ «*Aestimatio boni viri*»: G. MICHIELS, *Normae generales I* (nota 48) 469.

⁽¹⁷³⁾ Cfr. F.J. URRUTIA, *Sense juridique* (nota 101) 8 s.

e l'*epikeia*, la quale non a torto dal Michiels va intesa «*ut benigna legis applicatio secundum aequum et bonum, declarans unum alterumve casum particularem, ob causas et circumstantias speciales peculiari subdito proprias, puta ob impotentiam eius vel grave incommodum, sub legem universaliter latam universaliterque obligantem non esse comprehensum, quia illum comprehendere esset exigentiis iustitiae naturalis vel aequitatis contrarium*»⁽¹⁷⁴⁾.

L'istituto della *deobligatio legis* a causa dell'impossibilità della osservanza nel caso concreto, cioè l'*epikeia*, salvaguarda tanto l'ordinamento giuridico (in quanto delimita e precisa la portata di singole norme) come il bene comune della Chiesa (in quanto assicura le esigenze della verità mediante il rispetto dei limiti, che scaturiscono dal diritto divino) ed altrettanto il *bonum animarum*, o, per dirlo nella luce della Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, la dignità della coscienza in considerazione del fine ultimo del diritto della Chiesa. Perciò è espressione quasi perfetta dell'*aequitas canonica* come principio applicativo o di osservanza nel senso descritto, nell'assicurare il *bonum individuale* e allo stesso tempo il *bonum commune Ecclesiae*.

Conclusione.

Da quanto è stato detto, mi permetto di trarre le seguenti conclusioni e di fare qualche proposta.

1) Il principio della *salus animarum* richiede una continua rilettura di tutti gli istituti giuridici e di tutte le norme giuridiche della Chiesa nella prospettiva del principio giuridico della *aequitas canonica*.

2) Sarebbe auspicabile una valutazione più differenziata del ruolo o posto della coscienza nell'ambito dell'ordinamento canonico: La questione dell'obbligazione immediata o meno in coscienza dei dati normativi; la rilevanza del giudizio di coscienza di fronte all'ordinamento canonico.

3) Occorrerebbe un ulteriore sviluppo profondo della teoria della norma canonica sotto l'angolatura della flessibilità tipica dell'ordinamento canonico; in altre parole: In quanto è possibile ritenere la norma stessa flessibile, o per meglio dire: spostare la funzione di alcune tecniche di flessibilizzazione all'interno della norma cano-

(174) G. MICHELIS, *Normae generales I* (nota 48) 468 s.

nica stessa, per rendere possibile soluzioni e decisioni, che corrispondono allo stesso tempo alle esigenze della giustizia materiale nel caso concreto e del bene pubblico comune della Chiesa, alle esigenze materiali e formali. Nel diritto canonico, la sintesi tra aspetto materiale (la soluzione deve essere, il più possibile, adeguata alle esigenze del caso concreto) e compatibilità della soluzione con il sistema e con i valori del sistema canonico intero, viene garantita dal fatto, che la legalità e la certezza del diritto sono da intendersi più nel senso *sostanziale* (tese alla realizzazione dei valori dell'ordinamento) che alle esigenze formali.

4) Sarebbe auspicabile elaborare dei criteri per decidere casi straordinari e eccezionali («Notstandsrecht»): Si potrebbe forse provvedere una apposita norma riguardante la fattispece della impossibilità fisica e morale: Quali misure da parte dell'autorità sono pensabili in questi casi eccezionali? Nella prassi canonica, fintantoché non esista una tale norma, ci saranno sempre delle incertezze sulla validità o liceità di tali misure in casi straordinari.

5) Per quanto riguarda i limiti scaturienti dal diritto divino, occorrerebbe approfondire lo stesso concetto di *ius divinum* su un piano interdisciplinare — tenendo conto, fra l'altro, delle ragioni della filosofia del linguaggio, della teologia biblica e quella dogmatica e morale.

6) Il principio della *salus animarum* dev'essere preso sul serio sul piano giuridico-canonico (come *aequitas canonica*) come fautore e promotore continuo di uno *sviluppo organico ed evolutivo* delle norme e istituti del diritto canonico.

PABLO GEFAELL

FONDAMENTI E LIMITI DELL'OIKONOMIA NELLA TRADIZIONE ORIENTALE

Introduzione: *a)* Punto di partenza; *b)* Stato della questione nella Chiesa cattolica e nella Chiesa ortodossa. — Fondamento dell'Oikonomia. — Ambiti di applicazione e limiti dell'Oikonomia: *a)* Oikonomia « interna » o « pastorale »; *b)* Oikonomia « ecumenica » o « ecclesiologica ». — Conclusione.

1. Introduzione.

'Misericordia voglio e non sacrificio' (Os 6,6; Mt 9,13).

Tra gli autori che hanno scritto sull'*oikonomia* nelle Chiese orientali — e non sono pochi — esiste una grande varietà di posizioni dottrinali, e accese polemiche. L'unica cosa in cui tutti concordano è che la Chiesa ortodossa non ne ha dato una definizione ufficiale, né dei criteri fissi per la sua applicazione...

Per poterci muovere sin dall'inizio con qualche idea al riguardo, possiamo tentare un primo approccio al concetto dicendo che, nell'ambito del Diritto canonico, per *oikonomia* s'intende ogni decisione presa da una autorità ecclesiastica legittima che, nel caso concreto e in una maniera provvisoria ed eccezionale, si discosta dalla stretta applicazione (*akribeia*) dei canoni e delle norme disciplinari, con il fine di salvaguardare il bene comune della Chiesa ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ivan Žužek ha tentato di riassumere le diverse descrizioni fatte dalla dottrina: « la grande maggioranza degli autori riserva il concetto di *oikonomia* alle disposizioni disciplinari emanate da una autorità legittima, grazie alle quali, in una maniera provvisoria ed eccezionale, si permette di non osservare una legge stabilita da una autorità superiore, e inderogabile da una inferiore, con il fine di salvaguardare un bene comune, mantenere la pace nella Chiesa, l'unità, la *symphonia* tra il potere civile e il potere ecclesiastico, (...) il

a) *Punto di partenza.*

Per mostrare l'attualità dell'argomento, vorrei cominciare la mia esposizione con un problema scottante: i divorziati risposati.

A questo scopo citerò un brano di Pospishil:

«Dopo uno studio estensivo dell'impiego dell'*oikonomia* e della sua giustificazione, alcuni scrittori cattolici concludono che per il problema dei divorziati risposati nella Chiesa cattolica, l'*oikonomia* potrebbe essere una soluzione solo se la teologia cattolica potesse vedere la Chiesa come usufruendo di uno speciale potere vicario, concesso dal suo divino Fondatore, che la rendesse capace — rappresentata forse dal Romano Pontefice — di concedere quei rilassamenti che Cristo avrebbe concesso se lui fosse stato presente con il suo corpo umano; in altre parole, fare proprio ciò che le Chiese orientali hanno fatto sin dai primi giorni della cristianità»⁽²⁾.

Gli ortodossi, infatti, pur sostenendo l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, tollerano «per l'*oikonomia*», come un male minore, un nuovo matrimonio dopo il divorzio — anche se non lo considerano legittimo. In questi casi è tollerato due volte, mentre un quarto matrimonio è escluso⁽³⁾.

bene dell'ecumenismo o la collaborazione internazionale dei cristiani» (I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la révision du Code de Droit Canonique oriental*, in AA.VV., *Oikonomia Mischeben*, «Kanon VI», Vienna 1983, pp. 67-83 (qui p. 71); Cfr. anche, J.H. ERICKSON, *Sacramental «economy» in Recent Roman Catholic Thought*, in «The Jurist '48 (1988), p. 653). Bisogna far notare che nella Chiesa il bene privato delle anime — la loro salvezza — forma anche parte di questo bene comune.

(2) «[A]fter extensive study of the employment of *oikonomia* and its justification, Catholic writers concluded that for the problem of the remarried divorced in the Catholic Church, for instance, *oikonomia* could be a solution only if Catholic theology could be induced to see the Church as wielding a special, vicarious power, granted to it by her Divine Founder, enabling the Church, perhaps represented by the Roman Pontiff, to grant those relaxations which Christ would have granted were he present in his human body; in other words, precisely that what the Eastern Churches had done since the first days of Christianity. If pastoral economy is forever excluded from application in the Catholic Churches, is there another solution in the future of the Church?» (V.J. POSPISHIL, *Chapter 70 (Appendix 6): Pastoral Economy*, in Id., *Eastern Catholic Church Law (Revised and Augmented Edition)*, Saint Maron Pub., New York (NY) 1996, pp. 845-851 [qui 851]).

(3) Cfr. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina: sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 109-111 (qui, p. 111).

Da parte cattolica, nello scorso mese di gennaio è giunta una autorevole risposta a tale problema. Il Santo Padre in persona rivolgeva le seguenti parole ai membri del Tribunale della Rota Romana:

«L'odierno incontro con voi, membri del Tribunale della Rota Romana, è un contesto adeguato per parlare anche a tutta la Chiesa sul limite della potestà del Sommo Pontefice nei confronti del matrimonio rato e consumato, che «non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte» (CIC, can. 1141; CCEO, can. 853). Questa formulazione del Diritto canonico non è di natura soltanto disciplinare o prudenziale, ma corrisponde ad una verità dottrinale da sempre mantenuta nella Chiesa.

Tuttavia, va diffondendosi l'idea secondo cui la potestà del Romano Pontefice, essendo vicaria della potestà divina di Cristo, non sarebbe una di quelle potestà umane alle quali si riferiscono i citati canoni, e quindi potrebbe forse estendersi in alcuni casi anche allo scioglimento dei matrimoni rati e consumati. Di fronte ai dubbi e turbamenti d'animo che ne potrebbero emergere, è necessario riaffermare che il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestà del Romano Pontefice. (...) la non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni sacramentali rati e consumati è insegnata dal Magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente, anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante un atto definitorio»⁽⁴⁾.

Dovremmo, pertanto, constatare definitivamente la non percorribilità del ricorso all'*oikonomia* per risolvere questo problema? Penso proprio di sì. Ma ciò che abbiamo visto ci introduce ormai all'argomento del nostro discorso: *quali sono il fondamento e i limiti dell'oikonomia? È possibile parlare di essa anche nell'ambito del governo pastorale della Chiesa cattolica?*

Gli occidentali hanno sull'*oikonomia*, se non una ignoranza totale, forse un concetto assai sfumato e poco chiaro. Da una parte,

(4) GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di agli Officiali e Avvocati del Tribunale della Rota Romana, per l'inaugurazione dell'anno giudiziario*, venerdì, 21 gennaio 2000, nn. 6-7, in *AAS*, XCII (2000), pp. 350-355 (qui pp. 353-354).

qualcuno pretende di usarla come panacea per tutti i problemi, senza comprenderne i limiti; d'altra parte, taluni possono vederla con sospetto perché ritengono erroneamente che il suo uso implichi semplicemente pura arbitrarietà. Meyendorff ci metteva in guardia su questo pericolo:

«Nella letteratura sia storica che teologica si fa spesso riferimento al principio dell'*oikonomia* per mettere in luce l'abilità tipicamente bizantina di interpretare la legge arbitrariamente per adattarla a fini politici o personali. Una simile interpretazione tradisce un'evidente incomprensione del termine ed è un'ingiustizia sia verso il principio in se stesso sia verso la sua particolare applicazione»⁽⁵⁾.

La grande maggioranza degli autori ortodossi bizantini indica il pericolo degli abusi nella pratica dell'*oikonomia*. Rodopoulos, per esempio, afferma che «un uso eccessivo dell'*oikonomia* può forse condurre la Chiesa verso il principio inaccettabile di «il fine giustifica i mezzi» e questo autore continua dicendo che bisogna evitare lo scandalo causato dall'applicazione inadeguata dell'*oikonomia*⁽⁶⁾. (Tuttavia, secondo il pensiero ortodosso, questa possibilità di abusi non dovrebbe produrre cattivi precedenti per future decisioni, giacché l'*oikonomia* non ha valore al di fuori del caso specifico)⁽⁷⁾.

Il problema si pone nel momento di voler sapere i criteri per il buon uso dell'*oikonomia*. Vi è una reticenza da parte ortodossa a stabilire positivamente i suoi limiti, perché si ritiene che ciò ucciderebbe la libertà propria dei pastori. Alivizatos indicava che «l'imprecisione del suo impiego e della sua applicazione pratica ecclesiastica generale è stata ed è assolutamente conforme alla libertà e alla flessibilità in vigore sin dall'origine nella Chiesa ortodossa»⁽⁸⁾.

⁽⁵⁾ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina: sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 109-111 (qui, p. 109).

⁽⁶⁾ Cfr. P. RODOPOULOS, *Introduction to the Topics of the Fifth International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches. I. Oikonomia*, in «Kanon VI», Vienna 1983, pp. 15-18 (qui, p. 17); cfr., anche, J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina...o.c.*, p. 111.

⁽⁷⁾ P. RODOPOULOS, *Introduction ...o.c.*, p. 18; F.J. THOMSON, *Economy*, in «The Journal of Theological Studies» (Oxford), XVI (1965), pp. 368-420 (qui, p. 383); P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. III, Chevetogne 1968 (traduzione francese di P. Dumont), pp. 61-62.

⁽⁸⁾ H. ALIVIZATOS, *Oikonomia secondo il Diritto canonico della Chiesa Ortodossa*

Secondo la concezione ortodossa, quindi, il buon uso dell'*oikonomia* dipende solo dalla saggezza del Pastore⁽⁹⁾, che agisce assistito dallo Spirito Santo⁽¹⁰⁾. Tuttavia, mi sembra che tale fiducia nei pastori non è sufficiente per evitare gli abusi pratici.

L'Huillier fa notare che «non bisogna farsi una idea esagerata della libertà di cui godono i vescovi. (...) nello spirito di un Diritto concepito come espressione della volontà divina, il fatto di non rispettare le norme essenziali si sente come una forma di sacrilegio. L'indulgenza e la compassione si arrestano inesorabilmente a questa soglia»⁽¹¹⁾. Ma... quali sono quelle «norme essenziali»?

Come abbiamo detto, la Chiesa ortodossa non ha una definizione ufficiale dell'*oikonomia*, e alcuni teologi ortodossi addirittura dichiarano che l'economia, per natura propria, non può essere definita⁽¹²⁾. Infatti, Secondo molti autori ortodossi, l'*oikonomia* è qualcosa che deve essere vissuta piuttosto che descritta e definita⁽¹³⁾. Tuttavia, come abbiamo segnalato, ciò non ci offre un criterio per sapere quali misure siano accettabili e quali no.

Gli errori e gli abusi nell'applicazione dell'*oikonomia* devono potersi rigettare come tali, e questo non si potrà fare finché non si chiariscano i suoi concetti, fondamenti e limiti⁽¹⁴⁾.

b) *Stato della questione nella Chiesa cattolica e nella Chiesa ortodossa.*

Durante i lavori per la codificazione orientale, da diversi gruppi di studio era stato proposto di includere tra i canoni preliminari del CCEO un canone sull'*oikonomia*. Tuttavia, alla fine si decise di non dire niente a questo proposito nel Codice orientale. La storia di questa decisione è stata esposta da E. Jarawan nella ri-

(in greco), Atene 1949. p. 43; citato in J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux 1971 (trad. francese di P. Dumont), p. 94.

(9) P. RODOPOULOS, *Introduction ...o.c.*, p. 17, che cita H. ALIVIZATOS, *Oikonomia... o.c.*, pp. 62-63.

(10) D. SALACHAS, «*Oikonomia*» e «*Akeribeia*» nella ortodossia greca odierna, in «*Nicolaus*» 4 (1976), pp. 301-339 (qui p. 321).

(11) P. L'HUILLIER, *L'Economie dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe*, in AA.VV., *Oikonomia Mischeben*, «Kanon VI», Vienna 1983, pp. 19-38 (qui, p. 24).

(12) F.J. THOMSON, *Economy... o.c.*, pp. 394-395.

(13) B. ARCHONDIS, *The problem of Oikonomia today*, in AA.VV., *Oikonomia Mischeben*, «Kanon VI», pp. 39-50 (qui, p. 40).

(14) Cfr. F.J. THOMSON, *Economy... o.c.*, p. 420.

vista *Nuntia* (15) e completata da I. Žužek nel suo articolo di Kanon VI (16), con la competenza che dà l'essere stato diretto protagonista.

Nella Commissione per il Codice orientale cattolico (PCCICOR) (17) si fece uno studio approfondito sull'argomento, avendo in conto anche un documento elaborato nel 1971 dalla Commissione interortodossa preparatoria per il Santo e Grande Sinodo Panortodosso.

Nel 1976 furono presentati nella PCCICOR tre progetti di canone sull'*oikonomia*. Tra questi, quello che mi sembra più completo è il seguente:

«§ 1. Per *Oikonomia* ecclesiastica si intende la competenza della Chiesa di esercitare l'opera salvifica del Nostro Signore Gesù Cristo supplendo con l'abbondanza della Sua grazia e amore in ciò che manca all'uomo considerato in concreto, perché sia in piena conformità con i sacri canoni; perciò i Gerarchi, nell'urgere la legge canonica, cerchino più la salvezza delle anime che la stretta obbedienza alla lettera della legge.

§ 2. I Gerarchi devono esercitare l'*Oikonomia* con sollecitudine, vigilanza e cautela, e stiano attenti affinché in questo esercizio non si introducano abusi né scandaloso rilassamento dei fedeli» (18).

(15) «Nuntia» 10 (1980) pp. 92-94.

(16) I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, pp. 81-83.

(17) Pontificia Commissio Codex iuris canonici orientalis recognoscendo.

(18) «Nuntia» 10 (1980), p. 93. «§ 1. *Oikonomia ecclesiastica intelligitur competentia Ecclesiae exercendi opus salvificum Domini Nostri Jesu Christi supplendo ex abundantia ejus gratiae et amoris id quod homini in concreto sumpto deest, ut sit in plena conformatione cum sacris canonibus; quapropter Hierarchae, in lege canonica urgenda, magis salutem animarum quam strictam oboedientiam litterae legis intendant.*

§ 2. *Hierarchae debent Oikonomiam sollicitudine, vigilantia et cautela exercere, et caveant ne abusus et mirum relaxatio christifidelium in hoc exercitio irreperint»...*

Gli altri due testi proposti erano i seguenti:

a) «*Oikonomia per quam lex quaedam ecclesiastica non urgetur, sed magis, sub pastoralis sollicitudine et vigilantia Hierarchiae Ecclesiae, ad opus salvificum Domini Nostri Jesu Christi provocatur, magni avenda est*».

b) «*Oikonomia ecclesiastica, qua opus salvificum Domini Nostri Jesu Christi applicatur ita exerceatur sub vigilantia Hierarcarum loci ut ubi observantia legum humano modo difficillima evadit, misericordia divina et amor maternus Ecclesiae suppleat*». (Ibid.).

Nel 1978 vi furono forti opposizioni a questi testi e anche alla opportunità stessa di inserire un canone di tale genere nel codice. Con poco margine di voti si decise di redigere un testo più accettabile da inserire o tra i canoni preliminari oppure nella prefazione del codice. Tuttavia, nel 1980 si riaprì la discussione sull'opportunità di inserire nel codice qualsiasi testo sull'*oikonomia*, e si arrivò alla decisione unanime di non dire niente su questo argomento.

Le ragioni date dalla Commissione per la revisione del Codice orientale per non includere espressamente il canone sull'*oikonomia* nel CCEO furono le seguenti:

1) da una parte la nozione stessa di *oikonomia* oltrepassa la stretta competenza di un codice;

2) d'altra parte in realtà essa può abbracciare tutti i rimedi che appartengono sia al codice sia a ciò che chiamiamo prassi e dottrina canonica. Con questi rimedi possono trovare legittimamente la loro soluzione i casi in cui una legge canonica si mostra pregiudiziale alla salvezza delle anime⁽¹⁹⁾.

Anche da parte ortodossa la Conferenza Presinodale Panortodossa aveva deciso di non includere la questione tra gli argomenti da trattare nel futuro Santo e Grande Sinodo per i gravi dissensi che esistevano al riguardo.

Durante il secolo XX, gli autori e la gerarchia ortodossa si erano posti a più riprese la questione della natura, estensione e limiti dell'*oikonomia*. Già sin dalla metà del secolo XIX i rapporti con la Chiesa anglicana avevano richiesto uno studio sulla possibilità di applicare l'*oikonomia* per accettare il battesimo e le ordinazioni anglicane in vista di accogliere i convertiti o addirittura di procedere a una possibile futura unione tra queste Chiese⁽²⁰⁾. Anche riguardo alla validità del battesimo cattolico vi erano stati diversi atteggiamenti della gerarchia ortodossa⁽²¹⁾.

Nel 1961, la prima Conferenza Panortodossa riunita a Rodi per la preparazione del Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa, aveva incluso questo tema tra gli argomenti da trattare. Nel 1968 la VI^a Conferenza Panortodossa affidò lo studio di questo argomento

(19) Cfr. I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, p. 83.

(20) Cfr. il buon resoconto delle vicende storiche e dottrinali che fa F.J. THOMSON, *Economy... o.c.*, pp. 370-394; P. RAI, *L'économie chez les orthodoxes depuis 1755*, in «Istina» 18 (1973), pp. 359-368 (qui p. 363, pp. 365-366 e nota 22).

(21) Cfr. P. RAI, *L'économie chez les orthodoxes depuis 1755... o.c.*, p. 363.

alla Chiesa di Romania. In base ad esso e ad altri contributi, la Commissione interortodossa preparatoria per il Santo e Grande Sinodo nel 1971 elaborò un documento⁽²²⁾ in cui si pretendeva di formulare la comune visione ortodossa sull'*oikonomia*. Questo documento suscitò invece forti discussioni, e la polemica fu così vivace che nel 1976 la Conferenza Presinodale Panortodossa decise di non includere la questione dell'*oikonomia* nell'agenda del futuro Santo e Grande Sinodo Panortodosso, lasciandola ad ulteriori studi⁽²³⁾.

Si può, quindi, constatare che, sia da parte ortodossa sia da parte cattolica, esistevano delle difficoltà ad accettare una definizione ufficiale. Però, le ragioni per non farlo non erano le stesse.

2. *Fondamento dell'Oikonomia.*

Bisogna domandarsi ora sul fondamento teologico dell'*oikonomia*, perché si tratta di un concetto fondamentalmente teologico, anche se non si possono negare i suoi chiari e concreti risvolti disciplinari⁽²⁴⁾. Essa non è tanto una norma specifica quanto un principio ispiratore della condotta del governante.

La Commissione interortodossa preparatoria indicava che «l'origine e il fondamento dell'economia ecclesiastica è l'incarnazione di nostro Signore Gesù Cristo e tutta la sua opera di redenzione che è iniziata al momento dell'incarnazione come un atto di divina condiscendenza e filantropia. L'economia trae la sua origine dallo spirito d'amore e di misericordia di Dio verso gli uomini ed è impregnata dallo spirito stesso di nostro Signore: "Infatti Dio ha tanto amato il mondo che ha sacrificato il suo Figlio Unigenito, affinché ognuno che crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna" (Gv. 3,16)». «La Chiesa di Cristo — continua la Commissione — è il santo ed

(22) COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE, *L'économie dans l'Eglise orthodoxe*, in «Istina» 18 (1973), pp. 372-383 (qui p. 375-376). La traduzione italiana si può trovare in COMMISSIONE INTERORTODOSSA PREPARATORIA, *L'Economia nella Chiesa Ortodossa*, in «Il Regno/Documenti» n. 257 (1 gennaio 1973), pp. 33-37. Cfr. i resoconti di D. SALACHAS, «*Oikonomia*» e «*Akribeia*» nella ortodossia greca odierna... o.c., pp. 325-338, e K. DUCHATELEZ, *l'économie dans l'Eglise orthodoxe: exposé critique du rapport préconciliaire*, in «Irénikon» 46 (1973), pp. 198-206.

(23) Cfr. B. ARCHONDONIS, *The problem of Oikonomia Today... o.c.*, pp. 40-41.

(24) P. L'HUILLIER, *L'Economie dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe... o.c.*, p. 27.

infallibile corpo nel quale e attraverso il quale si compie l'opera salvifica di Dio per l'uomo. (...) L'economia è la condiscendenza che salva l'uomo che ha peccato, porgendo una mano soccorritrice per rialzare colui che è caduto (...) l'economia è una imitazione della divina filantropia» (25).

I Padri della Chiesa hanno parlato dell'*oikonomia* soprattutto riguardo al comportamento dei pastori verso i sacramenti ricevuti nell'eresia. San Basilio, per esempio, nella sua *Lettera ad Anfiloquio* (26), pur rigettando in linea di massima il battesimo degli eretici, ammette per *oikonomia* la prassi di accoglierli senza ribattezzarli, per timore che la troppa austerità sia un ostacolo alla salvezza di alcuni.

L'*oikonomia*, quindi, è una sospensione, rilassamento, deviazione, dalla legge nel caso concreto, ma lasciando la legge intatta (27). Non si tratta di abrogare o cambiare la legge. Se, dunque, la legge fosse cambiata per una nuova, più favorevole, non si dovrebbe parlare strettamente di *oikonomia* (28).

Ma, qual'è la giustificazione teologica di questa prassi? Perché mai esiste l'esigenza di armonia tra l'*akribeia* e l'*oikonomia*?

Come abbiamo detto, l'*oikonomia* non si deve confondere con l'arbitrarietà (29), ma piuttosto con una sana discrezionalità nei pastori. Anche il Diritto canonico cattolico è permeato di tale esigenza. Basta leggere i principi per la revisione del codice orientale: «una maggiore libertà concessa agli ordinari fa trasparire molto più chiaramente l'indole pastorale del Codice» (30). Tuttavia, la discrezionalità propria dell'*oikonomia* ortodossa è limitata solo dal dogma, mentre le nostre tecniche di flessibilizzazione del Diritto sono limitate dal principio di legalità.

(25) COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE, *L'économie dans l'Eglise orthodoxe... o.c.*, pp. 375-376.

(26) BASILIO DI CESAREA, *Ep. Ad Anphilochium*: PG 32, 669 B. Citato da J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina...o.c.*, p. 110. Questo brano è stato raccolto nelle collezioni canoniche bizantine come i canoni 1 e 47 di San Basilio (cfr. P. RAI, *L'économie chez les orthodoxes depuis 1755... o.c.*, p. 364).

(27) I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, p. 77.

(28) P. RODOPOULOS, *Introduction ...o.c.*, p. 16; I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, pp. 75,76. Perciò la consuetudine *contra legem*, non è *oikonomia*, perché essa abroga la legge (cfr. I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, p. 77).

(29) P. L'HUILLIER, *L'Economie dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe... o.c.*, p. 24.

(30) «Nuntia» 3 (1976), p. 4.

È vero, però, che cattolici ed ortodossi riconoscono l'*akribeia* come il mezzo di salvezza generale per tutti: «Nell'incontro tra l'uomo e Dio — afferma la Commissione interortodossa — il rapporto è un rapporto di canonicità, di *akribeia*. Ciò esige da una parte la ricezione corretta e completa della verità rivelata e della grazia, e dall'altra la libera conformità, corretta e completa, ai canoni stabiliti dalla Chiesa»⁽³¹⁾. Quindi, «con le sue leggi la Chiesa assiste i fedeli e li guida verso la salvezza. Tuttavia, Essa non applica la legge legalisticamente: "il sabato è stato fatto per l'uomo, non l'uomo per il sabato"»⁽³²⁾.

Nella Chiesa non si ammette il legalismo perché, in fin dei conti, la giustizia in senso più profondo consiste nel compiere la volontà di Dio. E, in questo contesto «le strutture canoniche possono talvolta essere inadeguate alla piena realtà e universalità del vangelo e per se non danno la certezza che, applicandole, si obbedisca alla volontà di Dio»⁽³³⁾. Si tratta, dunque, di trovare la volontà di Dio nel caso concreto. Per questa ragione, l'*oikonomia* si potrà applicare solo se l'eccezione alla legge riflette la volontà divina in quel caso⁽³⁴⁾.

Tuttavia, è ovvio che il fatto di dover ricercare la volontà di Dio per il singolo oltre la norma canonica scritta non è contrario al sistema canonico in se stesso. Non è un qualcosa di «metagiuridico». Cercare la giustizia sostanziale è qualcosa di pienamente giuridico, anche se alle volte richiede oltrepassare le norme positive. Anzi, è la vera dimensione giuridica: dare ad ognuno *il suo*.

Soltanto una visione positivista del Diritto canonico potrebbe contrapporre l'*oikonomia* alla dimensione giuridica della Chiesa. Se si vede il Diritto canonico come qualcosa di estrinseco alla natura della Chiesa e alla sua finalità essenziale, è logico che i mezzi per trovare quella finalità ultima potrebbero essere «antigiuridici».

Sembra che Corecco generalizzi forse troppo quando scrive che: «[i]n ultima analisi, il Diritto Canonico non è visto dai teologi ortodossi come un elemento portante che sostiene la verità salvifica della Chiesa, bensì soltanto come una sovrastruttura della Chiesa, in

⁽³¹⁾ COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE, *L'économie dans l'Eglise orthodoxe... o.c.*, p. 373; cfr. anche, «Nuntia» 10 (1980) p. 93.

⁽³²⁾ P. RODOPOULOS, *Introduction ...o.c.*, p. 15.

⁽³³⁾ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina...o.c.*, p. 110.

⁽³⁴⁾ P. L'HUILLIER, *L'Economie dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe... o.c.*, p. 25.

quanto è società, che può essere superata nel nome di una verità che realmente appartenga alla sfera del dogma»⁽³⁵⁾. Anche se ciò che dice Corecco può essere vero riguardo all'impostazione di alcuni autori ortodossi (e anche di alcuni cattolici), mi pare che non si possa generalizzare né estendere questa critica a tutta la Chiesa ortodossa. Infatti, se prendiamo in considerazione l'affermazione appena citata della Commissione interortodossa sul necessario rapporto di canonicità nell'incontro tra Dio e l'uomo, si dovrebbe ammettere che essi — almeno i membri di quella Commissione — riconoscono il carattere salvifico, soteriologico, del Diritto canonico.

3. *Ambiti di applicazione e limiti dell'Oikonomia.*

Dopo aver visto sommariamente il fondamento, tenteremo di indicare quali siano gli ambiti di applicazione e i limiti dell'*oikonomia*.

Il fine ultimo dell'*oikonomia* è la salvezza delle anime che in fondo è il bene comune al quale tende tutta l'attività della Chiesa. Il fine soprannaturale della Chiesa comporta quindi un ambito concreto di applicazione, al di fuori del quale non esiste vera *oikonomia*.

L'*oikonomia* non può contraddire il dogma⁽³⁶⁾. A questo riguardo, i Bizantini sogliono riferire le parole di Eulogio, patriarca di Alessandria (581-607): «Si può a buon diritto praticare l'*oikonomia* ogni volta che la dottrina della pietà rimane intatta»⁽³⁷⁾. «In altre parole l'*oikonomia* riguarda le implicazioni pratiche della fede cristiana, ma non scende mai a compromessi con la verità stessa»⁽³⁸⁾. Tuttavia, alcuni autori ortodossi precisano che occorre distinguere da una parte il contenuto del dogma — che è di fede — e dall'altra l'interpretazione del dogma, permettendo così di tollerare per *oikonomia* alcune espressioni teologiche se la realtà dogmatica non cambia⁽³⁹⁾.

(35) E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts*, in *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, J. LISTL - H. MÜLLER - H. SCHMIDT (eds.), Regensburg 1983, p. 15. (La traduzione è mia).

(36) «[La Chiesa ortodossa] n'abandonna jamais l'exacitute en matière de foi et de doctrine, en ce qui concerne les éléments de base» (COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE, *L'économie dans l'Eglise orthodoxe...o.c.*, p. 379).

(37) Sermone 227, PG 103, 953.

(38) J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina...o.c.*, p. 111; cfr. anche, P. RODOPOULOS, *Introduction ...o.c.*, p. 15; I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, p. 74; P. L'HUILLIER, *L'Economie dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe... o.c.*, p. 21.

(39) B. ARCHONDIS, *The problem of Oikonomia today... o.c.*, p. 42.

Tornando all'esempio dell'inizio, il Papa ha chiarito che, proprio perché l'indissolubilità del matrimonio fa parte del deposito della fede, egli non è competente per la dissoluzione del matrimonio rato e consumato (vedi sopra). Gli ortodossi, invece, non si pongono il problema della dissoluzione del primo matrimonio, limitandosi a permettere le seconde nozze. Per i cattolici questa impostazione non è ammissibile perché va proprio contro la realtà delle cose. Forse se gli ortodossi avessero avuto un concilio di Trento avrebbero risolto questo problema diversamente.

Altro limite dell'applicazione dell'*oikonomia* si trova nel requisito della buona disposizione: essa, quindi non si può applicare se vi è eresia personale⁽⁴⁰⁾; e neanche si può ammettere se vi è perseveranza nel peccato⁽⁴¹⁾.

Questo criterio è fondamentale, perché per raggiungere il fine ultimo dell'*oikonomia* (la salvezza delle anime) bisogna attenersi al requisito fondamentale che già abbiamo indicato: fare la volontà di Dio nel caso concreto. E ciò è incompatibile con i casi di cattiva disposizione.

La pratica dell'*oikonomia* è affidata ai Pastori della Chiesa, i veri *oikonomoi*, che amministrano in modo ufficiale — a nome di Cristo — la Chiesa, sacramento di salvezza. Quindi, non si potrebbe parlare di *oikonomia* decisa da un laico o da uno senza competenza nel caso concreto. In linea di massima, le autorità che possono esercitarla sono il vescovo, il sinodo ed il concilio, anche se i dettagli a questo riguardo sono regolati dalla consuetudine e dalla prassi di ogni Chiesa locale⁽⁴²⁾.

Nell'ambito di applicazione, alcuni autori distinguono tra *oikonomia* «interna» ed *oikonomia* «ecumenica»⁽⁴³⁾. Altri preferiscono

⁽⁴⁰⁾ J.H. ERICKSON, *Oikonomia*, in K. PENNINGTON R. SOMMERWILLE (eds.), *Church and Society. Essays in honour of S. Kuttner*, Philadelphia 1977, pp. 225-236 (qui, p. 232).

⁽⁴¹⁾ J.H. ERICKSON, *The Value of the Church's Disciplinary Rule with respect to Salvation in the oriental Tradition*, in R. COPPOLA (ed.), *Atti del Congresso internazionale «Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente»*, Bari 1994, pp. 246-274 (qui p. 265).

⁽⁴²⁾ D. SALACHAS, «*Oikonomia*» e «*Akribeia*» nella ortodossia greca odierna... o.c., pp. 321-322; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique...* o.c., pp. 115-137; I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux...* o.c., p. 75.

⁽⁴³⁾ J.H. ERICKSON, *Oikonomia...* o.c., p. 231.

chiamarle *oikonomia* «pastorale» e *oikonomia* «ecclesiale» o «istituzionale»⁽⁴⁴⁾. Ci soffermiamo adesso su quest'ultima distinzione:

a) *Oikonomia* «interna» o «pastorale».

Dentro alla propria Chiesa ortodossa, verso i propri fedeli, si usa spesso l'*oikonomia*. Kotsonis fa molti esempi concreti⁽⁴⁵⁾: in caso di necessità battezzare nelle case invece di farlo nella chiesa; non osservare il digiuno eucaristico nel caso di malattia; celebrare l'Eucarestia senza diaconi se non è possibile altrimenti; ordinare presbiteri o diaconi prima dell'età canonica o senza tutti gli studi previsti; trasferire i vescovi da una sede ad un'altra; ridurre le pene o le penitenze; celebrare l'*Euchemaion* (unzione dei malati) da un unico sacerdote invece dei sette previsti (ma alle volte si permette addirittura che dei laici unghino i malati con olio consacrato); riunire i sinodi con meno frequenza di quella prevista dai canoni; in caso di guerra non digiunare nei tempi stabiliti; ecc. Kotsonis vede il requisito del celibato dei vescovi come qualcosa introdotta per *oikonomia*⁽⁴⁶⁾, mentre Rodopoulos, al contrario, indica come *oikonomia* il fatto di permettere l'uso del matrimonio da parte dei chierici⁽⁴⁷⁾, anche se, in realtà, per questi casi il legislatore ha piuttosto emanato leggi al riguardo (cfr. Trullo can. 12, 13, 48) e, quindi, non si tratterebbe di *oikonomia* in senso stretto⁽⁴⁸⁾. Si parla di *okionomia* nel caso in cui vengano permesse le terze nozze ai minori di trenta anni, cosa abitualmente proibita⁽⁴⁹⁾. Erickson, addirittura, racconta attentamente la polemica del quarto matrimonio dell'imperatore Leone il saggio (a. 906), permesso per *oikonomia*⁽⁵⁰⁾. Inoltre, come abbiamo visto, l'*oikonomia* spesso si applica per autorizzare i nuovi matrimoni degli ortodossi divorziati.

Come si può vedere la maggioranza di questi casi sono perfettamente ragionevoli, ma altri non lo sono tanto, anzi, dal punto di vista cattolico non sono accettabili.

(44) V.J. POSPISHIL, *Pastoral Economy... o.c.*, p. 848.

(45) J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique...o.c.*, pp. 183-198.

(46) Idem, p. 186-187.

(47) P. RODOPOULOS, *Introduction ...o.c.*, p. 16.

(48) I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, pp. 75-77.

(49) J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique... o.c.*, pp. 187-189.

(50) J.H. ERICKSON, *The Value of the Church's Disciplinary Rule... o.c.*, pp. 263-

Nella Chiesa cattolica si cerca di vivere il criterio della *salus animarum suprema lex* nel governo ecclesiale mediante le diverse tecniche di flessibilizzazione del Diritto, seguendo il principio di legalità che aiuta a non cadere in concessioni contrarie al dogma o alla morale, perché ciò non sarebbe la giusta strada nel cercare il vero bene delle anime. Non esiste vera carità senza giustizia, né giustizia senza verità.

Come abbiamo detto, la tradizione orientale in teoria concorda con questa impostazione, anche se poi alle volte alcune soluzioni concrete siano per noi piuttosto inammissibili.

Kotsonis⁽⁵¹⁾ tenta di indicare i limiti dell'*okionomia* quando stabilisce alcuni criteri per identificare la falsa *oikonomia* ecclesiastica. Secondo questo autore non sono vera *oikonomia*:

a) I provvedimenti che non fanno progredire i fini dell'*oikonomia*, vale a dire:

- Quelli che cercano fini extra-ecclesiali.
- Quelli che provengono da una disposizione di compiacenza.
- Quelli che provengono da ipocrisia, lassismo e paura.
- Quelli che provengono da un fine interessato.
- Quelli che provengono da negligenza o indifferenza.

b) Le decisioni che sconvolgono l'ordine canonico della Chiesa e minacciano la salvezza delle anime.

c) Le misure prese senza competenza e arbitrariamente.

Come sempre, il problema consiste nella difficoltà di trovare parametri oggettivi per giudicare queste risoluzioni.

Molte volte si è confuso l'*oikonomia* con la *dispensatio* canonica. Tuttavia, la dispensa sarebbe, caso mai, uno dei tanti mezzi per applicare l'*oikonomia*. La dispensa canonica è regolata dalle leggi canoniche e vi sono materie che non sono dispensabili da parte dei vescovi, malgrado siano di diritto meramente umano (pensiamo alle norme processuali, per esempio). Invece, secondo la concezione ortodossa, per *oikonomia* si potrebbe dispensare, appunto, anche del processo canonico.

Come abbiamo appena detto, la dispensa è uno dei tanti mezzi di flessibilizzazione del Diritto nella Chiesa cattolica; mezzi che — in certo qual modo — potrebbero essere considerati come strumenti

(51) Cfr. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique... o.c.*, pp. 101-114.

per applicare l'*oikonomia*. Senza pretendere di fare una enumerazione esaustiva, tra questi mezzi si possono annoverare:

- l'*aequitas canonica*;
- la *sanatio* degli atti giuridici, e le altre diverse *fictio iuris* (legittimazione dei figli, ecc.);
- il principio *Ecclesia supplet* per i casi di errore comune e dubbio positivo e probabile;
- le cause scusanti dall'obbligo delle leggi meramente ecclesiastiche in caso di *grave incomodo*;
- il principio secondo cui le leggi non vincolano in caso di dubbio di diritto;
- le regole sulla stretta interpretazione delle leggi irritanti, inabilitanti o limitanti la libertà;
- l'obbligo dell'interpretazione benigna delle leggi penali;
- le clausole contenenti eccezioni («a meno che», ecc.);
- le innumerevoli clausole che prevedono poteri discrezionali nell'applicazione del diritto (pene ottative, ecc.).

Malgrado l'*epikeia* abbia come soggetto attivo il singolo fedele, e non l'autorità, alcuni la includono anche nell'*oikonomia* in senso largo⁽⁵²⁾.

b) *Oikonomia* «ecumenica» o «ecclesiologica».

La maggioranza degli studi che abbiamo consultato trattano preferibilmente di questo tipo di *oikonomia*⁽⁵³⁾. Forse può sembrare una questione meramente teologica, non disciplinare, ma le sue conseguenze pratiche sono di chiara natura canonica.

Nell'ambito ecumenico, come abbiamo detto, si pongono molti casi che sono stati risolti dalla gerarchia ortodossa in modo differente

(52) Cfr. I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux... o.c.*, p. 76; «Nuntia» 10 (1980), p. 94. Y. Congar invece ammette come *oikonomia* soltanto l'*epikeia* usata dalla stessa autorità come regola di giudizio (cfr. Y. CONGAR, *Propos en vue d'une théologie de l'Économie dans la tradition latine*, in «*Irénikon*» 45 [1972], pp. 154-206 [qui, p. 191]).

(53) Cfr., p. es., L. STAN, *Economy and Intercommunion*, in «*Diakonia*» 6 (1971), p. 215; P. L'HUILLIER, *Economie et théologie sacramentaire*, in «*Istina*» 17 (1972), pp. 17-20; K. DUCHATELEZ, *Economie baptismale dans l'Église orthodoxe*, in «*Istina*» 16 (1971) pp. 13-36; P. DUMONT, *Economie ecclésiastique et réitération des sacrements*, part II, in «*Irénikon*» 14 (1937) pp. 339-362; EDITORIAL, *Pour une théologie de la «communicatio in sacris»*, in «*Istina*» 14 (1969) pp. 194-195.

dipendendo dalle circostanze storiche e da una chiesa autocefala ad un'altra.

Questo è il caso, per esempio, del *riconoscimento dei sacramenti amministrati fuori dalla Chiesa ortodossa*, sempre che si tratti di cristiani che vogliono convertirsi all'ortodossia. Su questo argomento si è scritto molto e vi sono diverse impostazioni del problema. «Le estreme teorie ortodosse sembrano nate dallo sforzo di spiegare come mai la Chiesa può accettare o rigettare la validità degli stessi sacramenti in diverse epoche, o allo stesso tempo da diverse Chiese autocefale»⁽⁵⁴⁾.

Dipendendo dalla visione ecclesiologica vi sono due posizioni estreme tra gli autori:

a) Quelli che, radicalizzando il principio ciprianista «extra Ecclesia nulla salus», non ammettono sacramenti validi fuori dall'ortodossia. Per questi autori il riconoscimento dei sacramenti degli eretici che si convertono all'ortodossia implicherebbe «creare» mediante *okonomia* qualcosa che prima non esisteva (Androustos, Balanos, Dyovouniotis).

b) Quelli che, più vicini alla posizione agostiniana, per poter applicare l'*oikonomia* richiedono almeno la previa esistenza di una certa realtà oggettiva, anche se non perfettamente «canonica» (Bratsiotis, Alivizatos, Bulgakov, Milasc, Florovsky)⁽⁵⁵⁾.

In tutti i casi, riconoscere o meno quei sacramenti dipenderà dalle disposizioni del soggetto e dall'utilità per la Chiesa: infatti, secondo alcuni gerarchi e teologi ortodossi, l'atteggiamento dell'eresia verso l'ortodossia può influire sul riconoscimento della validità dei suoi sacramenti, perché una attitudine ostile verso la Chiesa ortodossa costituisce una deviazione fondamentale dalla fede cri-

(54) F.J. THOMSON, *Economy... o.c.*, pp. 418. Gli autori tentano di spiegare il motivo per cui la gerarchia ortodossa ha risposto in modo differente in casi apparentemente simili. Per esempio, nel 1844 i melchiti cattolici che chiedevano di entrare nell'ortodossia non erano ribattezzati, mentre 14 anni prima sì (P. RAI, *L'économie chez les orthodoxes depuis 1755... o.c.*, p. 363). L'anglicano Palmer, nella metà del secolo XIX, volendosi fare ortodosso constatò con stupore che la chiesa Greca richiedeva di ribattezzarlo, mentre quella Russa lo ammetteva senza un nuovo battesimo. Oppure in determinate epoche il patriarcato di Mosca non riconosceva il matrimonio misto tra cattolici e ortodossi, poco dopo addirittura riconosceva la benedizione del matrimonio misto da parte del ministro cattolico, e in seguito faceva marcia indietro...

(55) Cfr. P. RAI, *L'économie chez les orthodoxes depuis 1755... o.c.*, pp. 363, 365-366 e nota 22; F.J. THOMSON, *Economy... o.c.*, pp. 384, 386, 390.

stiana⁽⁵⁶⁾. In questo modo, le circostanze storiche dei rapporti ecumenici fanno sì che la gerarchia ortodossa giudichi l'atteggiamento degli «eterodossi» alle volte aperto e cordiale, alle volte sospetto, se non aggressivo, e quindi ritenga nel primo caso di poter applicare l'*oikonomia* perché vi è buona fede, mentre si nega a farlo nel secondo caso⁽⁵⁷⁾.

Diversi scrittori, quindi, hanno tentato di integrare la visione ortodossa con quella cattolica riguardo al riconoscimento dei sacramenti ricevuti al di fuori della propria confessione [per es. Duchatelez, Congar, ecc.], altri invece hanno preferito marcare le differenze [Örsy]⁽⁵⁸⁾.

La Chiesa cattolica, invece, riguardo al riconoscimento dei sacramenti fuori dai suoi limiti visibili e riguardo al modo di ricevere nella Chiesa cattolica i cristiani battezzati o ordinati *in sacris* al di fuori di essa, non si regola secondo i criteri della Chiesa ortodossa, bensì riconoscendo le conseguenze delle realtà teologiche oggettive.

In un altro ambito dei rapporti ecumenici, i gerarchi ortodossi bizantini generalmente concordano nel negare la possibilità della *communicatio in sacris* eucaristica con i non ortodossi⁽⁵⁹⁾. Tuttavia in rarissimi casi è stato permesso: «la comunione eucaristica tra ortodossi e non ortodossi — dice Archondonis —, che alcuni cercano malgrado rimanga lo scisma, non è possibile sia accettata nella Chiesa ortodossa, nemmeno per *oikonomia*, eccetto i casi in cui la mancanza di sacerdoti della propria Chiesa in qualche luogo obblighi il fedele a ricorrere al sacerdote di altra Chiesa per andare in contro le sue urgenti necessità religiose»⁽⁶⁰⁾.

⁽⁵⁶⁾ Ivantson-Platonov, Khrapovitsky, cfr. F.J. THOMSON, *Economy... o.c.*, pp. 385 e 388.

⁽⁵⁷⁾ « Dans les circonstances il faut souligner qu'une telle application vaste et variée de l'économie, de la part de l'Eglise orthodoxe, était due à un changement dans l'estimation que faisaient les Orthodoxes des sentiments et actions de l'autre art, de sorte que la non application de l'économie et le retour aux exigences plus strictes de l'acribie furent d'une nécessité vitale pour l'Eglise orthodoxe, selon les menaces des différents temps et lieux » (COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE, *L'économie dans l'Eglise orthodoxe... o.c.*, p. 381).

⁽⁵⁸⁾ J.H. ERICKSON, *Sacramental «economy» in Recent Roman Catholic Thought... o.c.*, p. 661; L. ÖRSY, *In search of the Meaning of Oikonomia: Report at a convention*, in «Theological Studies» 43 (1983) p. 318.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. L. STAN, *Economy and Intercommunion*, in «Diakonia» 6 (1971), p. 215.

⁽⁶⁰⁾ B. ARCHONDONIS, *The problem of Oikonomia today... o.c.*, p. 48.

Nella Chiesa cattolica si adopera una simile prassi, e forse in qualche modo si potrebbe qualificare di *oikonomia*, poiché la regola generale (*akribeia*) è la non possibilità di tale *communicatio in sacris* (cfr. CIC can. 844 § 1, CCEO can. 671 § 1). Tuttavia, anche in questo caso tale prassi si basa su un riconoscimento oggettivo della validità di quel sacramento nelle Chiese ortodosse.

Come ha detto I. Žužek: «Le direttive sulla *communicatio in sacris* o sulla ammissione dei chierici ortodossi nella Chiesa cattolica non sono direttive provvisorie, dettate per *oikonomia*, nel genere di una mitigazione di certe norme inderogabili, bensì al contrario esse sono delle norme fondate sul riconoscimento della validità dei sacramenti nelle Chiese ortodosse»⁽⁶¹⁾. «Si tratta semplicemente di prendere atto della verità e di comportarsi in conseguenza. In tutta franchezza — prosegue Žužek —, mi sembra che tale servizio alla verità, della quale siamo convinti, è la suprema *oikonomia*»⁽⁶²⁾.

4. *Conclusiones.*

Alla fine di questo intervento, non so se la questione sia più chiara o ancora più confusa.

Possiamo tuttavia constatare il fatto che il codice orientale non ha voluto raccogliere alcun riferimento esplicito all'*oikonomia*, anche se — come abbiamo detto — tale decisione si basa proprio sulla convinzione della Commissione secondo cui nel Diritto canonico esistono ormai tutti i mezzi necessari per vivere questo criterio di governo. Forse si voleva evitare il rischio di togliere i limiti alla discrezionalità dei pastori.

Tuttavia, come ci ha fatto notare ieri S.E.R. Mons. J. Herranz, bisogna ricordare che il codice latino si conclude proprio con una frase contenente una regola di condotta che ritengo rifletta la vera *oikonomia*, e che è la ispiratrice del titolo di questo convegno: il pastore deve agire sempre «servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet» (CIC can. 1752).

⁽⁶¹⁾ I. ŽUŽEK, *L'économie dans les travaux...* o.c., p. 79.

⁽⁶²⁾ *Ibid.*, p. 78.

PAUL O'CALLAGHAN

IL PRINCIPIO DELLA «SALUS ANIMARUM» NELLE ALTRE CONFESIONI CRISTIANE

Introduzione. — 1. Il diritto canonico nella storia del protestantesimo luterano. — 2. Alcuni spostamenti teologici all'interno del luteranesimo alla base del rinnovamento del diritto ecclesiale. — 3. Il documento 'Chiesa e Giustificazione' e il ministero della legislazione.

Questa relazione sul principio della *salus animarum, suprema lex* nelle confessioni cristiane protestanti sarà sviluppata in tre parti, una tratta della storia del diritto canonico, una teologica, e una più direttamente canonica e pastorale. Concretamente, in primo luogo, presenteremo alcuni dati sul ruolo non indifferente che, all'interno delle comunioni protestanti sin dal tempo della Riforma, ha giocato il 'diritto ecclesiale' (*Kirchenrecht*)⁽¹⁾. Nella seconda parte, la più estesa, indagheremo sulle radici e sul percorso di alcuni spostamenti o approfondimenti verificatisi all'interno della teologia luterana e di quella cattolica, i quali hanno facilitato, se non addirittura causato, un ricupero del ruolo del diritto all'interno della comunione luterana, e una rinnovata comprensione di essa tra i cattolici. Infine, nella terza parte, concluderemo con una riflessione sulla comprensione attuale del principio *salus animarum, suprema lex* all'interno del recente dialogo ecumenico cattolico-luterano, specialmente per quanto riguarda una questione ancora non risolta nel dialogo tra luterani e cattolici, quella dell'autorità legislativa.

(1) Il termine 'diritto ecclesiale' è preferito dai protestanti al posto di 'diritto canonico'.

Vorrei aggiungere due punti. *Primo*, il tempo e lo spazio non ci permettono di addentrarci fino in fondo in questo tema in ciò che tocca le manifestazioni così diverse della realtà protestante, come quella degli anglicani (ed episcopaliani), dei metodisti, dei battisti, dei calvinisti (e presbiteriani), dei luterani, ecc. Ci soffermeremo innanzitutto sul principio della *salus animarum* nella vita e nella teologia luterane. In *secondo* luogo bisogna dire che, non solo nel recente dialogo ecumenico, ma sin dai tempi della Riforma, la comprensione luterana del ruolo della legge nella Chiesa si è confrontata con quella cattolica, più o meno apertamente: in effetti, la teologia luterana e il diritto ecclesiale che il luteranesimo ha sviluppato, si sono consolidati storicamente, tra l'altro, in base al rifiuto di una percepita manipolazione legalista del Vangelo da parte di alcuni cattolici. Inoltre, mentre lo sviluppo del dialogo ecumenico con i protestanti sembra aver contribuito ad un certo anti-giuridicismo presente tra i cattolici (presentando il diritto come qualcosa di contrario al Vangelo), i risultati teologici del medesimo dialogo con i cattolici diedero un nuovo impulso ad una rinnovata comprensione teologica per il diritto in ambedue le confessioni.

‘Al di sopra di tutte le leggi, la legge definitiva è quella della salvezza delle anime’.⁽²⁾ Si tratta di un principio classico tra i canonisti, citato proprio alla fine dell'attuale Codice⁽³⁾, classico anche purtroppo nella sua imprecisione. In effetti, non risulta sempre chiaro se esso voglia esprimere una realtà già conseguita e una prassi consolidata nella Chiesa, se indichi un dovere d'ufficio che impegna coloro che fanno ed applicano le leggi della Chiesa, o se si tratta meramente di una vaga aspirazione a qualcosa di irraggiungibile, invocata quando si intuisce che la misericordia dovrebbe prevalere sulla giustizia.

(2) Sulla nozione della *salus animarum* in genere, cf. ad esempio V. BERTOLONE, *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1987; H. ZAPP, *Das Prinzip der salus animarum im kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung des nicht rechtskräftigen Urteils*, Habilitationsschrift, Freiburg i.B. 1975; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein Kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Echter, Würzburg 1992; A. VIANA (a cura di), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Gráfica Ediciones, Berriozar (Pamplona) 1999.

(3) Cf. CIC 1752.

Si ammette facilmente che quando si deve parlare della salvezza, e più ancora della 'salvezza delle anime', ovvero della salvezza escatologica dell'uomo nella sua individualità, in fin dei conti comanda soltanto la grazia di Dio, e, come mediazione di tale salvezza, vale soltanto la risposta personale dell'uomo. In questo senso sembra che le leggi ecclesiastiche nella loro applicazione particolare non partecipino direttamente all'opera della grazia. In effetti, si deve sempre rispettare quell'ambito di libertà esistente tra il Creatore e la creatura, e più ancora la libertà ed intimità che esistono tra il Padre Eterno e il credente liberato dalla schiavitù del peccato per il sangue di Cristo, diventando a pieno titolo figlio di Dio nella Chiesa. Per questo si accetta generalmente l'idea che il principio della *salus animarum* costituisce il fine e la norma suprema del contenuto e dell'applicazione del diritto canonico, e inoltre, un elemento che lo distingue dagli ordinamenti civili⁽⁴⁾. Con tutto, nella canonistica cattolica il principio della *salus animarum* non viene capito solo come un criterio ermeneutico universale per l'interpretazione del contenuto delle leggi della Chiesa, ma forse più ancora come un principio applicativo per assicurare un adeguato spazio di libertà per i fedeli entro la Chiesa. Esso si paragona quindi con categorie come l'*aequitas*, l'*epicheia*, la dispensa, il privilegio, la *sanatio in radice*, ecc.⁽⁵⁾, e, in am-

(4) Cf. ad esempio D. COMPOSTA, *La salus animarum, scopo del diritto della Chiesa*, in *La nuova legislazione canonica: corso sul nuovo codice di diritto canonico: 14-25 febbraio 1983*, a cura di A. ROSSI et al., Roma³ 1983, pp. 243-260; V. BERTOLONE, *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, cit., pp. 19-38. Cf. anche gli scritti di P. FEDELE, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973. Altri autori che impostano il diritto nella Chiesa a partire della carità includono R. BACCARI, *La carità, sorgente della nuova legislazione canonica*, in «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 427-438; P.J.M. HUIZING, *Iustitia et caritas*, in *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram*, a cura di U. MOSIEK - H. ZAPP, Rombach, Freiburg 1972, pp. 25-29; F. ROMITA, *La carità, sorgente dell'ordinamento giuridico della Chiesa dopo il Vaticano II*, in «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 201-219; V. FAGIOLO, *Carità, pastoraltà e ordinamento nella Chiesa*, Chieti 1973; G. GHIRLANDA, *De caritate ut elemento iuridico fondamentali costitutivo iuris ecclesialis*, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 66 (1977) 621-654; R.M. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Pontificia Università Lateranense/Città Nuova, Roma² 1980; H. MÜLLER, *Utrum «Communio» sit Principium Formale-Canonicum Novae Codificationis Iuris Canonici Ecclesiae Latinae*, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 74 (1985) 85-108.

(5) Sull'*aequitas*, cf. i commenti di J. OTADUY, in *Comentario exegético al Código de derecho canónico* a cura di A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ, 6 vols., EUNSA, Pamplona 1996, vol. 1, pp. 391-3; sulla dispensa, cf. *ibid.*, pp. 674-704; sul privilegio,

bito orientale, con l'*oikonomia*.⁽⁶⁾ Può essere denominato quindi, secondo l'espressione di Javier Hervada, una sorta di « principio informativo » per il diritto⁽⁷⁾. Certamente, non si pensa che il principio della *salus animarum* sia in grado di mettere in dubbio né l'esistenza del diritto nella Chiesa, né la possibilità di formulare una legislazione canonica anche nei casi che hanno a che vedere con il 'foro interno', in cui si verificano momenti forti della grazia cristiana. Il diritto, in effetti, e la sua applicazione, appartengono appieno alla costituzione stessa della Chiesa e alla sua incombenza di evangelizzare il mondo e riconciliare gli uomini. Si potrebbe precisare che, anche se ogni legge ecclesiastica non sia *per sé* di diritto divino, il diritto nella Chiesa in genere deve essere considerato tale.

1. *Il diritto canonico nella storia del protestantesimo luterano.*

Storicamente, però, rimane il fatto che il protestantesimo — di più quello evangelico, di meno quello più vicino al cattolicesimo, come ad esempio l'anglicanesimo della *High Church*, ecc. — si è teso a separare nettamente il diritto nella Chiesa dalla dinamica della salvezza eterna dell'uomo⁽⁸⁾. Si direbbe con san Paolo che in qualche modo la grazia ha ormai sconfitto la legge⁽⁹⁾, così come il trionfo sulla Croce ha vinto il mondo⁽¹⁰⁾. Casomai, direbbero i luterani, la

pp. 669-672. Nel libro di T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit*, cit., pp. 169-215, si trovano delle informazioni utili su questi aspetti dell'ordinamento giuridico.

⁽⁶⁾ Cf. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit*, cit., pp. 37-132 e la relazione di P. GEAELL in questo convegno.

⁽⁷⁾ Cf. J. HERVADA, *El ordenamiento canónico, vol. 1: Aspectos centrales de la constitución del concepto*, EUNSA, Pamplona 1966, pp. 186-233; A. MARZOA, *Liber VI de Sanctionibus in Ecclesia, Introducción*, in A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ (a cura di), *Comentario exegético*, cit., vol. 1, pp. 222-234.

⁽⁸⁾ Per un riassunto relativamente recente della situazione del diritto ecclesiale nel protestantesimo, cf. J. GAUDEMET - M. HONECKER, *Kirchenrecht I-II. Evangelische Kirchen*, in «Theologische Realzyklopädie», a cura di G. KRAUSE - G. MÜLLER, t. 18, De Gruyter, Berlin/New York 1989, col. 713-749; inoltre, cf. la breve introduzione agli origini teologici dell'opposizione al diritto canonico nel luteranesimo in C. FANTAPPIE, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 165-171.

⁽⁹⁾ Cf. E. CORECCO, *Diritto*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Marietti, Torino 1977, pp. 112-150, specialmente pp. 134 s.

⁽¹⁰⁾ G. MIEGGE nel suo studio *Lutero giovane*, Milano 1977, pp. 124-156 dimostra come la *theologia crucis* tipica di Lutero sta alla base del suo rifiuto dell'autorità e della legge nella Chiesa.

Chiesa nella sua istituzionalità, nella sua organizzazione e legislazione, dovrebbe sottomettersi *soltanto* al Vangelo. Il conosciuto gesto di Lutero di dar fuoco pubblicamente all'intero *corpus iuris canonici* (insieme alla bolla papale *Exsurge Domine*) a Wittenberg nel 1520 viene considerato come un momento simbolico di ciò che, cento anni fa, diceva il giurista luterano Rudolf Sohm: «l'essere del diritto contraddice completamente l'essere della Chiesa». ⁽¹¹⁾ La salvezza delle anime, o detta in termini più affini al linguaggio luterano, il Vangelo e la 'giustificazione per la sola fede', non solo avrebbero il compito di determinare il diritto e limitare la sua applicazione, eliminando ogni 'giuridicismo', ma dovrebbero proprio mettere tra parentesi l'attuazione del diritto come tale nella Chiesa in nome della libertà che Cristo ci ha guadagnato. Detto in un modo semplicistico e forse tendenzioso, invece di dire *salus animarum, suprema lex*, secondo lo spirito evangelico classico si dovrebbe dire qualcosa come *salus animarum unica lex*, o forse *salus animarum quia nulla lex*. Il principio in questione non sarebbe quindi soltanto un *aspetto* del diritto ecclesiale per il protestantesimo, ma il suo unico criterio e centro vitale. Per questo il tema di questa relazione, *Il principio della «salus animarum» nelle altre confessioni cristiane*, richiede un'indagine sulla natura stessa del diritto ecclesiale protestante.

Malgrado la inequivoca opposizione di Lutero al diritto ecclesiale, e in particolare il suo implacabile sdegno verso i giuristi impegnati in ambito ecclesiastico ⁽¹²⁾, il fatto è che il diritto in genere, ed anche il diritto canonico, rimase vigoroso non solo nella legislazione civile dei paesi che subirono maggiormente l'influsso del protestantesimo, ma anche all'interno delle nuove comunità riformate ⁽¹³⁾. Accanto allo stesso Lutero, ad esempio, Philip Melanchthon lavorò con impegno per perfezionare ed applicare una legislazione ecclesiastica

⁽¹¹⁾ R. SOHM, *Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin 1923 (orig. 1892), vol. 1, p. 1.

⁽¹²⁾ Cf. A. PINCHERLE, *Graziano e Lutero*, in «*Studia Gratiana*» 3 (1955) 451-481; S. MÜHLMANN, *Luther und das Corpus Juris Canonici bus zum Jahre 1530*, in «*Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*» 58 (1972) 235 ss., e le opere riferite nella nota 37.

⁽¹³⁾ Cf. l'opera collettiva di R.H. HELMHOLZ (a cura di), *Canon law in Protestant Lands*, Duncker und Humblot, Berlin 1992, con indagini ben informate storiche di diversi autori sul diritto canonico protestante in Germania, in Olanda, tra le chiese riformate in Francia e Svizzera, nell'Inghilterra dopo la Riforma, nell'Irlanda e negli Stati Uniti.

ampia⁽¹⁴⁾. L'articolo 28° della *Confessio Augustana* (1530), intitolato *De potestate ecclesiastica*, scritto quando era ancora in vita il Riformatore, tratta molti aspetti del diritto degli affari ecclesiastici⁽¹⁵⁾. In altre parole, il principio della *salus animarum* tra i protestanti (ispirato dalla dottrina della 'giustificazione per la sola fede') non occasionò speciali problemi per l'esistenza del diritto nella chiesa, e ancora meno lo eliminò. Dal punto di vista del contenuto, si comprova una notevole continuità tra il diritto canonico medievale e il diritto civile presente nei paesi protestanti. Secondo lo studioso del diritto ecclesiale, Richard Helmholz, «le tradizioni luterane, calviniste ed anglicane continuavano ad includere una buona parte della legge ereditata dal Medioevo, anche se non sempre nella stessa misura e certamente con delle variazioni significative».⁽¹⁶⁾ Tre aspetti di questa continuità devono essere, comunque, rilevati⁽¹⁷⁾.

Primo, i riformatori protestanti non rifiutarono per principio la legge come parte necessaria della vita della Chiesa. Il fenomeno di un'opposizione sistematica tra il principio della *salus animarum* e l'esistenza di un diritto ecclesiale si verifica solo in tempi posteriori, soprattutto tra gli autori più evangelici. La legge ecclesiastica era accettata pacificamente nella tradizione protestante, pur spesso in assenza di una solida base teologica. Per la maggioranza dei riformatori protestanti del Cinquecento, l'esistenza di un regolamento dettagliato per la società e per la Chiesa stessa, frutto di una lunga esperienza, insieme ai tribunali per la loro applicazione, non sembrava per niente incongruente con il Vangelo. Non si dubitava della necessità di una legge ecclesiastica. Si discuteva certamente sul contenuto. E in realtà il diritto canonico già esistente offriva il materiale più idoneo.

Secondo, si spiega bene questa accoglienza da parte dei protestanti di tanti elementi del diritto canonico se si pensa al grande prestigio attribuito nel medioevo allo *ius commune*, consolidatosi nel corso di molti anni grazie ad una combinazione del diritto canonico

(14) Cf. *ibid.*, p. 17; R. SCHÄFER, *Die Geltung des kanonischen Rechts in der evangelischen Kirche Deutschlands von Luther bis zur Gegenwart*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 5 (1915) 165-413, specialmente pp. 177 ss.

(15) Sulla *Confessio Augustana*, cf. note 71 ss. sotto, e il testo corrispondente.

(16) R.H. HELMHOLZ (a cura di), *Canon law in Protestant Lands*, cit., pp. 7-8.

(17) Per quanto segue, cf. *ibid.*, pp. 11 ss. Inoltre, mi sono servito dello studio di A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante contemporánea del derecho eclesial*, in «Revista Española de Derecho Canónico» 26 (1970) 117-143.

e di quello romano, materia base inoltre dei 'curricula' delle facoltà universitarie di giurisprudenza. Malgrado gli sforzi di alcuni giuristi protestanti per sviluppare un tipo di diritto più apertamente affine al testo biblico, generalmente le procedure giuridiche seguivano ciò che era stabilito prima.

Terzo, ciò che distingueva davvero il diritto canonico (in senso cattolico) da quello ecclesiale e civile nei paesi protestanti non riguardava tanto il *contenuto delle leggi*, ma piuttosto *l'identità e il ruolo del legislatore*. Per i riformatori e i giuristi protestanti una legge valeva sia per la sua ragionevolezza e utilità (così il pragmatismo giuridico si sviluppava più facilmente in un contesto protestante), sia per la sua accettazione da parte della comunità. In altre parole, non bastava più l'autorità divinamente avallata del Papa o dei vescovi o, in tempi anteriori, quella dell'imperatore⁽¹⁸⁾. Il giurista olandese Ulricus Huber (di origine calvinista), alla fine del Seicento, riassume bene quest'atteggiamento quando dice che «la legge papale per se non ha più autorità

⁽¹⁸⁾ Il sottofondo della questione ruota intorno alla controversia sulla teoria classica delle due spade, secondo cui sia il potere spirituale che quello temporale appartenevano al Papa a pieno titolo come Vicario di Cristo, anche se quello temporale veniva poi delegato alle autorità civili. Nel tempo della riforma protestante ed oltre, tale teoria fu difesa ancora da Roberto Bellarmino, Francisco Suárez ed altri. Secondo i riformatori protestanti, però, specie quelli calvinisti in Olanda, la Chiesa e lo Stato sono «due sedi separati ed indipendenti del potere divino e di autorità nel mondo... Non si subordinano l'uno all'altro, ma si coordinano. Nessuno dipende dall'altro. Tutte e due dipendono da Dio» (Guilielmus APOLLONIUS, *Ius maiestatis circa sacra, sive tractatus theologicus de jure magistratus circa res ecclesiasticas*, vol. 2 (1643), 282 ss.). I giuristi olandesi dicevano che l'autorità ecclesiastica soltanto poteva essere esercitata su coloro che volontariamente si facevano parte della Chiesa. Secondo loro la Chiesa del Medioevo, invece, aveva esteso la sua autorità più in là dei membri volontari, con dei mezzi impropri, in questo modo usurpando l'autorità e la legge dello Stato, così «giudaizzando la fede cristiana», o «tirannizzando la coscienza cristiana». Cf. APOLLONIUS, *Ius maiestatis*, cit., vol. 1, p. 120, vol. 2, pp. 314 ss., vol. 3, p. 372; Gisbertus VOETIUS, *Politica Ecclesiastica*, 4 vols (1663-76), vol. 1, pp. 114 ss., pp. 241 ff, vol. 3, pp. 783 ff; Jacobus TRIGLANDUS, *Dissertatio theologica de civili et ecclesiastica potestate et utriusque ad se invicem tum subordinatione tum coordinatione* (1642), p. 305. Su questi autori, cf. J. WITTE, *The Plight of Canon Law in the Early Dutch Republic*, in *Canon Law in Protestant Lands*, cit., pp. 135-164, specialmente pp. 144 ss. Col tempo, gli ufficiali pubblici vengono a rappresentare l'autorità di Dio nella sfera civile, come 'guardiani e vendicatori di tutte e due le tavole del Decalogo', una teoria insegnata da Melanchthon, ed influente pure in Olanda. La teoria dei due poteri si consolida e si secolarizza nell'ambito della legislazione ecclesiastica con una distinzione tra l'autonoma sfera organizzativa (*Rechtsbegriff*) e quella dottrinale (*Lehrbegriff*): cf. A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., p. 122.

con noi che gli stessi papi, anche se alcune sue parti sono diventate pratica comune... e conservano la loro validità»⁽¹⁹⁾.

A ciò si può aggiungere che nell'*anglicanesimo* il punto di riferimento per l'accettazione del precetto canonico era perlopiù l'accordo o meno con le tradizioni nazionali e con la prerogativa regale del monarca; più tardi, il costume (*common law*) potrebbe conferire legittimità alla legge e alla sua interpretazione⁽²⁰⁾. Tra i luterani invece si insisteva di più sul criterio teologico: ogni legge doveva essere sottomessa alla regola della Parola di Dio presente nella Scrittura⁽²¹⁾. Non riconoscendo più come autorità legislativa il Papa o i vescovi, in Germania questo processo fu portato avanti all'interno delle comunità ecclesiali, costituite inizialmente come «chiese territoriali» (*Landeskirchen*), e governate dal sovrano del territorio in questione (*Landesherrliches Kirchenregiment*)⁽²²⁾.

A partire dai primi tempi della Riforma, la storia dello sviluppo del diritto ecclesiale nei paesi protestanti è molto interessante e istruttiva⁽²³⁾. Siccome né il Papa, né l'Imperatore venivano considerati più come veri legislatori, ma piuttosto il Principe, cioè l'autorità locale e temporale, si verifica spesso la dinamica di un diritto che guadagna in praticabilità, mentre perde in universalità. Inoltre gli vengono tolte poco a poco le sue fondamenta teologiche. La base del diritto si sposta, di fatto, dal piano teologico-canonico verso quello filosofico-giuridico. Ora tocca al signore territoriale la regolamentazione giuridica di tutti gli aspetti della vita sociale, *oltre a*

⁽¹⁹⁾ U. HUBER, *Heedensdaegse Rechtsgeleertheit*, I.2.25 (1686) (trad. all'inglese, *The Jurisprudence of my Time*, ed. P. Gane, 1939), cit. in J. WITTE, *The Plight of Canon Law*, cit., p. 135.

⁽²⁰⁾ Su recente dialogo tra anglicani e cattolici nel campo del diritto canonico, cf. J. FOX (a cura di), *Render unto Cesar. Church Property in Roman Catholic and Anglican Canon Law*, Pontifical University of St Thomas, Rome 2000.

⁽²¹⁾ Sul valore e la posizione del diritto canonico in Germania, particolarmente tra i luterani, cf. U. WOLTER, *Die Fortgeltung des kanonischen Rechts und die Haltung der protestantischen Juristen zum kanonischen Recht in Deutschland bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts*, in *Canon Law in Protestant Lands*, a cura di R.H. HELMHOLZ, cit., pp. 13-47.

⁽²²⁾ Per un ampio riassunto dei diversi ordinamenti ecclesiastici vigenti nel Germania del Cinquecento, cf. A. SPRENGLER RUPPENTHAL, *Das kanonische Recht in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Ein Dokumentation*, in *Canon Law in Protestant Lands*, cit., pp. 49-121.

⁽²³⁾ Per quanto segue, tra altro, cf. A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit.

quello della vita religiosa. E siccome per la natura stessa delle cose, il principe poteva regolare soltanto gli aspetti *esterni* della vita religiosa, quelli cioè che si lasciavano regolare, con il tempo l'influsso della teologia tende a scomparire sia dalla morale (che presto diventa 'etica autonoma', ovvero non teonoma), che dall'organizzazione ecclesiastica pratica.

L'inadeguatezza di questa impostazione divenne sempre più palese ai cristiani protestanti, e lo sviluppo democratico-parlamentario dello Stato moderno spinse alla ricerca di nuove forme di diritto applicabili alla vita delle comunità ecclesiastiche. Si vedeva sempre più chiaramente come teologicamente inadeguata la forma territoriale del diritto ecclesiale, lasciato spesso all'arbitrio di un monarca e di un parlamento aperti ad ogni tipo di pressione ideologica⁽²⁴⁾. In Germania la crescente consapevolezza del pericolo facilita alcuni intenti di restaurazione 'episcopalista'. Questi sistemi, però, non riescono a superare né il dualismo ecclesiologico — quello esistente tra chiesa visibile/giuridica e chiesa invisibile/spirituale —, né l'influsso sempre più invadente del positivismo giuridico liberale. Infatti, come dimostra il successo della c.d. 'Scuola Berlese di Diritto Ecclesiale', si impone sempre di più una visione della legge che sia allo stesso tempo *univoca* (ovvero, con un tipo di legge dello stesso genere per gli affari dello Stato e quelli della Chiesa) e *positiva* (non fondata né nella natura umana, né nella parola di Dio). Inoltre, la funzione del diritto nella Chiesa si riduce sempre di più alle questioni puramente organizzative delle comunità cristiane.

È in questo contesto che si deve capire la comprensione alquanto radicale del diritto ecclesiale che caratterizza gli scritti del luterano Rudolf Sohm (1841-1917)⁽²⁵⁾. In base ad uno studio sugge-

(24) Sulle controversie ad esempio intorno alla legislazione matrimoniale in Prussia nel Novecento, cf. A.M. ROUCO VARELA, *Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschliessungsform. Aus dem Beitrag Rudolph Sohms zu der theologischen Diskussion in der preussischen Landeskirche nach der Einföhrung der obligatorischen Zivilehe 1874-75*, in *Ecclesia et ius: Festgabe für Audomar Scheürmann zum 60. Geburtstag*, a cura di K. SIEPEN, Schönningh, München 1968, pp. 491-512.

(25) Tra le sue opere, cf. R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München/Leipzig 1918; *Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin 1923; *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967. Tra gli studi su Sohm, cf. W. MAURER, *Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm um die Begründung eines evangelisches Kirchenrechtes*, in «Kerygma und Dogma» 6 (1960) 194-213; S. GRUNDMANN, *Das evangelische Kirchenrecht von Rudolph*

stivo sulla storia del cristianesimo primitivo e dei suoi rapporti con lo Stato e il diritto, in linea con la conosciuta dottrina luterana dei due regni⁽²⁶⁾, Sohm si oppone decisamente a qualsiasi impostazione razionale-giusnaturalista del diritto ecclesiale. Egli mette a confronto un 'concetto univoco della Chiesa e del diritto ecclesiale', e un 'concetto della Chiesa in senso religioso'. Quest'ultimo, afferma, è diverso da qualsiasi fenomeno sociologico umano. La dottrina di Sohm è particolarmente interessante per la radicalità della sua presa di posizione, che, se da una parte non viene accolta in pienezza quasi da nessuno, dall'altra parte, esprime con chiarezza il problema di fondo. L'inguaribile opposizione che Sohm trova tra una Chiesa spirituale di Cristo e una società ecclesiastica giuridicamente regolata, sembra, in effetti, un poco esagerata. Però si può capire perfettamente la sua impostazione, data l'immagine perlopiù spirituale della Chiesa da cui partiva (una Chiesa teologica, popolo di Dio, Corpo di Cristo, sostenuta dallo Spirito e dalla Parola), e data la comprensione prevalente del diritto che maneggiava, di tipo positivista-statalista.

Sohm muore nel 1917, però la sua eredità intellettuale, pur volendo esprimere lo spirito evangelico in pienezza, non regge. Da una parte la sua dottrina viene criticata in sede teorica dagli stessi protestanti, da autori ad esempio come Ulrich Stutz⁽²⁷⁾ e Günther Holstein, in quanto poco realista, vulnerabile ed utopica. Per Holstein sembrava ovvio che la Chiesa dello Spirito (*die Geistkirche*) non solo

Sohm bis zur Gegenwart, in «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 16 (1965) 276-309; Y.M.-J. CONGAR, *Rudolf Sohm nous interroge encore*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 263-294, il che non accoglie la posizione di Sohm; A.J. CAGNONI, *El concepto de sacramento y la fundamentación del Derecho de la Iglesia en la ciencia canónica contemporánea*, Diss. Dott., Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1999, pp. 7-41.

⁽²⁶⁾ Tra i tanti studi fatti su questa dottrina, cf. ad esempio H.-H. SCHREY (a cura di), *Reich Gottes und Welt: die Lehre von den zwei Reichen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; U. DUCHROW, *Two Kingdoms: the Use and Misuse of a Lutheran Theological Concept*, Lutheran World Federation: Department of Studies, Geneva 1977; A. GONZÁLEZ MONTES, *Religión y nacionalismo: la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1982; H.-J. GÄNSSLER, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, F. Steiner, Wiesbaden 1983.

⁽²⁷⁾ Cf. la recensione fatta da U. STUTZ del libro di Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht*, cit., in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 8 (1887) 238-246.

non si oppone alla Chiesa del diritto (*die Rechtskirche*), ma, senza diluirsi o identificarsi con essa, ne ha bisogno come correlativo storico-sociologico⁽²⁸⁾. Dall'altra parte, la storia stessa esautora sempre di più la posizione di Sohm. Con la sconfitta subita dalla Germania nella Grande Guerra e la conseguente installazione della repubblica laica in Weimar nel 1919, divenne perentorio lo sviluppo di un diritto ecclesiale indipendente da quello civile, sia per garantire la libertà della Chiesa, che per assicurare che essa fosse in grado di svolgere in pienezza la sua missione di evangelizzazione. Bisogna notare, paradossalmente, che mentre il richiamo di Sohm si fa sentire nella canonistica *cattolica* in modo crescente nel corso del ventesimo secolo, il protestantesimo, specialmente quello luterano, comincia a riscoprire il valore propriamente teologico e cristiano del diritto, come modo di difendere la libertà cristiano e di facilitare la cristianizzazione della società.

L'articolo 137 della nuova costituzione di Weimar, che regolava la separazione tra Chiesa e Stato, poneva il protestantesimo tedesco dinanzi a una dura alternativa: o la dissoluzione, o l'autocostituzione giuridica su basi strettamente ecclesiologiche. Al dilemma della costituzione di Weimar si aggiunse poi una crisi molto più grave occasionata dalla vittoria del Nazionalsocialismo negli anni '30. I c.d. *Deutsche Christen*, un gruppo di ispirazione nazista fondato appositamente per infiltrarsi all'interno del protestantesimo tedesco (sia a livello organizzativo che dottrinale), non dovevano fare altro che approfittare del sistema elettorale ecclesiastico allora in vigore, modellato da tempo secondo il principio democratico-liberale di suffragio universale. In questo modo i *Deutsche Christen* vinsero le elezioni sinodali delle diverse *Landeskirchen* nell'anno 1933.

L'opposizione di molti protestanti della così chiamata *bekennende Kirche* (o 'Chiesa professante') non si fece aspettare, consolidandosi a partire dal sinodo libero di Barmen del 1934. Il suo manifesto si articola, ed è significativo, in tre parti: una teologica, una pratica ed una giuridica. Con una storia non esente da eroismo e martirio, questo Sinodo divenne il punto di riferimento principale per il protestantesimo autentico fino al 1945 quando, col collasso del Nazionalsocialismo, si costituisce la 'Chiesa Evangelica Tedesca', con

(28) Cf. G. HOLSTEIN, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 1928, pp. 210-228.

un ordinamento giuridico rinnovato. L'esperienza cristiana vissuta e sofferta di quei tempi permette di capire il giudizio dello storico Niemöller quando afferma che «nella Chiesa non è possibile una separazione dell'ordine esterno dalla Professione della Fede». ⁽²⁹⁾

Da quel momento in avanti il progresso nella scienza canonistica protestante (specie tra i luterani) — promossa più dai canonisti che dai teologi ⁽³⁰⁾ — si fa sentire. Sono ben conosciuti le opere di autori come Hans Liermann ⁽³¹⁾, che comunque considera abbastanza problematica la possibilità di giustificare teologicamente uno *ius ecclesiasticum protestantium*; poi di Johann Heckel ⁽³²⁾ e del suo discepolo Siegfried Grundmann ⁽³³⁾, ambedue professori di diritto ecclesiale a München; di Erik Wolf ⁽³⁴⁾, un filosofo del diritto a Heidelberg, e finalmente — si tratta forse del canonista più influente nell'attualità tra i luterani — di Hans Dombois ⁽³⁵⁾, della Chiesa Evangelica Tedesca.

⁽²⁹⁾ G. NIEMÖLLER, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, II*, Göttingen 1959, p. 203. Cf. anche K. BLASER - S. ROSTAGNO *et al.*, *Tra la croce e la svastica: il messaggio di una chiesa confessante per il nostro tempo* (Barmen 1934-84), Claudiana, Torino 1984.

⁽³⁰⁾ Tra i teologi in maniera speciale si deve menzionare le opere del calvinista K. BARTH, *Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts*, München 1955; *Rechtfertigung und Recht: Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Theologischer Verlag, Zürich³ 1984 (orig. 1938).

⁽³¹⁾ Cf. H. LIERMANN, *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht*, Stuttgart 1933; *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht*, in «ZevKR» 8 (1961-62) 290-302.

⁽³²⁾ Tra le su opere, cf. J. HECKEL, *Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht*, in «Studia Gratiana» 3 (1955) 483-537; *Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 48 (1962) 222 ss.; *Lex charitatis: eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, H. Böhlau, Köln/Wien² 1973. Sulla dottrina di Heckel, cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtheologie: Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht*, H. Böhlau, Köln/Graz 1968, pp. 17-237; A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., pp. 131-133.

⁽³³⁾ S. GRUNDMANN, *Das evangelische Kirchenrecht von Rudolph Sobm bis zur Gegenwart*, in «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 16 (1965) 276-309; *Abhandlungen zum Kirchenrecht*, H. Böhlau, Köln/Wien 1969.

⁽³⁴⁾ Cf. E. WOLF, *Recht der Nächsten: ein rechtstheologischer Entwurf*, Frankfurt a.M.² 1966. Sulla dottrina di Wolf, cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtheologie*, cit., pp. 275-453; A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., pp. 133-135.

⁽³⁵⁾ Tra altro, cf. H. DOMBOIS, *Hierarchie: Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Herder, Freiburg im Breisgau/Basel 1971; *Kodex und Konkordie. Fragen und*

Tutti loro concordano nel dire che il diritto nella Chiesa non è un semplice risultato o una necessità pratica dell'inerente 'socialità' del cristianesimo, ma una vera e propria esigenza del processo storico-salvifico, della sovranità di Dio che si fa presente nella storia. Con parole di Rouco Varela, per questi autori « il diritto ecclesiale non viene *dopo* la Chiesa, ma *prima* della Chiesa e *con* la Chiesa »⁽³⁶⁾. Di loro si può dire che il diritto ecclesiale è qualcosa di più che un mero fenomeno sociologico, sia perché esso si lega strettamente alla parola e al sacramento, sia perché è, e deve essere, indipendente dal diritto civile. Eppure è vero che, dato che nel diritto ecclesiale non si pensa soltanto al regolamento delle « cose » della fede, ma anche a ciò che si fa *a partire dalla* fede stessa, rimane in tutti questi autori una certa tensione irrisolta — tra l'altro, inevitabile — tra il diritto divino da una parte e il diritto umano dall'altra.

2. *Alcuni spostamenti teologici all'interno del luteranesimo alla base del rinnovamento del diritto ecclesiale.*

Abbiamo già fatto riferimento all'intensità delle invettive che Lutero scagliava contro i giuristi⁽³⁷⁾. Però non sarebbe giusto concludere, a partire da ciò, che la teologia luterana (quella di Lutero e quella dei luterani) richieda assolutamente l'eliminazione del diritto ecclesiale come espressione teologicamente impropria della vita della

Aufgaben ökumenischer Theologie, Evangelisches Verlagswerk/J. Knecht, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1972; *Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie?*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 251-262; *Das Recht der Gnade*, Luther, Bielefeld 1974. Sulla dottrina di Dombois, cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtheologie*, cit., pp. 455-787; A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., pp. 136-138; J. HOFFMANN, *L'horizon oecuménique de la réforme du droit canonique. A propos de deux ouvrages de Hans Dombois*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 228-250; M. MÜLLER-SIMON, *Von der Rechts-Theologie zur Theorie des Kirchenrechts: die Verbindung von juristischen und theologischen Themen im Werk von Hans Dombois*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1994.

⁽³⁶⁾ A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., p. 131.

⁽³⁷⁾ Sulla posizione di Lutero riguardante il diritto canonico, cf. R. SOHM, *Kirchenrecht*, cit., vol. 1: *Die geschichtlichen Grundlagen*, pp. 461 ss.; R. SCHÄER, *Die Geltung des kanonischen Rechts*, cit.; A. PINCHERLE, *Graziano e Lutero*, cit.; J. HECKEL, *Kirche und Kirchenrecht*, cit.; A. STEIN, *Martin Luthers Meinungen über die Juristen*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 54 (1968) 362 ss.; S. MÜHLMANN, *Luther und das Corpus Juris Canonici bis zum Jahre 1530*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 58 (1972) 235 ss.

Chiesa. La storia l'ha dimostrato a sufficienza, come abbiamo visto nelle pagine precedenti. Adesso, però, dobbiamo rivolgere l'attenzione ad un altro campo: quella degli spostamenti strettamente teologici verificati all'interno del pensiero cattolico e di quello luterano che hanno in qualche modo contribuito (e stanno contribuendo ancora) al rinnovamento del diritto nella Chiesa. In questa relazione, considereremo più da vicino tale fenomeno entro il luteranesimo.

L'interpretazione degli scritti di Lutero. L'interpretazione della vasta produzione letteraria e teologica di Lutero non è un compito facile. Da una parte, malgrado la sua novità, si tratta di una visione con delle radici profonde, non sempre chiare, nella spiritualità e nella filosofia del tardo Medioevo. Stiamo pensando rispettivamente alla *devotio moderna* e al nominalismo. Dall'altra parte, la medesima vivacità ed imprecisione dell'insegnamento e della predicazione del Riformatore, insieme al volatile ambiente politico e sociale del suo tempo, lasciava ben aperte le porte alle interpretazioni più svariate della sua intuizione profonda⁽³⁸⁾, che si centrava appunto *sulla magnanimità della misericordia divina fatta presente nella vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo*, in altre parole — si può dire — sulla *salus animarum* come elemento ermeneutico unico e definitivo della rivelazione cristiana e della vita della Chiesa. La difficoltà nell'interpretazione di Lutero costituisce un fenomeno verificato fino ai nostri giorni, e ostacola non poco la definizione di cosa vuole dire essere 'luterano'.

Menziono due interpretazioni del pensiero di Lutero, particolarmente influenti, tratte dalla prima ora del luteranesimo: lo spirito antinomista ed anti-ecclesiastico dei cosiddetti *Schwärmer*, e la dottrina della giustificazione estrinseca o 'forense'.

1. Alcuni seguaci piuttosto entusiasti di Lutero (gli *Schwärmer*) approfittarono dei suoi scritti giovanili per proporre, in nome dell'incondizionato perdono di Dio e del superamento della legge mosaica per opera di Gesù Cristo, un aperto antinomismo: se Dio perdona tutto, se la *salus animarum* è la legge suprema, l'uomo non deve preoccuparsi più di tanto delle infrazioni puntuali della legge⁽³⁹⁾. Lu-

⁽³⁸⁾ Per alcune delle interpretazioni diverse, cf. il mio studio *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, pp. 41-69 e 152-169.

⁽³⁹⁾ Per quanto segue, cf. *ibid.*, pp. 43-46.

tero rifiutò apertamente questa interpretazione negli anni successivi⁽⁴⁰⁾, e, in diverse sue opere, insiste sulla necessità di compiere buone opere in abbondanza⁽⁴¹⁾. Però indubbiamente alcuni dei suoi scritti anteriori resero possibile questa comprensione della vita cristiana sotto la spinta esclusiva della misericordia divina disposta a perdonare tutto⁽⁴²⁾. Con gli *Schwärmer* però si scopriva un altro fianco debole di alcuni dei testi primitivi di Lutero: la percezione che la Chiesa — vista come istituzione strutturata che tende nella sua creaturalità e limitatezza umana a condizionare la magnanimità della misericordia divina — fosse squalificata nel suo ruolo di segno e strumento della grazia e della riconciliazione⁽⁴³⁾. Di nuovo Lutero insistette sulla necessità dei sacramenti e della parola nel diventare cristiani. Indubbiamente però è sempre rimasto fra i luterani una qualche sfiducia sistematica verso l'istituzionalità visibile della Chiesa in quanto prolungamento del Corpo di Cristo e della sua opera salvifica pienamente inserita nel tempo e nella storia. Come si vede, una posizione teologicamente fondata contro il diritto ecclesiale fu presente sin dall'inizio della riforma luterana. Però non è altrettanto chiaro che questa sia la posizione del medesimo Lutero.

2. A lungo andare più significativa e influente, invece, fu la comprensione della giustificazione detta estrinseca o 'forense', spesso attribuita a Lutero, però da fare risalire in realtà a Philip Melancthon⁽⁴⁴⁾. Lutero afferma spesso che l'uomo non può e non deve tentare di cooperare alla sua salvezza, né con le buone opere, né con

(40) Nei suoi *Articoli di Smalcalda* III, 3 (WA 50,225 s.: 1537-8) Lutero rifiuta la seguente dichiarazione: «una volta che lo Spirito e il perdono dei peccati sono stati ricevuti, una volta che uno è diventato credente, si persevera nella fede anche quando dopo si pecca, in modo tale che un peccato tale non gli fa più male» *ibid.*

(41) Cf. M. LUTHER, *Tractatus de bonis operibus* (1520: WA 6,231); *In ep. S. Pauli ad Galatas Comm.* (WA 40/1,266)

(42) Ad esempio nella sua opera *De captivitate Babylonica Ecclesiae* (WA 6,529) del 1520 afferma Lutero che «uno che è stato battezzato, se pecca, non perde la grazia se non rinuzia la fede».

(43) Gli *Schwärmer* parlarono spesso del *verbum internum*, la parola che Dio pronunzia all'uomo nel silenzio del cuore, senza la presenza o l'intervento della Chiesa e della parola predicata. Lutero insiste però che la logica della gratuità della salvezza richiede l'esteriorità della parola (il *verbum externum*) e che la Chiesa stessa viene costituita dalla parola predicata, diventando quindi una *creatura Evangelii* (cfr. M. LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputis*: WA 2,430).

(44) Cf. *Fides Christi*, cit., pp. 46-54.

le leggi, né con l'osservazione degli ordinamenti ecclesiastici, poiché la salvezza proviene esclusivamente da Dio e viene recepita con la sola fede. Come conseguenza, il cristiano non deve considerarsi *trasformato* dal battesimo in uno stato nuovo, *diventando* 'giusto', giacché in questo modo correrebbe il pericolo di volere 'possedere' e 'dominare' in qualche modo la vita divina presente in lui, di poter meritare la grazia divina con le proprie forze. Secondo i luterani, dunque, si deve dire piuttosto che l'uomo è stato *dichiarato* giusto, non che è stato *fatto* giusto⁽⁴⁵⁾. La giustificazione, in altre parole, è legale o forense, perché non trasforma il peccatore ma semplicemente copre la sua peccaminosità, la quale rimane perpetuamente in colui che Lutero chiama, in modo suggestivo, *simul iustus et peccator*.

Considero che l'insegnamento di Lutero sull'*admirabile commercium*, che la fede stabilisce tra Cristo e il credente, è pienamente in grado di scansare questa visione indubbiamente estrinsecista della giustificazione⁽⁴⁶⁾, che fu condannata dal Concilio di Trento (1547)⁽⁴⁷⁾. Comunque, la *Formula Concordiae*, trent'anni dopo la morte di Lutero, nel tentativo di stabilire l'unità dottrinale tra i seguaci di Lutero, pur rifiutando l'antinomismo anti-ecclesiale degli *Schwärmer*⁽⁴⁸⁾, proclamò come marchio di garanzia dell'autentico luteranesimo la dottrina della giustificazione estrinseca (o 'forense'). Da allora in poi questa dottrina divenne una pietra di inciampo apparentemente insuperabile per la riconciliazione dei cristiani di Occidente. Va sottolineato non solo che questa comprensione caratterizza una parte considerevole del luteranesimo storico e popolare, ma anche che essa deve essere considerata come un punto di riferimento imprescindibile per lo sviluppo della teologia e della filosofia nel mondo protestante nel corso di diversi secoli, che ha contribuito in misura non piccola al processo moderno di secolarizzazione del diritto. Infatti autori come Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, fino ad autori moderni come Rudolf Bultmann,

⁽⁴⁵⁾ Sulla questione della giustizia imputata in Lutero, cf. *ibid.*, pp. 29-31 e pp. 218-228.

⁽⁴⁶⁾ Cf. *Fides Christi*, cit., pp. 29-31.

⁽⁴⁷⁾ Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. P. HÜNERMANN, nn. 1515, 1529, 1561.

⁽⁴⁸⁾ La *Formula Concordiae: Solida Declaratio* (6,20) insiste, ad esempio, sull'importanza per il credente di osservare la legge divina.

Paul Tillich, Gerhard Ebeling, Eberhard Jngel, tutti luterani, hanno in qualche modo incorporato al loro pensiero il principio della giustificazione forense⁽⁴⁹⁾.

Le interpretazioni e le loro conseguenze. Le difficoltà sorte dalle interpretazioni antinomiste, anti-ecclesiastiche, ed estrinseche della dottrina di Lutero sulla giustificazione, sono molteplici. Forse la più importante è quella della separazione che si verifica a volte nella teologia luterana tra l'ordine della salvezza, della grazia, della misericordia e del perdono da una parte, e l'ordine della creazione, della natura, della giustizia e del peccato, dall'altra. La dottrina della giustificazione 'forense' non intende negare la consistenza propria né dell'uno, né dell'altro ordine. Piuttosto li considera come operanti su piani diversi, come l'anima e il corpo intesi in senso platonico, i quali si intrecciano in diverse modalità ma sempre in maniera accidentale⁽⁵⁰⁾. La spinta pastorale, *kerygmatica* e spirituale del luteranesimo si indirizza perlopiù verso la *salvezza*, e per forza quindi l'uomo viene considerato, incluso quasi definito, come *peccatore*. Si trascura, senza negarlo certamente, il dogma della creazione, e specialmente la insita, pur partecipata, bontà presente negli esseri creati. Si accorda poco valore strettamente teologico, quindi, al creato e alla legge naturale. Nel secolo che si conclude sono stati influenti al riguardo gli insegnamenti di alcuni studiosi biblici come Gerhard von Rad⁽⁵¹⁾.

Qualcosa del genere accade pure con la tendenza luterana di privilegiare la misericordia sulla giustizia come primaria categoria teologica e pastorale. Non si nega la giustizia e il suo ruolo, però si ritiene che la sua logica appartenga in modo esclusivo all'ordine

(49) Cf. *Fides Christi*, cit., pp. 57-69, 152-169. Cf. il recente studio di E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

(50) Lutero infatti paragona la Chiesa invisibile con l'anima umana e quella visibile con il corpo (cf. *Von dem Papsttum zu Rom: WA 6,297*). Per il significato di questo tema nell'ecclesiologia del documento *Chiesa e giustificazione*, cf. il mio studio *The Mediation of Justification and the justification of Mediation. Report of the Lutheran/Catholic Dialogue: « Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification »* (1993), in « *Annales Theologici* » 10 (1996) 147-211, specialmente pp. 198-208.

(51) Cf. il saggio di VON RAD, *Il problema teologico della fede nella creazione nell'Antico Testamento* (1936); e più recentemente, G. VON RAD, *Genesi: la storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993.

umano, e la sua applicazione principalmente alle autorità civili (di nuovo si pensi alla dottrina luterana dei due regni)⁽⁵²⁾.

Nuove interpretazioni. Per molte persone un cristianesimo che promuova una visione incentrata esclusivamente sull'amore e sulla misericordia, una visione del diritto definita a partire della *salus animarum, suprema lex*, non solo nelle relazioni tra Dio e l'uomo, ma anche nelle relazioni tra le persone⁽⁵³⁾, pecca un poco di ingenuità, di mancato realismo, e persino di cinismo. Facilmente la predicazione di un perdono incondizionato degli offesi viene considerata un segno di debolezza, di buonismo, di paternalismo trascurato, di non voler guardare in faccia i problemi e risolverli con i mezzi adeguati, di non accettare la realtà come è, né di volerla migliorare seguendo le regole della natura, della legge e del buon senso. Nelle relazioni esistenziali — con Dio e con il prossimo — rimane quindi irrisolta e disagiata la tensione tra la misericordia e la giustizia.

Se, volendo applicare il principio della *salus animarum suprema lex* si tenta di praticare la misericordia fino in fondo verso qualcuno che ha fatto del male, può sembrare che lo si stia trattando come se non l'avesse commesso; a ciò si aggiunge la possibilità di una percepita, pur non voluta, complicità con la trasgressione compiuta. Se si esige invece la giusta e piena riparazione della colpa secondo i rigori della legge, è possibile che il trasgressore non sia in grado di compierla, rimanendo in uno stato di indigenza e di dignità perduta; si tratterebbe quindi di un'eccessiva e ingiusta severità, secondo il noto aforisma *summum ius, summa iniuria*. Però se le cose sono così, come può essere capita teologicamente una Chiesa che agisce secondo la giustizia nell'applicazione di un messaggio e di una forza che fa perno innanzitutto sulla misericordia?

In questa sede volevo riflettere su due momenti in cui alcuni dei nodi descritti prima si sono cominciati a sciogliere, specialmente in campo luterano, facilitando così il rinnovamento per il diritto ecclesiale.

1. Da una parte la sfida ecologica e dall'altra lo sviluppo degli studi biblici negli ultimi decenni hanno fatto vedere che il creato non può essere considerato come un mero presupposto negativo o

⁽⁵²⁾ Cf. le opere citate in nota 26 sopra.

⁽⁵³⁾ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia* (1980), n. 15.

inerte della salvezza, dell'agire di Dio sul mondo, da capire ed apprezzare soltanto a partire della medesima salvezza. La teologia dell'Antico Testamento si sviluppa in ogni momento sulla base della dottrina della creazione; essa è l'espressione fondante ed originaria della sovranità divina, senza la quale non si può capire appieno né la dottrina della salvezza, né il senso del peccato⁽⁵⁴⁾. Sul recupero della teologia della creazione si segnalano le posizioni del biblista luterano Klaus Westermann e del teologo riformato Colin Gunton⁽⁵⁵⁾, tra tanti altri⁽⁵⁶⁾. Come conseguenza, non si può negare che la razionalità insita nel creato parli a tutti gli uomini in qualche modo del loro Creatore, e rende possibile che la fede non degeneri nell'anarchia del fideismo, rimanendo sempre un *rationalis assensus*⁽⁵⁷⁾.

2. Dal punto di vista più accademico e specialistico (però non meno importante) si è verificata una decisa e, per quanto pare, irreversibile reinterpretazione della classica dottrina luterana della giustificazione detta «forense» o estrinseca. Fu l'esegeta luterano Ernst Käsemann che, sulla scia del lavoro di molti altri (ad es. H. Cremer), anche cattolici (R. Cornely, M.-J. Lagrange), ha fatto vedere che la 'giustizia di Dio' nella Scrittura si capisce come un rapporto di fedeltà stabilito da Dio con il suo popolo (l'alleanza), e che va più in là di una mera imputazione estrinseca dell'assoluzione. Il dono della grazia e del perdono, secondo lui, partecipa del potere di Dio che trasforma l'uomo fino in fondo. Questi diventa, in virtù della redenzione, una 'nuova creatura' e membro del corpo di Cristo⁽⁵⁸⁾. La nozione è stata accettata dalla stragrande maggioranza dei luterani oggi e viene raccolta apertamente da diversi dialoghi degli ultimi decenni, in particolare dalla recente *Dichiarazione Congiunta* tra luterani e

⁽⁵⁴⁾ Cf. il mio studio *Il realismo e la teologia della creazione*, in «Per la filosofia» 12 (1995) 98-110, spec. p. 105.

⁽⁵⁵⁾ Cf. K. WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989; C.E. GUNTON, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1998.

⁽⁵⁶⁾ Fra gli autori riformati, cf. ad esempio R. PRENTER, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II: Die Erlösung*, Göttingen 1960; P. LÖNNING, *Creation: Contribution and Deficiencies of our Confessional Traditions. Observations and Reflections on an Ecumenical Consultation*, in «Ecumenical Review» 36 (1984) 204-213.

⁽⁵⁷⁾ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio* (1999), nn. 67 & 79.

⁽⁵⁸⁾ Cf. specialmente E. KÄSEMANN, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 58 (1961) 367-378. Per un riassunto di questa svolta a livello dell'esegesi biblica, cf. *Fides Christi*, cit., pp. 185-194.

cattolici sulla giustificazione. Così afferma questo documento: «insieme confessiamo che Dio perdona per grazia il peccato dell'uomo e che, nel contempo, egli lo libera, durante la sua vita, dal potere assoggettante del peccato, donandogli la vita nuova in Cristo. Quando l'uomo partecipa a Cristo nella fede, Dio non gli imputa il suo peccato e fa agire in lui un amore attivo mediante lo Spirito Santo. Entrambi questi aspetti dell'azione salvifica di Dio non dovrebbero essere scissi. Essi sono connessi nel senso che l'uomo, nella fede, viene unito a Cristo, il quale è, nella sua Persona, la nostra giustizia (1 Cor 1, 30), proprio come perdono dei peccati e presenza salvifica di Dio. Dal fatto che cattolici e luterani confessano insieme tutto questo, deriva quanto segue»⁽⁵⁹⁾.

A questo spostamento hanno dato un contributo notevole le ricerche su Lutero svolte da Tuomo Mannermaa ed altri studiosi finlandesi⁽⁶⁰⁾. Allo scopo di avvicinare il luteranesimo scandinavo e la dottrina ortodossa della *théosis* (o divinizzazione, una dottrina abbastanza lontana dalla 'giustificazione forense'), questi autori si erano accorti della valenza *ontologica* e metafisica dello schema fondamentale di Lutero, e hanno contribuito a superare una lettura puramente esistenziale, spirituale ed etica del Riformatore. Secondo loro, in effetti, il cristiano non solo riceve il perdono dei peccati ed è avviato ad una vita nuova, ma viene ad identificarsi con Cristo, a diventare 'un altro Cristo'.

Nel campo della morale, si verifica allo stesso modo un rinnovato apprezzamento del valore propriamente cristiano della 'legge naturale', una questione alquanto trascurata tradizionalmente dal protestantesimo a causa della concentrazione sul tema della salvezza e del peccato, e della mancata fiducia nella forza della ragione, danneggiata dal peccato, specificamente per quanto riguarda il retto comportamento umano⁽⁶¹⁾.

⁽⁵⁹⁾ CHIESA CATTOLICA/FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999), n. 22.

⁽⁶⁰⁾ Un riassunto di questa posizione si trova in C.E. BRAATEN - R.W. JENSON (a cura di), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 1998.

⁽⁶¹⁾ Cf. ad esempio M. CROMARTIE (a cura di), *A Preserving Grace: Protestants, Catholics, and Natural Law*, Ethics and Public Policy Center/W.B. Eerdmans, Washington (DC)/Grand Rapids (MI) 1997.

I risultati. Il dialogo tra luterani e cattolici nel corso dell'ultimo secolo ha avuto come risultato, tra tante altre cose, una rivalutazione (da parte di ambedue le parti) non solo della necessità che la giustizia umana ha della misericordia, ma anche del bisogno che ogni discorso sulla salvezza cristiana e sulla misericordia divina ha della giustizia, radicata nella consistenza propria del creato. In realtà, la misericordia divina, quel 'sentimento' di compassione e tenerezza verso il figlio caduto ed oppresso, che 'spinge' Dio ad effondere abbondantemente il suo amore (cf. *Lc 15,20*)⁽⁶²⁾ non si scollega dalla giustizia divina, perché la misericordia spiega il senso e la portata della giustizia, e a sua volta la giustizia sta nel cuore stesso della misericordia. «L'autentica misericordia», afferma Giovanni Paolo II nella *Dives in misericordia*, «è, per così dire, la fonte più profonda della giustizia... La misericordia autenticamente cristiana è... l'incarnazione più perfetta della giustizia»⁽⁶³⁾.

Quando si parla della 'giustizia divina' verso l'uomo, si può pensare a quella giustizia con cui Cristo giudicherà le opere dell'uomo, buone o cattive, quando torna nella gloria del Padre, o alla giustificazione con cui perdona il peccatore. Ma anche si deve considerare quella 'giustificazione' secondo cui Dio, in base ad una chiamata che viene da tutta l'eternità (la predestinazione), dona all'uomo la natura, l'esistenza propria, un luogo nel mondo, i talenti personali. Per la sua misericordia Dio agisce con giustizia: mantiene fedelmente l'uomo nell'esistenza come natura.

Quando si pensa alla giustificazione in maniera esclusivamente 'forense' o dichiarativa, invece, la misericordia si esprime facilmente come perdono estrinseco, come rinuncia alla riparazione dovuta, come indifferentismo trascurato. Il che non corrisponde alla dottrina cristiana. Dio quando perdona, quando effonde la sua misericordia sul peccatore, dona di nuovo all'uomo la dignità perduta, dà nuova vita alle sue facoltà mediante la grazia, o, come dice san Paolo con una espressione icastica, lo fa una 'nuova creatura' (cf. *Gal 6,15*; *2 Cor 5,17*). E quando l'uomo apre il suo cuore, sotto l'insistente ispirazione dello Spirito, Dio, Padre di misericordia, afferma e rafforza la vocazione, la natura, i talenti, la capacità di amare e donarsi; in altre parole lo salva, gli dà di nuovo la libertà. In effetti, Dio non si

⁽⁶²⁾ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 4.

⁽⁶³⁾ *Ibid.*, n. 14.

limita a *dichiarare* giusto l'uomo, ma mentre lo *dichiara* giusto lo *fa* giusto. Per questo, pur ammettendo il figlio prodigo alla casa paterna a pieno titolo (Lc 15), il Padre, suo malgrado, non gli risparmia il bruciore di una purificazione doverosa, di una grazia destinata a penetrare faticosamente in ogni poro della sua memoria e della sua esistenza concreta. Gli esige tutto ciò che può e che deve fare per ristabilire se stesso e l'ordine turbato dal peccato. Lo tratta appunto come un figlio, non come uno schiavo. È qui, in piccola misura, dove si fanno presenti le esigenze e l'oggettività dell'applicazione da parte della Chiesa delle leggi ecclesiali.

3. *Il documento 'Chiesa e Giustificazione' e il ministero della legislazione.*

Abbiamo visto come la teologia cattolica e quella protestante (in particolare luterana) hanno potuto recuperare il senso del diritto nella Chiesa nel contesto della riscoperta del significato integro della giustificazione cristiana, il che, pur esprimendo la piena priorità della gratuità divina nello sviluppo umano e nella salvezza della persona, coinvolge appieno la dinamica della giustizia, del creato, della natura, della secolarità. In altre parole si può dire che il principio della *salus animarum* non richiede che le leggi debbono essere escluse *a priori* dall'economia cristiana, ma piuttosto che l'ordine della salvezza e della misericordia richiede quello della creazione e della giustizia.

Però questa non è l'unica, né forse la principale, difficoltà sperimentata tradizionalmente dal protestantesimo di fronte al diritto ecclesiale cattolico. Come abbiamo visto, sin dall'inizio della Riforma protestante, il diritto rimane più o meno inalterato dal punto di vista del contenuto, e si sviluppa per vie normali. Le difficoltà presenti sin dall'inizio, ed ancora oggi, riguardano non tanto il *contenuto* del diritto, e neppure la sua retta *applicazione*, ma propriamente l'identità *dell'autorità legislativa*, quella specificamente del Papa e dei vescovi. Detto in poche parole, solo Dio salva l'uomo; solo Dio quindi può nella sua giustizia misericordiosa stabilire le leggi ed esigerne il compimento; nessuna autorità umana è in grado di farlo. Si sa, in effetti, che la divergenza più profonda, certamente a livello pratico, tra il cattolicesimo e la Riforma sta sulla questione della Chiesa e sull'esercizio in essa del ministero dell'autorità. A modo di esempio, in 1967 il luterano Peter Brunner affermò in maniera polemica che la diver-

genza definitiva tra protestanti e cattolici non si era consolidata nel decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento, ma piuttosto nel Concilio Vaticano I quando fu definito il dogma dell'infallibilità papale⁽⁶⁴⁾.

Nel ricco ed esteso documento *Chiesa e giustificazione* preparato dalla Commissione Congiunta Cattolica Romana-Evangelica Luterana nel 1994⁽⁶⁵⁾, in una sezione intitolata *La giurisdizione ecclesiastica e la funzione giurisdizionale del ministero ecclesiastico*⁽⁶⁶⁾ si tratta *in recto* la questione del diritto nella Chiesa. Il punto di partenza è il seguente: «Dio... si serve di realtà istituzionali per conservare la chiesa nella verità del Vangelo, si serve a tale scopo anche del diritto e delle disposizioni giuridiche»⁽⁶⁷⁾. «Secondo la comune convinzione», prosegue il documento, «qualsiasi diritto ecclesiale e qualsiasi elaborazione giuridica ecclesiastica non è che in vista e in dipendenza del Vangelo e al suo servizio. 'Nel suo ordinamento, la chiesa è permanentemente legata al Vangelo che le è stato affidato in maniera inalienabile'... Esso è 'criterio dell'ordinamento canonico concreto'»⁽⁶⁸⁾. Da parte dei luterani «non si può dire quindi... che il Vangelo e la chiesa da un lato, e il diritto ecclesiale, dall'altro, si

⁽⁶⁴⁾ Cf. P. BRUNNER, *Reform - Reformation. Einst - heute. Elemente einer ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr in von Luthers Ablassthesen*, in «Kerygma und Dogma» 13 (1967) 159-183.

⁽⁶⁵⁾ COMMISSIONE CONGIUNTA ROMANO-CATTOLICA/EVANGELICA-LUTERANA, *Kirche und Rechtfertigung: das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre* (13.9.1993), Bonifatius, Paderborn /Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 1994, pp. 151. Traduzione italiana, *Giustificazione e Chiesa*, in «Il Regno Documenti» 39 (1994) 603-640, ed anche *Enchiridion (Ecumenicum 3/ 1223-1538*. Cf. i commenti di H. MEYER, *Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der katholisch/lutherische Dialog über 'Kirche und Rechtfertigung'*, in «Kath. Nachrichtenagentur- Ökumenische Information» n. 1 (5 gennaio 1994) 5-16; T. SCHNEIDER, *The Dialogue Report in the Present Ecumenical Context: A Comment on «Church and Justification»*, in «Information Service» 86 (1994) 182-188; D. WENDEBOURG, «*Kirche und Rechtfertigung*». *Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 93 (1996) 84-100; P. O'CALLAGHAN, *The Mediation of Justification and the justification of Mediation*, cit.; G. GASSMANN, *La dimensione ecclesiologica della giustificazione. Una prospettiva luterana*, in *La giustificazione in Cristo*, a cura di J.M. GALVÁN, Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 165-186; P. RODRÍGUEZ, *La dimensione ecclesiologica della giustificazione. Una prospettiva cattolica*, in *ibid.*, pp. 187-207. Abbrev.: 'CG'.

⁽⁶⁶⁾ Cf. CG 223-242.

⁽⁶⁷⁾ CG 224.

⁽⁶⁸⁾ CG 227. Si cita il documento ecumenico *Il Vangelo e la Chiesa*, n. 33.

escludono a vicenda e che la dottrina della giustificazione vieta la formazione di un diritto ecclesiale normativo»⁽⁶⁹⁾.

Malgrado le convergenze dottrinali di fondo, esistono maniere diverse di capire la forza della legge ecclesiastica, particolarmente per quanto riguarda il grado di obbligatorietà morale che tal legge esercita sul concreto fedele, e, come conseguenza diretta, la capacità o potestà (*exousía*) del ministro della Chiesa di promulgare leggi che possano in un modo o nell'altro condizionare la stessa salvezza. «Una differenza fra cattolici e luterani si delinea», afferma il documento, «a partire del momento in cui... il ministero ecclesiastico ha l'autorità di promulgare decisioni e ordinanze giuridiche vincolanti... Nessuna legislazione ecclesiastica può pretendere una normatività equivalente alla necessità della salvezza e quindi alla normatività assoluta del Vangelo, che è la normatività della grazia»⁽⁷⁰⁾.

Quest'impostazione viene delineata con chiarezza nella *Confessio Augustana* del 1530, il documento che, secondo l'opinione comune oggi, con maggiore fedeltà esprime l'essenza del luteranesimo⁽⁷¹⁾. Nel suo articolo 28° si parla di *due forme* di legislazione esercitate dai vescovi o parroci⁽⁷²⁾. Una prima, specifica, riguarda

⁽⁶⁹⁾ CG 225.

⁽⁷⁰⁾ CG 226; 229.

⁽⁷¹⁾ La *Confessio Augustana* viene ampiamente citata negli accordi recenti tra luterani e cattolici. Tra altri commenti, cfr. V. PFENÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre?: die Rechtfertigungslehre der «Confessio Augustana» (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970; G.W. FORELL - J.F. McCUE, *Confessing One Faith: a Joint Commentary on the Augsburg Confession by Lutheran and Catholic Theologians*, Minneapolis 1982; H.M. MÜLLER, *Keine romantische Verbrüderung. Mit der «Confessio Augustana» auf dem Weg zur Einheit*, in «Lutherische Monatshefte» 1982/1, 23-26; N. BECK, *The Doctrine of Faith: a Study of the Augsburg Confession and Contemporary Ecumenical Documents*, St. Louis 1987; J.A. BURGESS (dir.), *The Role of the Augsburg Confession: Catholic and Lutheran Views*, Philadelphia 1991. Cf. pure J. LORTZ, *La Riforma in Germania*, Jaca Book, Milano, vol. 2, pp. 69-80. Sul modo in cui si può considerare che la *Confessio Augustana* per così dire «supera» ed interpreta Lutero, cfr. H. MEYER, *Roman Catholic/Lutheran Dialogue*, in «One in Christ» 22 (1986) 155 s. La celebrazione del 450° anniversario della *Confessio* in 1980 fu denominato da Meyer come «la quintessenza e il culmine dell'intero dialogo cattolico-luterano anteriore. Essa ha più importanza della dichiarazione su Lutero [nell'occasione del 500° della sua nascita in 1983]... perché il documento normativo confessionale delle chiese luterane gode di uno statuto diverso di quello delle opere private di Lutero», *ibid.*, p. 155.

⁽⁷²⁾ Spiegato in CG 230-233.

la predicazione del Vangelo, l'amministrazione dei sacramenti, il perdono dei peccati (l'assoluzione), il rifiuto della dottrina contraria al Vangelo e l'esclusione dalla comunità⁽⁷³⁾. Queste funzioni, che sono «necessarie per la salvezza»⁽⁷⁴⁾, devono essere esercitate però secondo la *Confessio* «senza costrizione umana, bensì solo mediante la parola di Dio»⁽⁷⁵⁾. «Richiedono il dovere dell'obbedienza della comunità, ma un dovere di obbedienza che va di pari passo con il dovere del rifiuto dell'obbedienza se il ministro nell'esercizio delle sue funzioni va contro il Vangelo»⁽⁷⁶⁾. Da questa forma si distingue un secondo ambito negli ordinamenti ecclesiastici, che riguarda, ad esempio, le questioni matrimoniali, cerimoniali e liturgiche, i precetti sul digiuno e cose del genere. Si tratta di precetti collegati alla vita comunitaria della Chiesa. Il documento *Chiesa e giustificazione* specifica che per i luterani essi richiedono «un'obbedienza fondamentale diversa» da quella prima. Tale obbedienza, spiega, «cessa e si tramuta in un dovere di rifiuto di obbedienza là dove queste disposizioni vengono presentate come 'necessarie alla salvezza' e come vincolanti in coscienza; infatti già in quel momento esse entrano in contraddizione con la 'dottrina della fede', cioè con la giustizia che viene dalla fede, e con la 'libertà cristiana', cioè con la libertà del cristiano dalla legge»⁽⁷⁷⁾.

È su questo nocciolo, forse, dove si articola l'interpretazione del principio della *salus animarum*, un nocciolo direi tanto umano, quanto teologico. Quando l'uomo non sottomette la propria volontà ad un altro che, in nome di Dio, cerca di esercitare l'autorità su di lui, sta vivendo secondo la libertà cristiana, quella libertà che Cristo ci ha guadagnato sulla Croce? O si tratta invece di un irragionevole disobbedienza, frutto del peccato? Detto diversamente, colui che 'rappresenta' Dio di fronte agli uomini deve essere considerato con riserva sistematicamente, o soltanto di volta in volta, per ragioni contingenti?

I luterani, come abbiamo già visto, intendono applicare la priorità del Vangelo e della giustificazione alla teologia e alla vita della Chiesa per evitare tendenze idolatriche⁽⁷⁸⁾, ovvero per evitare che

(73) *Confessio Augustana* 28, 5 e 21, in CG 231.

(74) *Confessio Augustana* 28, 8 s.

(75) *Ibid.*, 28, 21.

(76) CG 232, citando *ibid.*, 28, 22 ss.

(77) CG 233. Si fa riferimento a *ibid.*, 28, 37 e 51.

(78) Sulla questione, cf. *Fides Christi*, cit., pp. 239-249.

l'uomo possa voler in qualche modo prendere il posto che solo Dio occupa⁽⁷⁹⁾. La possibilità dell'idolatria (o della superstizione) è stata sempre occasione di paura tra i protestanti davanti alla spiritualità, all'ecclesiologia e al diritto dei cattolici. Bisogna notare, però, con Carl Peter, che un'applicazione unilateralmente *anti-idolatrice* di questo principio racchiude un altro pericolo, forse non meno grave. Insistendo sulla priorità della grazia e della fede nella salvezza, e sull'inutilità delle opere del peccatore di fronte al Salvatore, in fondo sulla priorità della *salus animarum*, si può cadere senza volerlo nella bestemmia, cioè in un disprezzo *indiretto* ma reale di Dio e della sua legge, parola ed amore, così come questi si manifestano *nelle opere* da lui create, ed anche nel ministero da lui ordinato per il bene della Chiesa⁽⁸⁰⁾. Detto diversamente, l'applicazione della priorità del Vangelo e della grazia, la *salus animarum*, deve essere applicata in una *duplici direzione*: da un canto, come un principio teorico per criticare e riformare ciò che non è compiuto o perfetto nella vita della Chiesa e specificamente nel diritto ecclesiale (questo è più proprio del luteranesimo); dall'altro come un principio pratico per accettare, riconoscere, accogliere e difendere le realtà create che Dio stesso ci ha donato, e per mezzo delle quali esprime il suo amore, offre la sua salvezza, e facilita una risposta pienamente umana alla grazia che santifica (è l'aspetto tradizionalmente più sottolineato dai cattolici). Tra queste realtà, indubbiamente, si colloca la funzione di governo dei pastori, imprescindibile per la vita della Chiesa e per la sua esistenza.

Si potrebbe approfondire di più la questione. Però è auspicabile che l'accoglienza maggiore tra i luterani del valore propriamente teologico del creato, della natura e della giustizia insite in esse, verificata tra altro nei recenti dialoghi ecumenici, possa estendersi anche nella direzione di percepire la voce e la volontà soavemente normativa di Dio stesso nel ministero svolto dalla Chiesa e regolato dal suo diritto.

⁽⁷⁹⁾ Su questo tema nella teologia del luterano Pannenberg, un autore che accetta il ruolo del ministero dell'autorità nella Chiesa, cf. il mio studio *The Verification of Theological Truth in Wolfhart Pannenberg*, in «Irish Theological Quarterly» 66 (2000).

⁽⁸⁰⁾ Cfr. C.J. PETER, *Justification by Faith and the Need of another Critical Principle*, in *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII)*, a cura di H.G. ANDERSON - T.A. MURPHY - J.A. BURGESS, Augsburg, Minneapolis 1985, pp. 304-315, qui, pp. 309-310.

Conclusione.

Salus animarum, suprema lex. Da quando Gesù Cristo ha predicato con tutta la forza e la pazienza di Dio che era stato inviato per salvare i peccatori, la salvezza, quella eterna, la chiamata di tutti gli uomini alla santità, divenne il centro stesso della predicazione cristiana. È questo ciò che deve determinare ogni diritto e ordinamento nella Chiesa, il suo contenuto e la sua applicazione pratica. La vita cristiana, vissuta sotto la spinta della teologia luterana, ha voluto con ragione mantenere questo principio al di sopra di tutto, e in tanti momenti della sua storia l'ha fatto con notevole successo. Bisogna aggiungere però che la salvezza cristiana non comincia a partire da una realtà completamente impermeabile o neutra di fronte alla grazia di Dio, ma proprio a partire da un'opera compiuta da Dio stesso, la creazione 'per mezzo del verbo', come dice Giovanni, il verbo che 'si è fatto carne' (Gv I, 2.14). Di conseguenza la priorità della salvezza, del Vangelo e della grazia, non può mai essere opposta *a priori* al creato e alla giustizia, né alle istituzioni ecclesiali che rendono presente la grazia cristiana che, a partire dell'incarnazione del Verbo, è penetrata nel tempo e nella storia degli uomini.

Pagina bianca

I. PÉREZ DE HEREDIA

I PROFILI ECUMENICI DELLA «SALUS ANIMARUM» NELLA CODIFICAZIONE DELLA CHIESA CATTOLICA

Introduzione. I. Il principio basilare: *communio e communio plena*. — II. Tre conseguenze immediate del principio: L'Ecumenismo: responsabilità, promozione e regolazione. La sottomissione alle norme della Chiesa. Distinzione tra Chiese e Comunità separate. — III. Disposizioni particolari: «*Communicatio in sacris*»; matrimoni misti; questioni riguardanti il battesimo; questioni eucaristiche minori. Conclusioni.

Introduzione.

L'espressione «*salus animarum*» che appare nel CIC con molta parsimonia⁽¹⁾, non viene mai utilizzata in relazione ad un problema ecumenico. Questo però non significa che i numerosi aspetti ecumenici del Codice non avessero proprio niente a che fare con la *salus animarum*.

(1) C. 747 § 2: diritto della Chiesa a pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono ... o la «*salus animarum*»; c. 978 § 1: ricordi il confessore di essere stato costituito... così da provvedere... e alla «*salus animarum*»; c. 1452 § 1: il giudice può procedere d'ufficio, una volta introdotta la causa, nelle cause che vertono... o sulla «*salus animarum*»; c. 1736 § 2: facoltà di un superiore gerarchico di sospendere un decreto, richiesta ai sensi del c. 1734 e che non la produce di per sé, solo per gravi cause e curando sempre che non si rechi pregiudizio alla «*salus animarum*»; c. 1737 § 3: ancora sulla sospensione di decreti, più in generale il superiore può, per una causa grave, ordinare che ne venga sospesa l'esecuzione purché si eviti qualunque danno alla «*salus animarum*»; c. 1752: nelle cause di trasferimento si applica quanto stabilito per la rimozione... tenendo presente la «*salus animarum quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*». Nemmeno si riferiscono all'ecumenismo le espressioni «*salus hominum*», c. 768 § 1; «*mundi salus*», cc. 573, 603 (sulla vita consacrata), c. 839 § 1: altri mezzi oltre al culto pubblico per cooperare «*ad mundi salutem*»; c. 1173, sulla liturgia delle ore... «*pro totius mundi salute*»; «*salus aeterna*» il giuramento che la pregiudica, c. 1201 § 2; «*media salutis*» c. 1234 § 1, i santuari devono offrirli con abbondanza.

Basta vedere il Decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* per rendersi conto che la codificazione postconciliare sarebbe stata compromessa dai nuovi atteggiamenti che esigevano un cambio sostanziale della legislazione:

«Non poche azioni sacre della religione cristiana vengono compiute dai fratelli da noi separati, e queste in vari modi, secondo la diversa condizione di ciascuna Chiesa o comunità, possono senza dubbio produrre realmente la vita della grazia e si devono dire atte ad aprire l'ingresso nella comunione della salvezza»⁽²⁾.

Le disposizioni del Codice relative al culto e specialmente ai sacramenti non potranno prescindere da queste affermazioni, conseguenza di un atteggiamento completamente nuovo, quando si riferiscano ai fratelli separati, particolarmente riguardo agli atti di culto e, in modo speciale, ai sacramenti dove giustamente la *salus animarum* acquisirà aspetti ecumenici.

La partecipazione dei **non cattolici** alla vita della Chiesa non veniva menzionata nel CIC 17⁽³⁾, e qualsiasi partecipazione attiva dei **cattolici** ai culti dei non cattolici era dichiarata esplicitamente illecita⁽⁴⁾.

Tuttavia non è solo l'aspetto individuale della salvezza ad essere tenuto in considerazione nel Codice, per scoprire gli aspetti ecumenici della *salus animarum*. Certamente la considerazione della «salus animarum» viene in un caso riferita a una persona; può però anche in un altro attribuirsi alla generalità dei *christifideles*, innanzitutto a tutti gli uomini.

Già il fatto che nel testo accennato si parli dei «fratelli separati»⁽⁵⁾ basterebbe per accorgersi che è ormai avvenuta una grande

(2) UR 3 (3) «Non paucae etiam christianae religionis actiones sacrae apud fratres a nobis seiunctos peraguntur, quae variis modis secundum diversam conditionem uniuscuiusque ecclesiae vel communitatis procul dubio vitam gratiae reapse generare possunt atque aptae dicendae sunt quae ingressum in salutis communionem pandant»; infine si veda anche il punto 4, *infra* nota 16.

(3) Era prevista soltanto nel caso dei matrimoni misti, supposta la dispensa di una severissima proibizione, CIC 17 c. 1060.

(4) CIC 17 c. 1258 § 1: «Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum.» In circostanze speciali, e sempre per grave causa, si tollerava l'assistenza passiva e puramente materiale, e purché non fosse causa di scandalo (ib. § 2).

(5) A tale riguardo basta ricordare le espressioni del CIC 17 in relazione ai non

trasformazione negli atteggiamenti della Chiesa riguardo all'ecumenismo e che questo non può ridursi alla «*communicatio in sacris*» individuale.

I contributi in materia ecumenica del Codice vigente in relazione al CIC 17 sono veramente notevoli. Tuttavia la legislazione del Codice non apporta notevoli novità rispetto a quante se ne produssero nella legislazione intercodiciale dopo il Concilio, nella applicazione dello stesso⁽⁶⁾.

Non è mio proposito fare una dissertazione sulla complessa discussione: economia e equità, o su tutte le questioni connesse e confluenti (*epikeia* ecc.) evoluzione storica, diversi dettagli e arricchimenti⁽⁷⁾, né pure specificamente sul tema teorico della *salus animarum* come principio di applicazione o di interpretazione⁽⁸⁾. Il mio obiettivo è più modesto, e resta nei termini del tema che mi è stato proposto. Ovviamente si può accettare che la *salus animarum* sia un principio di applicazione, che però ha anche le connotazioni di un principio di interpretazione e di un principio informativo. Tratterò questi diversi aspetti e l'influsso della *salus animarum* nella codificazione vigente, riferito principalmente al Codice della Chiesa latina, senza dimenticare, nel caso, il Codice delle Chiese orientali.

Il lavoro sarà composto da due parti fondamentali. Nella prima mi riferirò al principio fondamentale, che influirà necessariamente su tutta la legislazione, e a tre derivazioni di tale principio. Nella seconda parte mi occuperò di alcuni aspetti concreti, che riflettono il

cattolici: «*secta haeretica aut schismatica*» c. 1060, parlando dell'impedimento impediante di mista religione, paragonate a quelle dell'attuale c. 1124: «... altera (pars baptizata) Ecclesiae vel communitati ecclesiali plenam communionem cum Ecclesia catholica non habenti adscripta».

⁽⁶⁾ Non è nostro proposito fare una trattazione erudita sulle due codificazioni della Chiesa latina, e tantomeno operare una comparazione tra i due Codici il CIC e il CCEO.

⁽⁷⁾ Diversi scritti recenti si sono occupati della materia con precisione e senso critico; tre di essi sono stati raccolti nel primo volume dell'Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente, a cura di R. Coppola, Bari 1994, Atti del Congresso internazionale. Vorrei riferirmi in particolar modo a quello di H. MÜLLER, *Oikonomia und aequitas canonica*, 293-315, e a quelli di E. CORECCO, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, 275-292, e di P. BELLINI, *Suprema lex ecclesiae: salus animarum (critical report)*, 317-347.

⁽⁸⁾ Tengo presente che i temi sono oggetto di altri interventi del presente Convegno di studio.

rilievo e l'influsso dell'idea della *salus animarum* (tanto nel senso generale della salvezza di tutti i fedeli, quanto in favore del singolo), attraverso la quale si mitiga o si rifà la norma generale, per adeguarla alle esigenze di trattamento peculiare, dinanzi alla divisione tra cristiani, che diventa obbiettivo necessario da superare.

Il Codice certamente, come ho detto, non apportò quasi nessuna novità alla legislazione che sorse dopo il Concilio, come applicazione dello stesso, a noi interessa adesso non tanto l'origine e il processo storico delle norme, quanto ciò che ne resterà nello stesso Codice, che ha preteso di essere un'applicazione più consistente del Concilio⁽⁹⁾. D'altra parte esso non ha per finalità la regolazione sistematica dell'ecumenismo, né è un trattato di pastorale ecumenica, è piuttosto la regolazione della disciplina dei cattolici; sebbene non rifiuti, quando si verifica il caso, di regolarne le relazioni con gli altri cristiani, nonché con i non cristiani (c. 1086, impedimento di «*disparitas cultus*»): lo fa addirittura occasionalmente, non c'è alcun titolo o capitolo dedicato all'ecumenismo⁽¹⁰⁾.

I. IL PRINCIPIO BASILARE: *COMMUNIO* E *COMMUNIO PLENA*.

La riflessione del Concilio sulla Chiesa subì una svolta con l'idea di comunione, in relazione con i cristiani non cattolici o separati e con le comunità ecclesiali separate. Il punto decisivo fu la distinzione tra la comunione piena e quella non piena.

«La Chiesa cattolica considera se stessa come la Chiesa nella quale sussiste l'unica Chiesa di Cristo, professata nel simbolo, che il Salvatore ha dato da pascere a Pietro affidandone a lui e agli apostoli la diffusione e la guida, e da lui eretta per sempre come colonna

⁽⁹⁾ JOHANNES PAULUS II, *Constitutio Apostolica «Sacrae disciplinae leges»*, AAS 75 (1983).

⁽¹⁰⁾ Il CCEO ha introdotto due titoli, il 17 «*De baptizatis acatholicis ad plenam communionem cum Ecclesia Catholica convenientibus*», costituito da sei canoni che determinano la competenza e il procedimento per la ricezione di un non cattolico, specialmente di un Vescovo o chierico di una chiesa orientale, e il titolo 18 «*De ecumenismo seu de christianorum unitate fovenda*», che in sette canoni raccoglie alcuni principi, sebbene la regolamentazione concreta dei problemi viene realizzata dal CCEO anche in modo occasionale. I titoli hanno peraltro una grande importanza, poiché indicano la serietà della preoccupazione per l'azione ecumenica, che va acquistando una rilevanza più adeguata.

e fondamento della verità». (LG 8, 2); affermazioni che verranno riflesse nel c. 204 §§ 1 e 2.

La novità risiede nel fatto che contemporaneamente venga riconosciuto «extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur» (LG 8, 2), che sono doni propri della Chiesa di Cristo⁽¹¹⁾. Tali elementi di santificazione e di verità, riscontrabili nelle comunità cristiane non cattoliche, sono avvalorati positivamente, in modo che i cristiani non cattolici che vivono in esse, sebbene non abbiano a disposizione tutti gli elementi di santificazione e di verità, tuttavia godano di alcuni elementi propri della Chiesa di Cristo. Siffatti elementi di santificazione e di verità costituiscono la base oggettiva della pur imperfetta comunione esistente tra loro e la Chiesa Cattolica⁽¹²⁾.

La Chiesa è congiunta per molteplici ragioni a queste comunità, anzi con una «certa congiunzione nello Spirito Santo, che anche in esse opera con la sua virtù santificatrice mediante doni e grazie. (Alcune di esse, poi sono state fortificate fino alla effusione del sangue)»⁽¹³⁾.

D'altra parte questi elementi di santificazione e di verità sono presenti nelle comunità cristiane in grado differenziato l'una dall'altra, sono in ogni caso doni propri della Chiesa di Cristo, e spingono verso l'unità cattolica⁽¹⁴⁾.

Tale dottrina è stata raccolta nelle sue linee fondamentali con chiarezza e risoluzione nei canoni iniziali del Lib. II del CIC, c. 204-205, e suppone un cambiamento radicale della comprensione del rapporto della Chiesa Cattolica riguardo alla Chiesa di Cristo. La comprensione dominante dell'ecclesiologia prima del Concilio Vaticano II identificava esclusivamente la Chiesa cattolica con la Chiesa di Cristo non lasciando alcuno spazio per un apprezzamento

(11) *Ut unum sint*, 10, 2, d'ora in poi UUS.

(12) *Ibidem* 11, 2.

(13) LG 15: «Cum illis qui, baptizzati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub successore Petri non servant, ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam...immo vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio, quippe qui donis et gratis etiam in illis sua virtute sanctificante operatur, (et quosdam illorum ad sanguinem effusionem, roboravit)».

(14) LG 8, 3; UUS, 11, 2, che proseguirà nel punto tre. Nella misura in cui questi elementi si trovano nelle altre comunità cristiane, l'unica Chiesa di Cristo ha in esse una presenza operativa. Perciò il Concilio Vaticano II parla di una certa comunione, sebbene imperfetta.

positivo del rapporto dei cristiani non cattolici con la Chiesa di Cristo⁽¹⁵⁾.

La visione è cambiata riconoscendosi un posto peculiare alla comunione ecclesiale delle Chiese e comunità separate, perché «quantunque abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto prive di significato e valore. Lo spirito di Cristo, infatti, non rifiuta di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, la cui efficacia deriva dalla stessa pienezza di grazia e di verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica»⁽¹⁶⁾.

II. TRE CONSEGUENZE IMMEDIATE DEL PRINCIPIO.

1. *L'Ecumenismo*⁽¹⁷⁾: *responsabilità, promozione e direzione.*

1) La proibizione di pratiche ecumeniche, celebrazioni culturali con i non cattolici, è rimasta vigente fino al Concilio Vaticano II⁽¹⁸⁾. Il CIC 17, c. 1325 § 3, mostrava una posizione sospettosa verso i contatti con gli acattolici: «Caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicas praesertim, cum acatholicis habeant, sine venia Sanctae Sedis aut, si casus urgeat, loci Ordinarii».

La proibizione entrò vivamente in crisi a partire dal pontificato di Giovanni XXIII⁽¹⁹⁾, il quale già nel 1960 creò il Segretariato per la Promozione dell'Unità dei Cristiani⁽²⁰⁾ e da Paolo VI⁽²¹⁾.

⁽¹⁵⁾ Aymans qualifica tale posizione come «eng begrenzte konfessionelle Sicht».

⁽¹⁶⁾ UUS, 10, 3; UR 3, 4: «Proinde ipsae ecclesiae et communitates sciunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis a significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis, quae Ecclesiae Catholicae concredita est».

⁽¹⁷⁾ G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid 1965; A. JOOS, *Il movimento ecumenico e il nuovo codice di Diritto Canonico*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto Canonico. Novità, motivazione e significato*, Roma 1983, 307-334.

⁽¹⁸⁾ Riflessa nel CIC 17 c. 1325 § 3.

⁽¹⁹⁾ Cf. l'Encicliche «Mater et Magistra» e «Pacem in Terris». Già Pio XII nell'enciclica «Ecclesia Catholica» il 2.12.1949, ha dato alcune norme per i cattolici su come coordinare il dialogo con i non cattolici, AAS 42 (1950) 142-147.

⁽²⁰⁾ MP «Superno Dei nutu» 5.6.1960, AAS 52 (1960) 43-437. Nel 1895 Leone XIII creò una commissione per la riconciliazione con i separati dalla Chiesa.

⁽²¹⁾ PAOLO VI, Enciclica «Ecclesiam Suam».

Fu il Decreto sull'ecumenismo a fissare la nuova posizione della Chiesa rispetto al dialogo ecumenico⁽²²⁾. Da allora il cammino percorso è stato enorme⁽²³⁾. Tale realtà sarà raccolta parzialmente nel c. 755⁽²⁴⁾. La finalità del canone è stabilire la competenza per la promozione e la direzione delle azioni ecumeniche⁽²⁵⁾. Il volume e la problematica sviluppati è così grande che l'ecumenismo costituisce oggi una disciplina teologica autonoma.

2) Il canone 755 § 1 non definisce ciò che è il movimento ecumenico⁽²⁶⁾ ma indica la sua finalità: il ristabilire l'unità fra tutti i cri-

(22) UR, 4, 5, 9, 11; vedere anche OE 24-30; AA 13-14, AG 15,36.

(23) Tanto nei riguardi di documenti dottrinali comuni, per chiarire le diverse posizioni, o disciplinari che orientano l'attività pratica (il Secretariato per la Unione dei Cristiani promulgherà le due parti del primo Direttorio sull'ecumenismo: I, «Ad totam Ecclesiam», il 14.5.1967 AAS 59 (1967) 574-592, II il 16.4.1970 AAS 62 (1970) 705-724); come nei contatti che si sono succeduti, da quelli avuti al vertice (Assisi), a quelli delle comunità minori; così come nella collaborazione in campagne di difesa dei principi morali comuni (aborto, eutanasia, problemi sociali...).

(24) C. 755 § 1: «Totius Collegii Episcoporum et Sedis Apostolicae imprimis est fovere et dirigere motum oecumenicum apud catholicos, cuius finis est unitatis redintegratio inter universos christianos, ad quam promovendam Ecclesia ex voluntate Christi tenetur». § 2: «Episcoporum item est, et, ad normam iuris, Episcoporum conferentiarum, eandem unitatem promovere atque pro variis adiunctorum necessitatibus vel opportunitatibus, normas practicas impertire, attentis praescriptis a suprema Ecclesiae auctoritate latis.» Il Codice delle Chiese Orientali ha sviluppato il tema in un titolo proprio (XVIII) nel quale specifica e insiste sulla responsabilità delle Chiese locali, e di tutti i loro membri, cc. 902-904, sulla creazione dei consigli, la promozione di uno spirito aperto e una forte coscienza che si riferisce alla formazione ecumenica, nella predicazione, un'attuazione concreta nella scuola, negli ospedali, o nella cooperazione in opere di carità, giustizia sociale, difesa dei diritti fondamentali. Facendo avvertimenti allo stesso tempo nei riguardi dell'osservanza delle norme canoniche sulla «participatio in sacris», e di una certa prudenza evitando i pericoli d'indifferentismo o di zelo non moderato. Tutto ciò è ampiamente raccolto nell'ultimo Direttorio per l'Ecumenismo cf. *infra* nota 31.

(25) Oltre al presente canone esistono nel Codice altri canoni che regolano puntualmente questioni sulla partecipazione in certi atti di culto dei non cattolici, che hanno intima relazione con lo Spirito ecumenico moderno, a modo di esempio basti qui citare il c. 844 che si riferisce ai sacramenti dell'Eucaristia, Penitenza e Unzione degli Infermi, e i canoni sui matrimoni misti c. 1124-1129.

(26) *Communicationes* 15 (1983) 91. Non lo fa neppure il CCEO, che senza dubbio è molto più esplicito in quanto all'azione ecumenica della Chiesa alla quale dedica il Titolo XVIII, cc. 902-908. Si veda anche sulla formazione ecumenica cc. 350 § 4, 352 § 2.

stiani, e manifesta la coscienza della Chiesa per la quale ricercare tale unità è un dovere e un compito ad essa proprio⁽²⁷⁾.

La prima affermazione del canone è il riconoscimento del fatto che tutta la Chiesa, per volontà di Dio (Gv 17, 22) è tenuta ed obbligata a promuovere la reintegrazione dell'unità di tutti i cristiani.

Questo principio oggi evidente è stato oscurato dal sospetto di secoli. La sollecitudine di ristabilire l'unione, aveva detto UR, riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli, sia i pastori, e tocca ognuno secondo la propria capacità, tanto nella vita cristiana d'ogni giorno, quanto negli studi teologici e storici. Questa sollecitudine già in qualche modo manifesta il legame fraterno che esiste fra tutti i cristiani e conduce alla piena e perfetta unità conforme al disegno della bontà di Dio⁽²⁸⁾.

3) Afferma poi il canone che è compito e allo stesso tempo dovere del Collegio dei Vescovi e della Santa Sede⁽²⁹⁾ in maniera particolare, la promozione e direzione («fovere et dirigere») del movimento ecumenico dei cattolici. Nessuno ignora la delicatezza del problema: non solo nei riguardi del dialogo con le confessioni per fissare i punti di coincidenza e le diversità nella fede, nell'interpretazione della rivelazione, dove è in gioco la purezza della fede, la cui tutela corrisponde al Magistero in maniera speciale. Ma anche nei confronti della pratica dell'ecumenismo: nella sua parte più delicata, quando si tratta di pratiche culturali comuni, perché il culto è il riflesso della fede⁽³⁰⁾; come quando si tratta di azioni di difesa di valori nella società o di campagne comuni d'assistenza, carità o aiuto umanitario.

Non si può considerare perciò la preoccupazione ecumenica a partire da interessi e preoccupazioni solo di specialisti interessati, appartiene alla responsabilità della Chiesa, di tutti, *christifideles* e auto-

(27) Si veda al riguardo il Catechismo della Chiesa Cattolica.

(28) UR 5: «Ad totam Ecclesiam sollicitudo unionis instaurandae spectat, tam ad fideles quam ad pastores, et unumquemque secundum propriam virtutem afficit, sive in vita christiana quotidiana sive in theologis et historicis investigationibus. Haec cura fraternam coniunctionem inter omnes christianos existentem iam quodammodo manifestat, atque ad plenam perfectamque unitatem secundum Dei benevolentiam conducit».

(29) L'azione della Santa Sede: R. AUBERT, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias*, Barcelona 1959.

(30) Con ciò non si vuole sostituire o eliminare quanto fanno le Chiese Particolari o i loro membri o i gruppi o comunità ecumeniche, al contrario si tratta di aiutarle, orientarle, osservando le conclusioni delle riunioni, coordinando e nel caso correggendo.

rità, singolarmente dell'autorità suprema della Chiesa⁽³¹⁾. Un programma d'attuazione ecumenica è stato affrontato dal *Direttorio per l'Ecumenismo* dai principi fino all'attività spirituale fra i battezzati e la collaborazione ecumenica⁽³²⁾.

Oltre a questa attività immediata della Santa Sede, si trasferisce anche la preoccupazione ai rappresentanti della Santa Sede come parte della sua funzione ufficiale, c. 364, 6⁽³³⁾, i Legati infatti dovranno cooperare con i Vescovi per favorire opportuni scambi fra la Chiesa Cattolica e la altre Chiese o comunità ecclesiali (e anche con le religioni non cristiane).

4) Il paragrafo secondo del canone concretizza la funzione dei Vescovi individualmente e uniti nella Conferenza Episcopale. In primo luogo si ribadisce la loro responsabilità e il dovere di promuovere l'unità dei cristiani; ma possono anche stabilire norme pratiche secondo le necessità e la convenienza del momento. I Vescovi nelle loro diocesi agiscono con piena competenza; le Conferenze Episcopali secondo le norme, e secondo le modalità e la competenza loro attribuita dal diritto⁽³⁴⁾.

Non soltanto in questo canone programmatico, ma anche quando descrive i soggetti dell'attività pastorale del ufficio episcopale, il Codice stabilisce che appartiene alla funzione pastorale del Vescovo l'attenzione di chi non è in piena comunione con la Chiesa, così come il favorire l'ecumenismo, c. 383 § 3: «Erga fratres, qui in plena communione cum Ecclesia catholica non sint, cum humanitate et caritate se gerat, oecumenismum quoque fovens prout ab Ecclesia intelligatur»

⁽³¹⁾ Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum fovendam, *Directoire pour l'Oecumenisme*, 23.3.1993, AAS 85 (1993) 1093-1119.

⁽³²⁾ Il *Direttorio* è strutturato in cinque parti: 1. La formazione per l'Ecumenismo; 2. L'organizzazione della Chiesa Cattolica; 3. La formazione per l'Ecumenismo; 4. La comunione di vita e l'attività spirituale fra i battezzati; 5. La collaborazione ecumenica, il dialogo e la testimonianza reciproca.

⁽³³⁾ C. 364, 6: «...operam conferre cum episcopis, ut opportuna foveantur commercia inter Ecclesiam catholicam et alias Ecclesias vel communitates ecclesiales, immo et religiones non christianas».

⁽³⁴⁾ Sia i Vescovi che le Conferenze dei Vescovi dovranno sempre attenersi alle prescrizioni della autorità suprema della Chiesa. Concretizzazioni sullo stabilimento di Delegati, Commissioni Diocesane, Segretariati od altre possibili strutture, o pure su diverse iniziative o attività ecumeniche vengono considerate nel *Dir Ec*, nn. 41-49.

L'apertura ecumenica si manifesta inoltre in quanto il Vescovo, per favorire l'ecumenismo può invitare, come osservatori al Sinodo Diocesano, ministri e membri delle Chiese o comunità ecclesiali, che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, c. 463 § 3.

Le disposizioni canoniche che determinano la responsabilità sull'azione ecumenica e la competenza sulla regolazione e sostegno di questa, può sembrare che apparentemente non riguardino, la questione della *salus animarum*, nonostante tutta questa preoccupazione derivi e si fondi su un'esigenza del messaggio di salvezza che corrisponde anche a tutta la comunità e alla genuinità della funzione evangelizzatrice, che esige una trasformazione interna d'attitudine. «E il rinnovamento delle forme d'espressione si rende necessario per trasmettere all'uomo di oggi il messaggio evangelico nel suo immutabile significato. Questo rinnovamento ha quindi una importanza ecumenica singolare. E non soltanto rinnovamento nel modo di esprimere la fede, ma della stessa vita di fede»⁽³⁵⁾. In questa linea il Concilio chiama sia alla conversione personale sia a quella comunitaria, e questo perché per il Concilio l'aspirazione di ogni comunità cristiana all'unità va di pari passo con la sua fedeltà al Vangelo⁽³⁶⁾.

Come un'esigenza globale dello spirito cristiano, l'ecumenismo intende far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani (che oscura il messaggio di salvezza e non le permette di avverarsi dal tutto) verso la piena comunione nella verità e nella carità⁽³⁷⁾.

«La Chiesa Cattolica accoglie con speranza l'impegno ecumenico come un imperativo della coscienza cristiana illuminata dalla fede e guidata dalla carità»⁽³⁸⁾.

2. *La sottomissione alle norme della Chiesa* (cc. 11, 1059, 1117, 1127).

1) Il c. 11 stabilisce che sono tenuti alle legge (puramente) ecclesiastica⁽³⁹⁾ i battezzati nella Chiesa cattolica o ricevuti in essa (supposto un battesimo valido in un'altra comunità cristiana). Non

⁽³⁵⁾ UUS, 19 (in fine).

⁽³⁶⁾ *Ibidem* 15, 2.

⁽³⁷⁾ *Ibidem* 14 (in fine).

⁽³⁸⁾ *Ibidem* 8, 2.

⁽³⁹⁾ Non vengono comprese qui le norme di diritto divino, naturale o positivo, il cui ambito di obbligatorietà è generale.

sono quindi tutti i battezzati, come sosteneva il CIC 17⁽⁴⁰⁾, nel quale non si dava la possibilità di valutare, dal punto di vista del Concilio Vat. II, le comunità non cattoliche.

Il Codice è stato coerente con la nuova concezione della Chiesa e con le responsabilità e le possibilità in ordine alla salvezza, riconosciute alle Chiese e comunità non cattoliche. Questo significa che i battezzati non cattolici non sono soggetti alle norme del Codice di Diritto Canonico; in ordine alla loro vita cristiana sono sottomessi alle norme della loro Chiesa o comunità ecclesiale.

Tre punti ci interessano a questo riguardo:

a) In primo luogo che coloro i quali credono in Cristo e hanno regolarmente ricevuto il battesimo, sono uniti indelebilmente a Cristo e «sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica»⁽⁴¹⁾.

b) In secondo luogo che, non possono essere incolpati della rottura della comunione coloro i quali nascono e sono stati battezzati nelle comunità separate. «Quelli poi che ora nascono e sono istruiti nella fede di Cristo in tali comunità non possono essere accusati del peccato di separazione, e la Chiesa cattolica li abbraccia con fraterno rispetto e amore»⁽⁴²⁾.

c) Inoltre però se è vero che abbiano delle mancanze, non sono prive di significato e di valore nel mistero della salvezza, poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che fu affidata alla Chiesa Cattolica⁽⁴³⁾.

⁽⁴⁰⁾ Nel CIC 17 prevaleva il concetto di Chiesa cattolica come comprensivo di tutta la Chiesa, identificandola con la totalità dei cristiani. La Chiesa è quella che esiste prima di ogni divisione e persiste dopo di esse: coloro che si allontanano dalla Chiesa individualmente o in gruppo, sono considerati come soggetti, in virtù della loro radicale appartenenza, sebbene con i limiti giuridici che stabilisce la legge per i «dissidenti», senza nessuna considerazione dei gruppi o delle comunità. L'unità della Chiesa si fonda sul dono del Battesimo, ed è per questo inviolabile, ed in effetti nessuna infedeltà del battezzato può distruggere questa unità, posto che il carattere sacramentale prodotto dal Battesimo è indistruttibile, cf. Aymans l.c. 482.

⁽⁴¹⁾ UR 3, 1: «Hii enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia Catholica communione, etsi non perfecta constituuntur».

⁽⁴²⁾ *Ibidem*. «Qui autem nunc in talibus communitatibus nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia Catholica».

⁽⁴³⁾ *Ibidem* 3, 4: «Proinde ipsae ecclesiae et communitates seiunctae, etsi defec-

Le norme canoniche meramente ecclesiastiche non sono mediazioni necessarie per i membri nati e battezzati in tali comunità (la *salus animarum* non esige per loro il complimento delle norme canoniche), neanche queste dovranno essere un impedimento per la loro salvezza.

2) Questo non toglie che tutti, cattolici e non cattolici, siano obbligati, seguendo il mandato di Cristo, con seria sollecitudine di cercare la piena unità di tutti i cristiani, affinché tutti vivano la piena comunione, dovere morale e giuridico dei cattolici⁽⁴⁴⁾. A questo dovere risponde giustamente il movimento ecumenico, «quasi tutti però, anche se in modo diverso, aspirano alla Chiesa di Dio una e visibile, che sia veramente universale e mandata a tutto il mondo, perché il mondo si converta al Vangelo e così si salvi per la gloria di Dio»⁽⁴⁵⁾.

3) Nell'ambito matrimoniale la disposizione del c. 11 ha il suo correlativo nel c. 1059: in favore dello spirito ecumenico, o in attenzione alla nuova visione della appartenenza alla Chiesa; non urge per tutti i battezzati, il diritto matrimoniale (a differenza del CIC 17), ma solo per i cattolici; e, anche se il termine cattolico in questo canone pone dei problemi⁽⁴⁶⁾, sembra che sia da intendere in coerenza con il c. 11⁽⁴⁷⁾.

tus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis a significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis, quae Ecclesiae Catholicae concredita est». Cf. *ibidem*, 3, 3, *supra* nota 2.

⁽⁴⁴⁾ C. 209 § 1 «Cristifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia».

⁽⁴⁵⁾ UUS, 7 (in fine).

⁽⁴⁶⁾ Si tratta di coloro che furono una volta cattolici, anche se dopo si sono allontanati dalla Chiesa cattolica. Quando una persona che ha appartenuto alla Chiesa cattolica decide di appartenere ad un'altra confessione o religione (o di abbandonare la fede), la Chiesa continua a riconoscerlo soggetto alle leggi ecclesiastiche, perché si presume che chi prende una decisione di questa indole conosce il rilievo della sua decisione e sa che non smetterà di essere un battezzato e membro della Chiesa. Solo sarà svincolato da quelle norme di diritto ecclesiastico dalle quali espressamente lo stesso diritto lo liberi. (Non si può presumere qui la buona fede di coloro che sono nati in una chiesa o confessione non cattolica).

⁽⁴⁷⁾ Diversamente nel CCEO, c. 780 § 2, il matrimonio tra cattolico orientale e orientale non cattolico, si regge per il diritto proprio della Chiesa o Comunità ecclesiale orientale a cui appartiene la parte non cattolica, se la comunità ha un diritto matrimoniale proprio; se invece non lo ha, si reggerà per il diritto al quale è soggetta la parte non

4) D'altra parte però i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa ricevuti, se posteriormente lasciano la Chiesa cattolica, rimangono soggetti alle leggi ecclesiastiche, tranne nel caso che ne siano espressamente liberati. Così succede per il matrimonio misto e riguardo alla forma del matrimonio, nel caso di abbandono della Chiesa cattolica per atto formale. Una fattispecie indubbia dell'abbandono formale sarebbe l'adesione ad una Chiesa o comunità separata. Malgrado non sia favorevole alla clausola dell'abbandono formale⁽⁴⁸⁾, ciò nonostante, mi sembrerebbe giusto dispensare dalle norme vigenti sul matrimonio misto e sulla forma canonica il cattolico che aderisce formalmente ad una comunità non cattolica e che in ordine alla salvezza si conformi alle norme della comunità a cui ha aderito.

L'affermazione del c. 1059 sul valore del diritto divino, non necessaria perché esso, indipendentemente dal suo riconoscimento, si applica ad ogni matrimonio, ci dà l'occasione di chiarire un ultimo problema nel nostro contesto.

5) Ciò che è stato sinora detto vale rispetto al diritto meramente ecclesiastico, ma nel diritto canonico ci troviamo di fronte ad affermazioni o verità fondamentali, che appartengono al deposito della fede, secondo il pensiero della Chiesa cattolica. Di conseguenza la rilevanza giuridica di tale norme non dipende della forza vincolante della legge ecclesiastica (norme di diritto divino positivo). Giustamente tali questioni sono, nell'ambito ecumenico, quelle che con maggior rilievo mostrano che non esiste una comunione piena fra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane. Qui entra in gioco il problema sopra accennato, della necessità di un dialogo profondo e serio, condotto da parte della Chiesa cattolica fondamentalmente dell'autorità ecclesiastica e con competenza, da tecnici nel campo degli studi teologici e storici, per raggiungere una comprensione comune dei contenuti della fede e accettare le sue conseguenze⁽⁴⁹⁾.

cattolica. Inoltre il CCEO, c. 781, ha fissato anche il diritto ad applicare nel giudicare la validità di tale matrimonio, c. 781. Sulla questione, J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993, 55 ss.

⁽⁴⁸⁾ Tutto sommato la clausola è una fonte di insicurezza, e in realtà non tiene conto della situazione che pretende risolvere. Cfr. sulla materia, AYMANS W., *Das problem des Defektionsclausel im kanonischen Eherecht, in dem Staat, was des Staates - der Kirche, was der Kirche ist, Festschr. für J. Listel*, Berlin (Dunker & Humblot) 1999, 797-811.

⁽⁴⁹⁾ UR 4; sul punto Aymans, l. c. 483.

3. *Distinzione tra Chiese e comunità separate.*

Un'ultima conseguenza immediata della valutazione fatta dal Concilio delle confessioni non cattoliche è la distinzione fra Chiese e comunità separate (ecclesiali). Già lo stesso Decreto UR nel secondo capitolo⁽⁵⁰⁾ dedica diverse sezioni alle Chiese orientali, nn. 14-18, e alle Chiese di occidente, nn. 19-23. Questa distinzione che apparirà parecchie volte nei canoni⁽⁵¹⁾ (quantunque nel CIC con alcuna imprecisione)⁽⁵²⁾ e che avrà importanza capitale nella regolazione della «*communicatio in sacris*,» ha il suo fondamento, nella constatazione, ripetuta dal Concilio⁽⁵³⁾, e dai documenti posteriori⁽⁵⁴⁾, che è vario il grado come si presentano gli *elementi di santificazione* e di verità presenti nelle diverse comunità⁽⁵⁵⁾.

III. DISPOSIZIONI PARTICOLARI.

1. *La «communicatio in sacris» (cc. 844, 908).*

Il risultato più importante della relazione e della legislazione ecumenica è quella che si riferisce al regolamento della partecipazione «*in sacris*». La proibizione di pratiche ecumeniche, celebra-

⁽⁵⁰⁾ UR 13, 3: «Tuttavia queste diverse divisioni differiscono molto tra di loro non solo a motivo dell'origine, del luogo e del tempo, ma soprattutto per la natura e gravità delle questioni che riguardano la fede e la struttura ecclesiastica. Perciò questo santo Sinodo, né misconosce le diverse condizioni dei gruppi cristiani, né trascura i legami ancora esistenti tra loro nonostante la divisione, per attuare una prudente azione ecumenica decide di proporre le seguenti considerazioni».

⁽⁵¹⁾ C. 364, 6: tra le funzioni del Legato, cooperare con i Vescovi per favorire opportuni scambi tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese o comunità ecclesiale, anzi anche con le religioni non cristiane; c. 463 § 3: osservatori invitati al Sinodo diocesano; c. 908 concelebrazione; c. 933 usare un tempio di qualche Chiesa o comunità ecclesiale non aventi piena comunione con la Chiesa cattolica; c. 1124: matrimonio misto; c. 1183 § 3: permesso per le esequie.

⁽⁵²⁾ Nel CIC «*communitas ecclesialis*» significa qualche volta qualsiasi comunità separata, cfr. c. 869 § 2, e particolarmente c. 874 § 2, dove è patente la differenza col CCEO c. 685, e il Dir Ecu, n. 98 b).

⁽⁵³⁾ UR 3, *supra* nota 2.

⁽⁵⁴⁾ Cf. el Dir Ecu, n. 98 b): «In forza della stretta comunione esistente tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali ortodosse...».

⁽⁵⁵⁾ Cf. UUS, nn. 12 (inizio), 13.

zioni culturali con non cattolici del CIC 17 c. 1258 § 3⁽⁵⁶⁾, è rimasta vigente fino al Concilio Vaticano II.

La partecipazione *in sacris* ha nel Codice vigente due versanti: quella dei cattolici al culto degli acattolici, e la nuova e la più notevole dimensione, la partecipazione degli acattolici al culto dei cattolici e specialmente ai sacramenti.

Il fondamento teologico di questa trasformazione sta nella convinzione, accennata all'inizio della mia esposizione, che tra i fratelli da noi separati si danno non poche azioni sacre della religione cristiana che possono produrre la vita e la grazia e sono atti ad aprire l'ingresso nella comunione della salvezza (UR 3, 3). Perciò sarà giustamente nelle situazioni che riguarderanno la partecipazione agli atti di culto e in particolare ai sacramenti dove la «salus animarum» acquirerà i suoi profili ecumenici e senza dubbio lascerà maggiore impronta nella legislazione canonica.

Tuttavia non può considerarsi la *communicatio* come un mezzo da usarsi indiscriminatamente né come una pratica in sé, né come un mezzo per il ristabilimento dell'unità⁽⁵⁷⁾. Due sono i principi che devono tenersi in conto e che si oppongono ed equilibrano: *a*) la manifestazione dell'unità della Chiesa, per lo più vieta la comunicazione, e *b*) Invece la necessità di partecipare alla grazia, talvolta la raccomanda⁽⁵⁸⁾.

2. Le disposizioni del c. 844 (CCEO 671).

1) Il canone fa riferimento ai due versanti: la partecipazione dei non cattolici ai sacramenti della Chiesa cattolica e la recezione dei sacramenti dei cattolici da parte di un ministro non cattolico.

Propone il canone in primo luogo un principio generale; per stabilire in seguito le eccezioni riguardo ai tre sacramenti significativi in ordine alla *salus animarum*: Eucaristia, Penitenza, Unzione degli infermi⁽⁵⁹⁾.

⁽⁵⁶⁾ Vide *supra* nota 3.

⁽⁵⁷⁾ UR 8, 3. «Attamen communicationem in sacris considerare non licet velut medium indiscretim adhibendum ad christianorum unitatem restaurandam.»

⁽⁵⁸⁾ *Ibidem* 8, 4: «Quae communicatio a duobus principiis praecipue pendet: ab unitate Ecclesiae significanda et a participatione in mediis gratiae. Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat.»

⁽⁵⁹⁾ Il canone non ha il compito di regolare la disciplina sacramentale intercon-

2) *Il principio generale.*

Si riafferma la necessità della piena comunione tra il fedele e il ministro per una lecita amministrazione e ricezione dei sacramenti nelle situazioni ordinarie. Esiste una relazione coerente tra piena comunione ecclesiale e piena partecipazione sacramentale. Opera qui il contrasto dell'unità della Chiesa, significata nella celebrazione dei sacramenti, e la diversità reale, la comunione interrotta negli agenti della azione santificatrice.

3) *Le eccezioni.*

Questo principio generale tuttavia viene sospeso in relazione a diverse ipotesi, nelle quali si accerta il riconoscimento dell'appartenenza, sebbene imperfetta, dei battezzati alla Chiesa di Cristo e della necessità della grazia che la Chiesa, *in quantum fieri potest*, non può negare. La diversa intensità della *communio* delle singole Chiese con la Chiesa cattolica sarà il punto determinante della diversità della regolazione nelle diverse ipotesi della *communicatio in sacris*.

a) *Per i cattolici (§ 2).*

Presupposto essenziale perché si permetta al cattolico di ricevere da ministri non cattolici siffatti sacramenti è che nelle loro⁽⁶⁰⁾ Chiese si riconosca ed esista validamente il sacramento che si pretende ricevere⁽⁶¹⁾.

Le condizioni sono, che non si possa ricorrere al ministro cattolico, si tratti di una necessità o vera utilità spirituale e non si produca il pericolo di errore o di indifferentismo.

La base teologica della norma è che il concetto di sacramento e la valida celebrazione nella comunità non cattolica sia coincidente

fessionale globalmente; regola i tre suddetti sacramenti e la regolazione per gli altri sacramenti è lasciata ai rispettivi capitoli: cc. 861 § 2, 908, 1086, 1124-1129, 1127 § 3. La nuova normativa ha il suo inizio nel Vaticano II, fu sviluppata nei documenti successivi ed è sintetizzata nel CIC e nell CCEO, c. 671.

⁽⁶⁰⁾ Si presume, nel caso della confessione, che il ministro agisca legittimamente, cioè con le facoltà dovute (cf. CCEO, c. 722).

⁽⁶¹⁾ Riguardo alle Chiese Orientali diceva il Decreto UR 15: «Cum autem ille ecclesiae, quamvis seiunctae, vera sacramenta habeant, praecipue vero, vi successionis apostolicae, sacerdotium et eucharistiam. quibus arctissima necessitudine adhuc nobiscum coniunguntur, quaedam communicatio in sacris, datis opportunis circumstantiis et approbante auctoritate ecclesiastica, non solum possibilis est sed etiam suadetur».

con la dottrina della Chiesa cattolica; il resto è una conseguenza equitativa (dell'operatività) del principio della *salus animarum*.

b) *Per i battezzati non cattolici.*

Il §§ 3 e 4, autorizzano i ministri cattolici ad amministrare i tre sacramenti ai battezzati non cattolici, benché le condizioni sono diverse in base al grado di comunione.

aa) *Per i membri delle Chiese Orientali non cattoliche o simili (§ 3) (62).*

Per quanto nella propria professione di fede delle Chiese Orientali separate venga ipotizzata una comunione di fede con la Chiesa cattolica, e non creandosi nessun problema radicale riguardo all'unità (né si leda l'unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare), urgendo invece la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime (63), i requisiti per la ricezione di detti sacramenti sono, oltre alla debita disposizione necessaria in ogni caso, che il fedele lo chieda spontaneamente. Le esigenze sono dunque minime, come corrisponde alla situazione.

Non si parla del pericolo di indifferentismo, neppure di necessità o utilità spirituale, perché sono i separati coloro che si accostano alla Chiesa cattolica.

bb) *Per gli altri battezzati non cattolici (§ 4).*

Qui le esigenze perché un ministro cattolico possa amministrare lecitamente in questi casi uno dei sacramenti sono maggiori.

— *Presupposto necessario* è che l'interessato professi personalmente la fede cattolica rispetto al sacramento, che pretende ricevere. Senza questa professione di fede personale non è possibile la sufficiente intenzione. Non accettando il sacramento la comunità ecclesiale a cui appartiene, la professione della fede della propria comunità non può essere sufficiente. Si tratta dunque di una esigenza oggettiva, necessaria per garantire la validità dell'intenzione e in conseguenza la validità del sacramento.

— *I casi nei quali si permette l'amministrazione* sono due:

— il pericolo di morte

(62) Nel canone vengono prese in considerazione altre Chiese che in relazione ai tre sacramenti professino la fede della Chiesa Cattolica, a giudizio della Santa Sede.

(63) OE 26. Il n. 28 in modo generale permette la partecipazione a funzioni, cose e luoghi sacri per una giusta ragione, posti gli stessi principi.

— una grave necessità a giudizio del Vescovo diocesano o della Conferenza Episcopale ⁽⁶⁴⁾.

— Sono tuttavia necessari *altri requisiti*:

— Che non abbia la possibilità di rivolgersi al ministro della sua comunità

— Che chieda il sacramento spontaneamente

— Che sia ben disposto

La situazione di pericolo di morte e la libera richiesta ⁽⁶⁵⁾, sono delle condizioni che giustificano un'attuazione della Chiesa, richiesta dalla *salus animarum*.

Le altre condizioni, non si comprendono bene: cosa significa infatti la esigenza di « rivolgersi al proprio ministro ». È vero che deve evitarsi ogni illegittimo proselitismo, ma se si tratta di una comunità in cui il sacramento non è riconosciuto, non *ha senso esigere* « che non abbia la possibilità dei rivolgersi al ministro della comunità ».

In altre circostanze al di fuori del pericolo di morte, non si può pensare facilmente ad una disposizione adeguata, se una persona resta in una comunità, la cui fede contraddice in un punto così importante com'è l'Eucaristia o la confessione. È una situazione psicologica non facilmente comprensibile e difficile da valutare come una buona disposizione interna (« bene dispositus »).

3. *I matrimoni misti*, cc. 1124-1125 (CCEO cc. 813-814) ⁽⁶⁶⁾.

Due sono i problemi che richiamano il nostro interesse: la licenza di contrarre matrimonio e la forma canonica.

1) *La licenza di contrarre matrimonio*.

In principio la Chiesa non era favorevole ai matrimoni tra un cattolico e un battezzato ascritto ⁽⁶⁷⁾ ad una Chiesa o comunità eccle-

⁽⁶⁴⁾ L'Istruzione « In quibus », della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, del 1. 6.1972, n. 6, AAS 64 (1972) 518-525, menziona la persecuzione e la carcerazione.

⁽⁶⁵⁾ Con il termine « ben disposto » si intende una persona che in pericolo di morte chiede liberamente e faccia professione di fede d'un sacramento, non professato dalla sua comunità.

⁽⁶⁶⁾ DirEcu, nn. 143-160. I. PÉREZ DE HEREDIA, *Los matrimonios mixtos en el nuevo Código*, in « Anales Valencinos », 9 (1984) 229-296.

⁽⁶⁷⁾ Non basta essere simpatizzante, e neppure che di fatto si frequenti un culto

siale che non fosse in piena comunione con la Chiesa cattolica, per i pericoli circa la fede e per il grave ostacolo che la diversità di fede comportava per realizzare tra gli sposi la piena comunione di vita, particolarmente spirituale; sebbene non gli fosse proibito categoricamente.

C'è tuttavia una differenza essenziale con l'impedimento di «disparità di culto,» che purtroppo viene accresciuta con la trasformazione dell'impedimento «impediente» del precedente Codice, in un atto per il quale la parte cattolica ha bisogno di una licenza (c. 1124). La ormai nota differenza si esterna di più in una norma secondaria, ma significativa: tale matrimonio si deve celebrare nella Chiesa parrocchiale come il matrimonio tra cattolici; per l'altro invece soltanto si dà la possibilità della celebrazione in Chiesa (c. 1110 § 1 e § 3).

La necessità d'una «causa giusta e ragionevole» (non più «*urgent iustae et graves causae*» CIC 17 c. 1061 § 1, 1) per la licenza⁽⁶⁸⁾ è segno di rispetto dei contraenti.

La concessione della licenza è subordinata a due prestazioni della parte cattolica: la dichiarazione di essere disposta a respingere i pericoli di venire meno alla fede, e la promessa di fare il possibile affinché l'intera prole sia battezzata ed educata nella Chiesa cattolica. Disposizioni di tutela per il bene della parte cattolica e della possibile prole.

Rispetto alla parte non cattolica si esige soltanto che le siano fatte conoscere le promesse che la parte cattolica deve fare e che sia consapevole di ciò che significano; così gli si offre la possibilità di riflettere su di esse prima della decisione. Non si chiede di più. Manifesta il rispetto alla propria coscienza, e alla dignità e eguaglianza delle persone.

per convenienza, vicinanza o per mancanza di comunità cattolica. Si diventa membro per mezzo di un atto espresso e formale, che ordinariamente è il battesimo, o con un atto di recezione formale richiesto dall'interessato già battezzato in altra confessione e stabilito nelle norme o consuetudini di ciascuna confessione. Una persona non potrà considerarsi iscritta finché la comunità ecclesiale non lo considererà ufficialmente membro di detta comunità.

⁽⁶⁸⁾ Sembra che la necessità della causa sia per la validità della concessione, cc. 59 §2, 63 (c. 90). Difficilmente però una licenza sarà nulla per mancanza di causa, considerato che in generale si potrà considerare causa giusta e ragionevole l'aver preso seriamente la decisione di sposarsi con la volontà di compiere le condizioni e le garanzie che il matrimonio misto esige.

Inoltre entrambe le parti siano istruite sui fini e le proprietà essenziali del matrimonio, che non devono essere escluse da nessuno dei due contraenti, perché non si metta in pericolo la validità del sacramento.

I cambiamenti della legislazione rispetto alla codificazione anteriore sono veramente notevoli; e la necessità della causa o l'illustrazione sui fini e proprietà del matrimonio non offrono nessuna particolare difficoltà, come esigenza del matrimonio cattolico. Tuttavia qui c'è senza dubbio il problema teoricamente più difficile da risolvere per quanto riguarda la sacramentalità e l'indissolubilità, nella prassi invece esiste una posizione rispettosa di non facile comprensione.

L'omissione della licenza (o la concessione invalida), non ha ripercussioni sulla validità del matrimonio perché il requisito è solo per la liceità della celebrazione: Il cattolico sarebbe tuttavia colpevole di «*communicatio in sacris*» proibita e punibile a tenore del c. 1365.

b) *La forma del matrimonio.*

Il matrimonio misto deve celebrarsi nella forma canonica (c. 1127 § 1). Questa norma generale può creare delle difficoltà con i coniugi non cattolici, che il legislatore cerca di risolvere con diverse disposizioni.

aa) Quando il coniuge non cattolico è membro di una Chiesa orientale, la forma è soltanto per la liceità. Tuttavia per la validità sarà necessario l'intervento di un ministro sacro. Siffatto ministro sacro non si richiede che sia latino, né cattolico, ma dovrà essere chierico («*sacro*»).

Tale disciplina facilita palesemente la relazione ecumenica, per quanto riguarda la validità del sacramento celebrato dinanzi al ministro della Chiesa non cattolica; ma non risolve tutti i problemi; infatti una celebrazione dinanzi a un diacono, o con mero «*intervento*» di un sacerdote cattolico potrebbe non essere riconosciuta come valida per una Chiesa orientale.

Il CCEO, c. 834 § 2, ha ridotto perciò tale eccezione, in coerenza con la sua concezione della celebrazione del matrimonio, al caso del matrimonio degli orientali cattolici con orientali non cattolici, e esigendo sempre la benedizione del sacerdote.

Per gli altri matrimoni in cui una parte almeno sia stata battezzata nella Chiesa cattolica o in essa ricevuta la forma del matrimonio è quella stabilita dal diritto (§ 1),

bb) La dispensa della forma.

Nel caso in cui subentrino gravi difficoltà per l'osservanza della forma, il Codice facilita la dispensa della stessa in favore della parte cattolica, in modo che il non cattolico non venga necessariamente obbligato al matrimonio in forma canonica⁽⁶⁹⁾. La possibilità è chiara perché la necessità della forma canonica non è norma di diritto divino. La dispensa dell'Ordinario della parte cattolica⁽⁷⁰⁾ sarà tuttavia necessaria per la validità della celebrazione. In ogni caso sarà anche necessaria per la validità adoperare qualche forma pubblica della celebrazione.

Dal punto di vista ecumenico è da salutare questa possibilità, per la prima volta dopo il Tridentino⁽⁷¹⁾, di dispensare per diritto comune dalla forma canonica precisamente in materia di matrimonio misto. L'esempio della Chiesa cattolica di andare incontro a possibili situazioni d'intolleranza con una maggiore comprensione, garantendo il valore del matrimonio e il rispetto della dignità delle persone, ha qui una grande possibilità e una grande responsabilità. Le conferenze dei Vescovi sono incaricate di regolare la concessione della dispensa, determinare le cause e consigliare le forme pubbliche di celebrazione, in modo che la dispensa si conceda con criterio comune.

c) Due proibizioni, c. 1127 § 3.

La proibizione del doppio matrimonio religioso e la proibizione di una celebrazione simultanea in riti diversi segnano i limiti della possibile *communicatio in sacris*. Il doppio matrimonio non ha senso in quanto uno dei due è una mera finzione⁽⁷²⁾. Anche la celebrazione

⁽⁶⁹⁾ Il CCEO non conosce questa dispensa, perché è contraria alla concezione orientale del rito sacro nella celebrazione del matrimonio. Conosce invece una possibilità in genere di dispensa della forma, riservata tuttavia alla Santa Sede o al Patriarca, c. 835.

⁽⁷⁰⁾ Il c. 1127 § 2, esclude espressamente l'Ordinario dove si celebrerà il matrimonio, che tuttavia dovrà essere consultato, e così il matrimonio che verrà celebrato senza forma canonica, sarà al meno conosciuto nel luogo della celebrazione, cf. Aymans, *Ökumenische Aspekte*, 488; la norma ha anche come finalità quella di evitare possibili scandali. (dato sempre però supposto che nel momento di concedere la licenza sia ormai determinato il modo e il luogo della celebrazione).

⁽⁷¹⁾ Per prima volta nel Decreto «*Crescens matrimonium*» AAS 59 (1967) 165-166, vide I. Pérez de Heredia l.c. 268, nota 142.

⁽⁷²⁾ B. GIANESIN, *I matrimoni misti tra cattolici e ortodossi di Grecia*, in *Incontro*

simultanea è una *communicatio* non necessaria esistendo la possibilità della dispensa⁽⁷³⁾.

d) *Cura pastorale speciale*, c. 1128

In una situazione di peculiare rischio per la conservazione della fede e per la educazione cattolica dei figli, come è il matrimonio misto (o con dispensa dall'impedimento di disparità di culto), il Codice richiede una azione pastorale peculiare. Se gli Ordinari e gli altri pastori d'anime devono aiutare affinché in tutti i matrimoni si compiano le relative obbligazioni, a maggior ragione dovranno procurare che non manchi al coniuge cattolico né ai figli di un matrimonio misto gli aiuti spirituali per compiere gli obblighi di coscienza e per conseguire l'unità di vita coniugale e familiare, compito specialmente difficile in questi casi.

Valga per finire questo punto l'osservazione del Giansin: «La regolazione dei matrimoni misti costituisce una sfida per la Chiesa Occidente e per le Chiese d'Oriente, nella quale si può misurare la volontà di vera collaborazione e di piena valorizzazione del matrimonio cristiano in una società sempre più laica e secolarizzata»⁽⁷⁴⁾.

3. *Questioni circa il battesimo.*

1) *I battezzati nelle comunità ecclesiali non cattoliche.*

Nel contesto del dubbio sul battesimo e il possibile battesimo sotto condizione si fa peculiare attenzione al battesimo in una comunità ecclesiale non cattolica. La presunzione del legislatore canonico è favorevole alla validità⁽⁷⁵⁾ e pertanto in principio non si deve ribattezzare neppure sotto condizione. Non si può accettare la prassi di ribattezzare indiscriminatamente sotto condizione coloro i quali desiderano la piena comunione con la Chiesa cattolica. Soltanto se esiste un dubbio prudente circa la validità si potrà procedere a un battesimo sotto condizione.

tra Canonici d'Oriente e d'occidente, Bari 1994, Il 487-506, parla di una pratica tale in Grecia e delle sue cause (p. 502).

⁽⁷³⁾ Senza la dispensa può essere rischiosa per mancanza di «*facultas assistendi*». Possibili partecipazioni vengono raccolte nel *Dir. Ecu*, nn. 157, 158.

⁽⁷⁴⁾ B. Giansin, l. c. 506.

⁽⁷⁵⁾ *Dir Ecu*, n. 99.

I dubbi potrebbero avere diversa origine:

aa) Riguardo alla materia o alla forma.

Il battesimo amministrato mediante il rito della immersione, dell'infusione con la formula trinitaria è di per sé valido. Di conseguenza se i libri rituali o liturgici della comunità religiosa prescrivono tali modi di battezzare, la ragione del dubbio non potrà fondarsi sulla mancanza della materia o della forma, ma sul fatto che il ministro non abbia adempiuto la norma della propria comunità. Sarebbe sufficiente chiedere il documento ecclesiastico ufficiale della celebrazione.

bb) Riguardo alla fede e all'intenzione necessaria.

Il dubbio può anche essere originato dalla mancanza di fede o di intenzione nel ministro o se si tratta di un adulto, anche nel battezzando. Rispetto alla fede, la fede insufficiente del ministro non rende invalido il battesimo: rispetto alla intenzione questa deve presumersi nel ministro se non vi è ragione seria per dubitare che abbia l'intenzione di fare quello che fanno i cristiani. Per il battezzato, la confessione di colui che fu battezzato adulto è decisiva, c. 876 (in fine).

2) Il battesimo del bambino di genitori acattolici in pericolo di morte⁽⁷⁶⁾.

Il canone 868 § 2, permette battezzare in pericolo di morte un bambino figlio dei cattolici, anzi di non cattolici, anche contro la volontà dei genitori; non permessa però fuori del pericolo di morte (ibi, § 1).

Non è propriamente una formulazione che favorisca le relazioni ecumeniche. Voglio soltanto accennare, che in ogni caso partendo dalla «salus animarum» non si potrebbe negare la liceità di tale atto. Il CCEO, c. 681 § 4, ha ommesso l'espressione «etiam invitis parentibus». Però per un credente, cattolico o non cattolico, se gli è lecito battezzare un bambino in pericolo di morte, come potrà moralmente sfuggire a non procedere a tale atto? La dichiarata liceità giuridica potrebbe suscitare un grave obbligo morale.

Il problema ha diversi punti di vista: da una parte i sacramenti sono «utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa et media quibus fi-

⁽⁷⁶⁾ Cf. JOSÉ M. MARTÍ, *La regulación canónica del bautismo de niños en peligro de muerte*, Jus Canonicum 30 (1991) 709-733.

des exprimitur et roboratur», la cui realtà significativa della fede viene annullata dalla contraria volontà dei genitori. Tuttavia ogni uomo è chiamato all'incorporazione a Cristo e alla configurazione con Cristo per volontà di Dio e con vocazione personale indipendentemente e al di sopra della volontà dei genitori e di qualsiasi altro, e prima ancora di possedere capacità di dare una risposta cosciente alla chiamata di Dio, come lo è riguardo alla vita materiale⁽⁷⁷⁾. D'altra parte i diritti dei terzi sulle persone mai possono essere assoluti; nemmeno quelli dei genitori, che non possono disporre della vita dei figli, né hanno diritto ad abbandonarli; perciò dandosi un diritto inalienabile nella persona, strettamente parlando non si farebbe ingiustizia a nessuno, se si pretende la tutela di tale diritto⁽⁷⁸⁾.

3) *Il padrino non cattolico.*

Il Dir. «Ad totam Ecclesiam» n. 48 aveva permesso che un membro delle Chiese orientali separate fosse padrino di un cattolico «simul cum patrino catholico», e che non se impedisse a un cattolico di essere padrino in un battesimo di un orientale non cattolico⁽⁷⁹⁾. Il Codice ha richiesto che il patrino sia cattolico (c. 874 § 1, 3); permette (cosa non prevista nel CIC 17 c. 765) a chi appartiene a una comunità ecclesiale non cattolica di essere ammesso come testimone insieme a un padrino cattolico⁽⁸⁰⁾.

(77) Certamente si può argomentare che, se fuori dal pericolo di morte il battesimo di un infante dipende dalla volontà dei genitori e la salvezza di un bambino si lascia nelle mani della bontà e grazia di Dio, perché questo non avviene in pericolo di morte? Tuttavia queste azioni di Cristo e della Chiesa non dipendono per la loro efficacia dalla fede attuale dei genitori, e realizzano la salvezza degli uomini indipendentemente dalla fede dei responsabili, quando nell'intenzione si vuole ciò che vuole la Chiesa.

(78) La situazione può essere conflittuale di fronte al diritto statale di una nazione, però non viene fatta nessuna offesa alla dignità personale di alcuno con l'amministrazione del battesimo in un reale pericolo di morte.

(79) AAS 59 (1967) 574-592; con l'osservazione: «His in casibus educatione christianae vigilando obligatio pertinet imprimis ad patrimum (vel matrinam) fidelem Ecclesiae in qua infans baptizatus est».

(80) L'orientamento del CCEO c. 685 § 3, dove si tratta soltanto di non cattolici delle Chiese Orientali (non di comunità ecclesiali), e del Dir Ecu n. 98 b), è diverso. Il CCEO, ha ritenuto la esigenza di essere cattolico c. 865 § 1, 3, facendo coerentemente però la riserva del § 3. La considerazione di permettere ad altri non cattolici di essere testimone insieme a un cattolico non viene considerata nel CCEO, cosa che fa il *Dir Ecu* n. 98 a). Lasciando il problema tecnico sul valore della disposizione del Direttorio: non essendo neppure necessario il padrino, non vedo sufficiente la ragione della conces-

3.4. *Questioni eucaristiche minori.*

a) *Proibizione della concelebrazione (c. 908).*

Ai sacerdoti cattolici viene proibito di concelebrazionare l'Eucaristia con sacerdoti o ministri di una Chiesa o comunità ecclesiale, non aventi comunione piena con la Chiesa cattolica. Nella concelebrazione si manifesta opportunamente l'unità del sacrificio e del sacerdozio, e allo stesso tempo viene significato e confermato il vincolo fraterno tra i presbiteri, e l'unità del presbiterio, quando si celebra con il Vescovo che preside (EM 5) e per di più significa l'unità stessa della Chiesa.

La significazione dell'unità della Chiesa che comporta l'Eucaristia è in contraddizione con l'unione di due fedi diverse; sarebbe perciò una contraddizione porre un segno per una realtà di cui siamo coscienti che non esiste: simboleggiare un Cristo separato. Inoltre la celebrazione non è necessaria. Se si trattasse di una necessità particolare dei mezzi di salvezza, anche il sacerdote può ricevere l'Eucaristia alle stesse condizioni del fedele (c. 844). La significazione dell'unità impedisce la *communicatio* ⁽⁸¹⁾.

b) Il primo Direttorio Ecumenico «Ad totam Ecclesiam», n. 47 dalla possibilità della *communicatio* eucaristica «in sacris» aveva tratto una raccomandazione:

«Item convenit, ut iisdem diebus (dominicus vel festis de praecepto) catholici Sacrae Liturgiae apud fratres orientales seiunctos, si fieri potest, adsint, cum iusta de causa impediuntur ne Sacrae Liturgiae in Ecclesia catholica intersint».

Il Codice invece, c. 1248 § 1, stabilisce, che soddisfa il precetto di partecipare alla messa, colui che assiste alla messa dovunque sia celebrata con rito cattolico, mentre nel § 2 non appare nessun obbligo di surrogare, né traccia della menzionata raccomandazione,

sione. Il CCEO lo permette soltanto per i membri delle Chiese orientali, non per coloro che appartengono a comunità separate.

⁽⁸¹⁾ *Dir. Ecu* n. 106 e): «Poiché la concelebrazione eucaristica è una manifestazione visibile della piena comunione di fede, di culto e di vita comune della Chiesa cattolica, espressa dai ministri di questa Chiesa, non è permesso concelebrazionare l'eucarestia con ministri di altre chiese o comunità ecclesiali». CIC c. 908, CCEO c. 702.

anzi se per mancanza di un sacerdote o per altra causa grave diventa impossibile la partecipazione all'Eucaristia, si raccomanda che i fedeli partecipino alla liturgia della parola celebrata secondo le prescrizioni del Vescovo.

c) Celebrazione dell'Eucaristia in un tempio di Chiesa o comunità non aventi piena comunione, c. 933.

Contrariamente a quanto disponeva il Codice precedente⁽⁸²⁾, si permette celebrare l'Eucarestia in un tempio di comunità non cattolica. Tre sono le condizioni richieste:

- Una giusta causa (v. g. non disporre di Chiesa propria)
- Licenza espressa del Ordinario (non basta presunta)
- Che non ci sia scandalo.

Le cautele prevedono che sia palese la natura del culto cattolico o non cattolico⁽⁸³⁾.

3.7. Traduzioni ecumeniche delle Sacre Scritture, c. 825 § 2⁽⁸⁴⁾.

Encomiabile è la pratica raccomandazione delle versioni fatte d'accordo con i fratelli separati⁽⁸⁵⁾, con l'approvazione delle Conferenze dei Vescovi. Questa possibilità manifesta la fiducia e la buona volontà nella sincera ricerca della verità rivelata⁽⁸⁶⁾.

Conclusioni.

1. La legislazione codiciale parte non dal pericolo che viene dalle comunità separate, ma parte dalla *communio* delle comunità con la Chiesa, però differenziata. Comunione non piena, ma comunione.

2. Necessità dell'acquisto di un atteggiamento ecumenico, proprio dell'essere cristiano. La preoccupazione per l'unità è un ele-

⁽⁸²⁾ CICI7 c. 823 § 1: «Non licet missam celebrare in templo haereticorum vel schismaticorum etsi olim rite consecrato aut benedicto».

⁽⁸³⁾ Potrebbe anche l'Ordinario permettere ai fratelli separati di celebrare le proprie cerimonie nella Chiesa cattolica, *Dir Ecu* 137 ss. (cf. OE, n 28).

⁽⁸⁴⁾ C. 825 § 2.

⁽⁸⁵⁾ Il 1.6.1968 pubblicò il Segretariato per l'Unione dei Cristiani norme per tali versioni.

⁽⁸⁶⁾ *Dir. Ecu.* n. 183. La normativa nel CCEO è simile nel c. 655 § 1 (in fine); resta però confusa se si attende il § 3 e il c. 663 § 2.

mento «essenziale» nella comprensione della missione della Chiesa. E per di più un dovere ad essa proprio.

Una evangelizzazione che non tendesse all'unità non sarebbe coerente col principio della «salus»; non soltanto per quanto deve persistere sempre la tendenza alla piena comunione; ma inoltre in quanto occorre sopprimere lo scandalo della divisione dinanzi al mondo non cristiano in maggioranza nella umanità.

3. Necessità assoluta di riflessione sui problemi cosiddetti di diritto divino, condizione necessaria per la approssimazione nei problemi capitali, sulla struttura della Chiesa, sulla potestà ecclesiastica, sui meccanismi di trasmissione della potestà.

Vorrei ricordare come asserzioni conclusive del mio intervento le due affermazioni con le quali finiscono il numero 14 e il 15 della Enciclica «*Ut unum sint*»:

«L'ecumenismo intende precisamente far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani verso la piena comunione nella verità e nella carità».

«Così la vita intera dei cristiani è contrassegnata dalla preoccupazione ecumenica ed essi sono chiamati a farsi come plasmare da essa», fino che i cristiani possano inneggiare il canto dell'unità in Cristo Signore.

Pagina bianca

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ

LA PROCLAMAZIONE DELLA SANTITÀ NELLA CHIESA

I. Importanza della proclamazione della santità oggi. — II. Cenni sulla storia della canonizzazione. — III. La natura della beatificazione e della canonizzazione. — IV. Gli elementi di una causa di canonizzazione. — V. La normativa vigente: A. Norme legislative; B. Norme amministrative. — VI. Riflessioni conclusive.

I. *Importanza della proclamazione della santità oggi.*

Nell'introduzione al Motu pr. *Sanctitas clarior*, del 19 marzo 1969, con il quale furono apportate modifiche alla normativa riguardante le cause di canonizzazione, Paolo VI scrisse:

«Non c'è da meravigliarsi se il Concilio Vaticano II, trattando del mistero della Chiesa, ha messo in evidenza la nota della santità, alla quale tutte le altre sono intimamente unite, e ha ripetutamente invitato tutti i cristiani di ogni condizione alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità; e questo appello alla santità è ritenuto come caratteristica specialissima dello stesso magistero conciliare e come sua ultima finalità»⁽¹⁾.

Parimenti, Giovanni Paolo II afferma:

«Sull'universale vocazione alla santità ha avuto parole luminosissime il Concilio Vaticano II. Si può dire che proprio questa sia stata la consegna primaria affidata a tutti i figli e le figlie della Chiesa da un Concilio voluto per il rinnovamento evangelico della vita cristiana»⁽²⁾.

(1) PAOLO VI, Motu pr. *Sanctitas clarior*, 19-III-1969: AAS 61 (1969), pp. 149-153.

(2) GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. postsinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 16: AAS 81 (1989), pp. 393-521.

È questo il contesto nel quale bisogna inserire il riconoscimento pubblico da parte della Chiesa della santità di coloro che hanno versato il proprio sangue per la fede o hanno praticato le virtù con perseveranza eroica. Nel proclamarli beati, e successivamente santi, la Chiesa rende grazie a Dio, onora quei suoi figli che hanno saputo rispondere generosamente alla grazia divina e li propone come intercessori e insieme come esempio di quella santità alla quale tutti i fedeli sono chiamati nelle concrete circostanze della loro vita su questa terra. Le beatificazioni e le canonizzazioni hanno sempre come finalità la gloria di Dio e il bene delle anime.

Fin dall'inizio del suo pontificato, Giovanni Paolo II ha spinto con particolare intensità le cause di canonizzazione e ha proceduto alla proclamazione come beati o come santi di fedeli cristiani vissuti in tutte le epoche — anche in tempi recenti — e delle più diverse condizioni: sacerdoti e laici, religiosi; persone sposate, vegliardi venerabili oppure giovani chiamati a Sé da Dio nel fiore dell'età. Ciascuno di loro presenta tratti peculiari e in tutti, parimenti, si avverte un comune denominatore: tutti hanno preso sul serio l'impegno radicato nel battesimo e, nella loro esistenza concreta, senza che fossero esenti da debolezze, hanno risposto giorno dopo giorno alla grazia e, dopo aver combattuto con tenacia come membri della Chiesa militante, hanno meritato di far parte della Chiesa trionfante.

Il Concilio Vaticano II ha messo in rilievo con rinnovato vigore la chiamata universale alla santità nel Capitolo V della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, nella cui conclusione si legge un'affermazione tassativa e audace: «Tutti i fedeli quindi sono invitati e tenuti a cercare la santità e la perfezione, ciascuno nel proprio stato»⁽³⁾. Il testo conciliare reagisce con forza di fronte ad una concezione che pareva far consistere la santità in gesta clamorose e in modi di agire lontani dagli alvei sui quali scorre la vita della maggior parte dei mortali, sicché poté essere considerata patrimonio esclusivo di pochi e oggetto di ammirazione, ma non modello da imitare e mettere in pratica. A questa concezione deformata la Cost. *Lumen gentium* risponde inequivocabilmente: «è evidente per tutti che i fedeli cristiani di qualsiasi stato e condizione sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità»⁽⁴⁾.

(3) CONC. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 42.

(4) CONC. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 40.

La chiamata universale alla santità è, quindi, al centro dell'esistenza stessa della Chiesa. Tuttavia, per mantenerci entro i limiti del titolo dato alla presente esposizione, dobbiamo cercare di rispondere ad una domanda che sorge spontanea: qual è il significato della proclamazione ufficiale della santità di un Servo o di una Serva di Dio? In altre parole: c'è un rapporto immediato tra la beatificazione o la canonizzazione e la chiamata universale alla santità?

Circa il senso della santità canonizzata leggiamo nella Cost. *Lumen gentium*:

« Che gli apostoli e i martiri di Cristo, i quali con l'effusione del loro sangue avevano dato la suprema testimonianza della fede e della carità, siano con noi strettamente uniti in Cristo, la Chiesa lo ha sempre creduto, e li ha con un particolare affetto venerati insieme con la Beata Vergine Maria e i santi Angeli, e ha piamente implorato l'aiuto della loro intercessione. A questi in breve furono aggiunti anche altri che avevano più da vicino imitato la verginità e povertà di Cristo, e infine gli altri, il cui singolare esercizio delle virtù cristiane e i carismi divini li raccomandavano alla pia devozione e all'imitazione dei fedeli. Mentre infatti consideriamo la vita di coloro che hanno seguito fedelmente Cristo, per un motivo in più ci sentiamo spinti a cercare la città futura e insieme ci è insegnata la via sicura per la quale, tra le cose mutevoli di questo mondo, potremo arrivare alla perfetta unione con Cristo, cioè alla santità secondo lo stato e la condizione propria di ciascuno [...]. Però non veneriamo la memoria dei Santi solo a titolo d'esempio, ma più ancora perché l'unione di tutta la Chiesa nello Spirito sia consolidata dalla fraterna carità »⁽⁵⁾.

Possiamo, tuttavia, porre altre domande per precisare ulteriormente il tema che ci siamo proposti di affrontare: Sono troppe le cause di canonizzazione attualmente in corso? Ci sono categorie di fedeli la cui canonizzazione è proposta come modello di santità è

(5) CONC. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 50. Cfr. D. Ols, *Fondamento teologico del culto ai santi*, nelle dispense *ad usum privatam auditorum* dello *Studium* della Congregazione delle Cause dei Santi, Roma 1999, pp. 1-52.

oggi particolarmente importante? Qual è la funzione delle canonizzazioni nella pastorale della Chiesa?

A questi interrogativi, le cui ripercussioni sul modo di applicare la normativa in vigore sono evidenti, il Santo Padre ha compiuto frequenti riferimenti, che costituiscono altrettante direttive non solo per la Congregazione delle Cause dei Santi, ma anche per i processi che si dovranno istruire nelle singole diocesi. Giovanni Paolo II ha affermato:

«La vera storia dell'umanità è costituita dalla storia della santità [...]: santi e beati appaiono tutti come "testimoni", cioè come persone che, confessando Cristo, la sua persona e la sua dottrina, hanno dato concreta consistenza e credibile espressione ad una delle note essenziali della Chiesa, che è precisamente la *santità*. Senza tale testimonianza continua, la stessa dottrina religiosa e morale, predicata dalla Chiesa, rischierebbe di essere confusa con un'ideologia puramente umana. Essa invece è dottrina di vita, cioè, è applicabile e trasferibile alla vita: dottrina "vivibile" sull'esempio che ci dà Gesù stesso, il quale proclama "io sono la vita" (*Gv* 14, 8), e afferma di essere venuto per dare questa vita e darla in abbondanza (cfr. *ibid.*, 10, 10). La santità non come ideale teorico, ma come via da percorrere nella fedele sequela di Cristo, è un'esigenza particolarmente urgente ai nostri tempi. Oggi la gente si fida poco delle affermazioni verbali e delle dichiarazioni enfatiche, ma vuole i fatti, per cui guarda con interesse, con attenzione ed anche con ammirazione ai testimoni. Si potrebbe dire addirittura che l'auspicata mediazione tra la *Chiesa* e il *mondo* moderno, perché veramente riesca, esige testimoni che sappiano trasfondere la perenne verità del Vangelo nella propria esistenza ed insieme ne facciano strumento di salvezza per i propri fratelli e sorelle»⁽⁶⁾.

Quanto al numero di cause attualmente in corso, da taluni ritenuto eccessivo, il Romano Pontefice ha precisato:

⁽⁶⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Alloc.* del 15 febbraio 1992, in «Insegnamenti» XIV/1 (1992), pp. 304-305.

«Si dice talora che oggi ci sono troppe *beatificazioni*. Ma questo, oltre a rispecchiare la realtà, che per grazia di Dio è quella che è, corrisponde anche al desiderio espresso dal Concilio Vaticano II. Il Vangelo si è talmente diffuso nel mondo e il suo messaggio ha messo così profonde radici, che proprio il grande numero di beatificazioni rispecchia vividamente *l'azione dello Spirito Santo e la vitalità* che da lui scaturisce *nel campo più essenziale per la Chiesa, quello della santità*» (7).

Nella prospettiva della preparazione pastorale di tutta la Chiesa per entrare nel Terzo Millennio, Giovanni Paolo II scrisse:

«In questi anni si sono moltiplicate le canonizzazioni e le beatificazioni. Esse manifestano la *vivacità delle Chiese locali*, molto più numerose oggi che nei primi secoli e nel primo millennio. Il più grande omaggio, che tutte le Chiese renderanno a Cristo alla soglia del terzo millennio, sarà la dimostrazione dell'onnipotente presenza del Redentore mediante i frutti di fede, di speranza e di carità in uomini e donne di tante lingue e razze, che hanno seguito Cristo nelle varie forme della vocazione cristiana» (8).

In particolare, il Papa ha sottolineato l'importanza della canonizzazione di alcune categorie di fedeli. In primo luogo, dei martiri del secolo XX:

«Come testimone di Cristo crocifisso e risorto, la Chiesa non può dimenticare che, durante il nostro secolo, nel Continente europeo è maturata una particolare messe di martirio, forse la più grande dopo i primi secoli del Cristianesimo. Sappiamo che la Chiesa nasce dalla mietitura di questa messe evangelica: *sanguis martyrum semen christianorum* (cfr. Tertulliano, *Apologet.*, 50: PL 1, 535). Espresione di una tale convinzione sono gli antichi martirologi.

(7) GIOVANNI PAOLO II, *Alloc.* del 13-VI-1994 ai Cardinali nel V Concistoro straordinario, n. 10: in «Insegnamenti» 17/1 (1994), p. 1186. Sulle cause attualmente iniziate nelle diocesi o in studio presso la Sede Apostolica, si veda CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Index ac status causarum*, Città del Vaticano 1999.

(8) GIOVANNI PAOLO II, Lettera Ap. *Tertio millennio adveniente*, 10-XI-1994, n. 37: AAS 87 (1995), pp. 5-41.

Non dovremmo noi, Pastori del ventesimo secolo, aggiungere ai martirologi antichi un capitolo contemporaneo o, piuttosto, molti capitoli? Molti, perché riguardano diverse Chiese in diversi Paesi»⁽⁹⁾.

Parimenti, sottolineando anche la funzione preponderante del martirio nell'azione ecumenica, come vedremo in seguito nei dettagli, Giovanni Paolo II afferma:

«Al termine del secondo millennio, *la Chiesa è diventata nuovamente Chiesa di martiri*. Le persecuzioni nei riguardi dei credenti — sacerdoti, religiosi e laici — hanno operato una grande semina di martiri in varie parti del mondo...

⁽⁹⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* in occasione dell'incontro post-sinodale dei Presidenti delle Conferenze Episcopali Europee ad un anno dall'Assemblea Speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi (1-XII-1992): in «Insegnamenti» 15/2 (1992), p. 973. «Un segno perenne, ma oggi particolarmente eloquente, della verità dell'amore cristiano è la memoria dei martiri. Non sia mai dimenticata la loro testimonianza. Essi sono coloro che hanno annunciato il Vangelo dando la vita per amore. Il martire, soprattutto ai nostri giorni, è segno di quell'amore più grande che compendia ogni altro valore. La sua esistenza riflette la parola suprema pronunciata da Gesù sulla croce: "Padre perdonali, perché non sanno quello che fanno" (Lc 23,34). Il credente che abbia preso in seria considerazione la propria vocazione cristiana, per la quale il martirio è una possibilità annunciata già nella Rivelazione, non può escludere questa prospettiva dal proprio orizzonte di vita. I duemila anni dalla nascita di Cristo sono segnati dalla persistente testimonianza dei martiri. Questo secolo poi, che volge al tramonto, ha conosciuto numerosissimi martiri soprattutto a causa del nazismo, del comunismo e delle lotte razziali o tribali. Persone di ogni ceto sociale hanno sofferto per la loro fede pagando col sangue la loro adesione a Cristo e alla Chiesa o affrontando con coraggio interminabili anni di prigionia e di privazioni d'ogni genere per non cedere ad un'ideologia trasformatasi in un regime di spietata dittatura. Dal punto di vista psicologico, il martirio è la prova più eloquente della verità della fede, che sa dare un volto umano anche alla più violenta delle morti e manifesta la sua bellezza anche nelle più atroci persecuzioni. Inondati dalla grazia del prossimo anno giubilare, potremo con maggior forza innalzare l'inno di ringraziamento al Padre e cantare: *Te martyrum candidatus laudat exercitus*. Sì, è questo l'esercito di coloro che "hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello" (Ap 7,14). Per questo la Chiesa in ogni parte della terra dovrà restare ancorata alla loro testimonianza e difendere gelosamente la loro memoria. Possa il Popolo di Dio, rinforzato nella fede dagli esempi di questi autentici campioni di ogni età, lingua e nazionalità, varcare con fiducia la soglia del terzo millennio. L'ammirazione per il loro martirio si coniughi, nel cuore dei fedeli, con il desiderio di poterne seguire, con la grazia di Dio, l'esempio qualora le circostanze lo richiedessero» (GIOVANNI PAOLO II, Bolla *Incar-nationis mysterium*, 29-XI-1998, per l'indizione del Grande Giubileo del 2000, n. 13).

È una testimonianza da non dimenticare. La Chiesa dei primi secoli, pur incontrando notevoli difficoltà organizzative, si è adoperata per fissare in appositi martirologi la testimonianza dei martiri.

Nel nostro secolo sono ritornati i martiri, spesso sconosciuti, quasi «*militi ignoti*» della grande causa di Dio. Per quanto è possibile non devono andare perdute nella Chiesa le loro testimonianze. Come è stato suggerito nel Concistoro, occorre che le Chiese locali facciano di tutto per non lasciar perire la memoria di quanti hanno subito il martirio, raccogliendo la necessaria documentazione. Ciò non potrà non avere anche un respiro ed una eloquenza ecumenica. L'*ecumenismo dei santi*, dei martiri, è forse il più convincente. La *communio sanctorum* parla con voce più alta dei fattori di divisione. Il *martyrologium* dei primi secoli costituì la base del culto dei santi. Proclamando e venerando la santità dei suoi figli e figlie, la Chiesa rendeva sommo onore a Dio stesso; nei martiri venerava Cristo, artefice del loro martirio e della loro santità»⁽¹⁰⁾.

(10) GIOVANNI PAOLO II, Lettera Ap. *Tertio millennio adveniente*, 10-XI-1994, n. 37. Queste idee vengono ribadite nell'*Angelus* del 26 dicembre 1994: «Il diacono Stefano fu il primo di una lunga schiera di testimoni, dal cui sangue la Chiesa fu irrorata e da cui prese vigore la sua rapida diffusione nel mondo intero: *Sanguis martyrum — semen christianorum*, il sangue dei martiri è germe di cristiani, osservava Tertulliano (*Apol.*, 50, 13). Se non fosse stato per questa seminazione di martiri e per quel patrimonio di santità che caratterizzarono le prime generazioni cristiane, forse la Chiesa non avrebbe avuto lo sviluppo che tutti conosciamo. La Chiesa è stata in effetti costantemente irrobustita dal contributo dei martiri che, come santo Stefano, si sono sacrificati per la grande causa di Dio tra gli uomini. Il popolo cristiano, pertanto, non può e non deve dimenticare il dono che gli hanno recato questi suoi membri eletti: essi costituiscono un patrimonio comune di tutti i credenti. L'esempio poi dei martiri e dei santi rappresenta un invito alla piena comunione tra tutti i discepoli di Cristo. Nella recente Lettera Apostolica *Tertio Millennio adveniente* ho manifestato l'intenzione della Santa Sede di aggiornare i martirologi osservando che "il più grande omaggio, che tutte le Chiese renderanno a Cristo alla soglia del terzo millennio, sarà la dimostrazione dell'onnipotente presenza del Redentore mediante i frutti di fede, di speranza e di carità in uomini e donne di tante lingue e razze, che hanno seguito Cristo nelle varie forme della vocazione cristiana" (n. 37)... Maria, Regina dei martiri, associata al Figlio in un unico martirio accompagni ciascuno di noi nelle piccole e grandi occasioni nelle quali è richiesta la nostra fedele testimonianza evangelica. Ci conforti con il suo amore di madre nel quotidiano impegno a seguire Cristo, specialmente nelle situazioni complesse e difficili. L'amore per Cristo, che animò il martire Stefano, alimenti come linfa vitale la nostra esi-

Anche per quanto concerne la nuova evangelizzazione dell'Europa il Papa evidenzia l'importanza centrale del martirio:

«I santi del nostro secolo sono stati in gran parte dei martiri... È questa la grande moltitudine di coloro che, come è detto nell'Apocalisse, «seguono l'Agnello» (14,4). Essi hanno completato nel loro martirio la testimonianza redentrice di Cristo (cfr. Col. 1,24) e, allo stesso tempo, si trovano *alle basi di un mondo nuovo, della nuova Europa e della nuova civiltà*»⁽¹¹⁾.

La testimonianza dei martiri viene anche considerata dal Papa alla radice dell'unità fra Oriente e Occidente e alla base dell'ecumenismo:

«La testimonianza coraggiosa di tanti martiri del nostro secolo, appartenenti anche ad altre Chiese e Comunità ecclesiali non in piena comunione con la Chiesa cattolica, infonde nuova forza all'appello conciliare [all'unità dei cristiani] e ci richiama l'obbligo di accogliere e mettere in pratica la sua esortazione. Questi nostri fratelli e sorelle, accomunati nell'offerta generosa della loro vita per il Regno di Dio, sono la prova più significativa che ogni elemento di divisione può essere trasceso e superato nel dono totale di sé alla causa del Vangelo. (...) Uniti nella sequela dei martiri, i credenti in Cristo non possono restare divisi (n. 1).

Il XX secolo non è forse un tempo di grande testimonianza, che va "fino all'effusione del sangue"? Ed essa non riguarda forse anche le varie Chiese e Comunità ecclesiali, che traggono il loro nome da Cristo, crocifisso e risorto? (n. 48).

Ho parlato della volontà del Padre, dello spazio spirituale in cui ogni comunità ascolta l'appello ad un superamento cristiano degli ostacoli all'unità. Ebbene, tutte le Comunità cristiane sanno che una tale esigenza, un tale supera-

senza di ogni giorno». (GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* del 26 dicembre 1994: «L'Osservatore Romano» 27-28 dicembre 1994, p. 4). Cfr. anche *Angelus* del 29-VIII-1999: «L'Osservatore Romano», 30-31 luglio 1999, p. 6.

⁽¹¹⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, ed. ital., Milano 1994, p. 193. Si veda anche Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, nn. 90-94.

mento, per mezzo delle forze che dà lo Spirito, non sono fuori della loro portata. Tutte, infatti, hanno dei martiri della fede cristiana. Malgrado il dramma della divisione, questi fratelli hanno conservato in se stessi un attaccamento a Cristo e al Padre suo tanto radicale e assoluto da poter arrivare fino all'effusione del sangue. Ma non è forse questo stesso attaccamento ad essere chiamato in causa in ciò che ho qualificato come "dialogo della conversione"? Non è proprio questo dialogo a sottolineare la necessità di andare fino in fondo all'esperienza di verità per la piena comunione? (n. 83).

Se per tutte le Comunità cristiane i martiri sono la prova della potenza della grazia, essi non sono tuttavia i soli a testimoniare di tale potenza. Sebbene in modo invisibile, la comunione non ancora piena delle nostre comunità è cementata saldamente nella piena comunione dei santi, cioè di coloro che, alla conclusione di una esistenza fedele alla grazia, sono nella comunione di Cristo glorioso (n. 84)»⁽¹²⁾.

(12) GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ut unum sint*, 25 maggio 1995: AAS 87 (1995), pp. 921-982. Nello stesso senso: «La teologia della divinizzazione resta una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale. In questo cammino di divinizzazione ci precedono coloro che la grazia e l'impegno nella via del bene ha reso "sommigliantissimi" al Cristo: i martiri e i santi (n. 6)... [Per quanto concerne l'unità di tutti i cristiani]... La comune esperienza del martirio e la meditazione degli atti dei martiri di ogni Chiesa, la partecipazione alla dottrina di tanti santi maestri della fede, in una profonda circolazione e condivisione, rafforzano questo mirabile sentimento di unità (n. 18)... Quando, in occasione del Venerdì Santo 1994, Sua Santità il Patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I fece dono alla Chiesa di Roma della sua meditazione sulla "Via della Croce", ho voluto ricordare questa comunione nella recente esperienza del martirio: "Noi siamo uniti in questi martiri fra Roma, la 'Montagna delle Croci' e le Isole Solovjeskij e tanti altri campi di sterminio. Noi siamo uniti sullo sfondo dei martiri: non possiamo non essere uniti" (Discorso dopo la Via Crucis del Venerdì Santo, 1° aprile 1994: AAS 87 [1995], p. 87) (n. 19)... Le Chiese orientali entrate nella piena comunione con questa Chiesa di Roma... entrando nella comunione cattolica non intendevano affatto rinnegare la fedeltà alla loro tradizione, che hanno testimoniato nei secoli con eroismo e spesso a prezzo del sangue (n. 21)... Dopo il comune martirio patito per Cristo sotto l'oppressione dei regimi atei, è giunto il momento di soffrire, se necessario, per non venire mai meno alla testimonianza della carità tra cristiani (n. 23)» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera Ap. *Orientalium lumen*, 2 maggio 1995: AAS 87 [1995], pp. 745-774). Si veda anche P. PEETERS, *La canonisation des Saints dans l'Église Russe*, in «*Analecta Bollandiana*» 33 (1914), pp. 380-420 e 38 (1920), pp. 172-176; J. BOIS, *Canonisation dans l'Église russe*, in «*Dictionnaire de Théologie Catholique*», Tomo II-2, Paris

Per quanto concerne il martirio subito da tanti religiosi, il Santo Padre afferma:

«(Una fedeltà fino al martirio). In questo secolo, come in altre epoche della storia, uomini e donne consacrati hanno reso testimonianza a Cristo Signore *con il dono della propria vita*. Sono migliaia coloro che, costretti alle catacombe dalla persecuzione di regimi totalitari o di gruppi violenti, osteggiati nell'attività missionaria, nell'azione a favore dei poveri, nell'assistenza agli ammalati ed agli emarginati, hanno vissuto e vivono la loro consacrazione nella sofferenza prolungata ed eroica, e spesso con l'effusione del proprio sangue, pienamente configurati al Signore crocifisso. Di alcuni di essi la Chiesa ha già riconosciuto ufficialmente la santità onorandoli come martiri di Cristo. Essi ci illuminano con il loro esempio, intercedono per la nostra fedeltà, ci attendono nella gloria.

È vivo il desiderio che la memoria di tanti testimoni della fede rimanga nella coscienza della Chiesa come incitamento alla celebrazione e all'imitazione. Gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica contribuiscano a quest'opera *raccogliendo i nomi e le testimonianze* di tutte le persone consacrate, che possono essere iscritte nel Martirologio del ventesimo secolo»⁽¹³⁾.

Non è difficile percepire quanto lavoro richiederà l'esecuzione delle indicazioni date dal Santo Padre, soprattutto della ripetuta raccomandazione: *occorre che le Chiese locali facciano di tutto per non lasciar perire la memoria di quanti hanno subito il martirio, raccogliendo la necessaria documentazione*. In effetti, è ancora relativa-

1923, col. 1659-1672; Y.M.-J. CONGAR, *A propos des saints canonisés dans les Églises orthodoxes*, in «Revue des sciences religieuses» 22 (1948), pp. 240-259; P. DE MEESTER, *La canonizzazione dei Santi nella Chiesa Russa Ortodossa*, in «Gregorianum» 30 (1949), pp. 393-407; G. LARENTZAKIS, *Heiligenverehrung in der orthodoxen Kirche*, in «Catholica» 42 (1988), pp. 56-75.

⁽¹³⁾ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. post-sinodale *Vita consecrata*, 25 marzo 1996, n. 86: AAS 88 (1996), pp. 377-486. Nel testo vengono citati i seguenti documenti: *Propositio 53* (della Nona Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, circa «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo», ottobre 1994); GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994, 37: AAS 87, 1995, 29-30).

mente esiguo il numero dei martiri del Messico e della Spagna per i quali è stata raccolta la documentazione mediante il relativo processo. Per quanto concerne, poi, i Paesi dell'Est europeo, solo da poco le circostanze hanno consentito di iniziare la ricerca, per non parlare delle Nazioni dell'Oriente dei cui martiri ancora si sa ben poco. Inoltre, nella misura in cui tale raccolta di documentazione arriverà alla Congregazione delle Cause dei Santi in vista di eventuali beatificazioni o canonizzazioni, il Dicastero verrà a trovarsi dinanzi ad un compito che richiederà notevoli sforzi per poter portarlo a termine, ovviamente senza scapito della serietà e del rigore che caratterizzano le cause di canonizzazione.

Parimenti il Romano Pontefice ha sottolineato l'importanza della canonizzazione di laici:

«È naturale qui ricordare la solenne proclamazione di fedeli laici, uomini e donne, come beati e santi, avvenuta durante il mese del Sinodo [il 4 ottobre 1987]. L'intero Popolo di Dio, e i fedeli laici in particolare, possono trovare ora nuovi modelli di santità e nuove testimonianze di virtù eroiche vissute nelle condizioni comuni e ordinarie dell'esistenza umana. Come hanno detto i Padri sinodali: "Le Chiese locali e soprattutto le cosiddette Chiese più giovani debbono riconoscere attentamente fra i propri membri quegli uomini e quelle donne che hanno offerto in tali condizioni (le condizioni quotidiane del mondo e lo stato coniugale) la testimonianza della santità e che possono essere di esempio agli altri affinché, se si dia il caso, li propongano per la beatificazione e la canonizzazione" (*Propositio* 8 [delle conclusioni del Sinodo sui laici])»⁽¹⁴⁾.

E, per quanto concerne i laici che si sono santificati nel matrimonio, il Romano Pontefice asserisce:

«Sarà compito della Sede Apostolica, nella prospettiva del terzo Millennio, *aggiornare i martirologi* per la Chiesa universale, prestando grande attenzione alla santità di quanti *anche nel nostro tempo* sono vissuti pienamente nella verità di Cristo. In special modo ci si dovrà adoperare per il rico-

(14) GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. postsinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 17: AAS 81 (1989), pp. 393-521.

noscimento dell'eroicità delle virtù di uomini e donne che hanno realizzato la loro vocazione cristiana *nel Matrimonio*: convinti come siamo che anche in tale stato non mancano frutti di santità, sentiamo il bisogno di trovare le vie più opportune per verificarli e proporli a tutta la Chiesa a modello e sprone degli altri sposi cristiani»⁽¹⁵⁾.

II. *Cenni sulla storia della canonizzazione.*

La canonizzazione non è la pronuncia di un tribunale di giustizia, ma risponde innanzitutto ad un giudizio di Dio, che rende manifesta la sua volontà affinché un suo Servo vissuto e morto santamente sia proclamato santo.

La venerazione dei santi, soprattutto dei martiri, si manifesta fin dagli inizi della Chiesa. Tuttavia, sarebbe fuorviante applicare al culto loro tributato nel corso della storia la falsariga di concetti, come sono quelli di *canonizzazione* o di *beatificazione*, che hanno acquistato le loro attuali caratteristiche in un'epoca piuttosto recente⁽¹⁶⁾. Il culto ai santi si è svolto sempre nell'ambito della *communio* ecclesiale, ma solo col trascorrere del tempo si profilò nitidamente l'intervento decisivo dell'autorità ecclesiastica: prima, del Vescovo locale; poi, del Romano Pontefice, al quale la questione rimase riservata.

Sintetizzando al massimo, possiamo distinguere i seguenti periodi:

(15) GIOVANNI PAOLO II, Lettera Ap. *Tertio millennio adveniente*, n. 37; si veda anche la *Lettera alle famiglie* del 2 febbraio 1994, specialmente nn. 18 ss. Circa i lavori di aggiornamento del *Martyrologium* o catalogo dei Santi, cfr. J. EVENOU - J. GIBERT TARRUJELL, *La preparazione della nuova edizione del «Martyrologium Romanum»*, in «Sacramenti, Liturgia, Cause dei Santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria», Napoli 1992, pp. 457-479.

(16) «Les canonistes modernes ont souvent, pour souligner la différence doctrinale entre les deux genres historiques de canonisation, la particulière et l'universelle, substitué à ces expressions des notions modernes, en réservant le nom de canonisation aux seules canonisations papales et en qualifiant les canonisations particulières ou translations épiscopales de simples béatifications. Mais, d'après notre sentiment, il n'est pas de bonne méthode d'appliquer la terminologie développée à une époque relativement récente aux phénomènes historiques d'une époque plus reculée» (St. KUTNER, *La réserve papale du droit de canonisation*, in «Revue historique de droit français et étranger», IV série, 17 [1938], pp. 172-227; il brano citato nel testo, p. 175).

a) *Venerazione dei martiri e dei confessori dei primi secoli*⁽¹⁷⁾. Già nell'epoca delle persecuzioni, ma soprattutto dopo la pace costantiniana, la comunità cristiana venerò i martiri, celebrandone la memoria presso la loro sepoltura specialmente nell'anniversario della morte (*dies natalis*). Il fatto del martirio era di dominio pubblico, per cui non occorre una proclamazione ufficiale da parte dell'autorità ecclesiastica, la quale tuttavia, soprattutto nelle Chiese d'Africa, curò la redazione degli elenchi dei propri martiri (*martyres vindicati*) e dovette vigilare affinché non fosse tributato il culto a cristiani uccisi per motivi diversi dalla fede o ai manichei, anch'essi perseguitati⁽¹⁸⁾.

Si può dire, in generale, che, in quest'epoca, il martirio era un fatto di pubblico dominio, che non richiedeva ulteriori prove e tanto meno un processo nel senso attuale del termine: bastava la *vox populi*, in unione con i propri pastori, perché fosse venerata la memoria di un martire, venerazione vincolata in un primo tempo al luogo di sepoltura e al *dies natalis* ed estesasi poi ad altre Chiese. In maniera simile sorse e si propagò il culto dei primi confessori.

b) *La canonizzazione vescovile*. Sempre a livello di Chiesa particolare, a partire dal sec. VI si generalizzò la canonizzazione mediante l'esumazione del corpo del Servo di Dio per dargli una sepoltura più degna (*elevatio*) o per trasferirlo in processione solenne ad una chiesa, dove era collocato talvolta sotto un altare (*translatio*). Il punto di partenza era sempre la *vox populi*, che accorreva alla tomba del Servo di Dio, invocava la sua intercessione e diffondeva i miracoli ivi operati da Dio. In seguito, trascorso più o meno tempo, si celebrava un atto pubblico, consistente sia nella lettura della vita, sia, soprattutto, nel racconto dei miracoli. Il Vescovo, alla presenza del suo clero nel sinodo diocesano e talvolta con altri Vescovi riuniti in un

(17) Cfr N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugniss-Terminologie*, München 1961; H. von CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936; H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927; ID., *Les origines du culte des Martyrs*, 2^a ed. Bruxelles 1933; A.P. FRUTAZ, voce *Märtyrer*, in «Lexikon für Theologie und Kirche», vol. 7, 2^a ed. 1962, coll. 127-132; J. SCHLAFKE, *De competentia in causis Sanctorum decernendi a primis post Christum natum saeculis usque ad annum 1234*, Roma 1961, pp. 9-17.

(18) Cfr. G. DALLA TORRE, *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del Diritto Canonico*, Torino 1999, p. 17.

Concilio provinciale, dava la sua approvazione e si procedeva quindi all'*elevatio* o alla *translatio* ⁽¹⁹⁾.

c) *Coesistenza della canonizzazione papale e di quella vescovile*. Il periodo al quale ci stiamo riferendo ora va dalla canonizzazione di S. Uldarico d'Augusta, eseguita dal Papa Giovanni XV nel 993 fino a quella di S. Bernardo di Chiaravalle compiuta da Alessandro III nel 1174 o, con maggiore precisione, fino alla riserva della canonizzazione al Papa, resa operante con la promulgazione delle Decretali di Gregorio IX nel 1234 ⁽²⁰⁾. Durante quest'epoca, i Vescovi — con frequenza riuniti in Concilio provinciale o con l'assenso dell'Arcivescovo — continuarono ad effettuare la *translatio* di Santi nelle proprie diocesi.

Giusto Fontanini pubblicò le bolle corrispondenti alle canonizzazioni decretate dai Romani Pontefici durante gli anni ai quali ci stiamo ora riferendo, generalmente alla presenza dei Cardinali e del clero ⁽²¹⁾. Il motivo per il quale i Vescovi interessati si rivolsero al Papa per la canonizzazione non sembra essere un dubbio sulla propria competenza, ma solo un desiderio di maggiore solennità e di culto più esteso. È da notare che soltanto in quattro casi (per i Santi Simeone di Siracusa, Gerardo di Toul, Teobaldo e Tommaso di Canterbury) la bolla papale stabilì che i canonizzati dovessero essere venerati nella Chiesa universale. Per gli altri, invece, la concessione del culto era ristretta ad un ambito locale ⁽²²⁾.

⁽¹⁹⁾ La coscienza che la *translatio* non è un fatto meramente locale, ma riguarda la comunione di tutta la Chiesa, è espressa dal Concilio di Magonza dell'813, il quale stabilisce: « Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus praesumat transferre, sine consilio principis vel episcoporum et sanctae synodi licentia » (Mansi XIV, 75, cap. 51 = c. 37 de cons., D. 1). Si veda L. HERTLING, *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, in « Gregorianum » 16 (1935), pp. 174-175.

⁽²⁰⁾ Tuttavia, continueranno a riscontrarsi concessioni vescovili di culto pubblico in onore di fedeli morti in concetto di santità fino alla legislazione promulgata da Urbano VIII nel 1642.

⁽²¹⁾ Cfr. J. FONTANINI, *Codex Constitutionum, quas Summi Pontifices ediderunt in solemnibus canonizatione Sanctorum a Johanne XV ad Benedictum XIII, sive A.D. 993 ad A.D. 1729*, Roma 1729.

⁽²²⁾ Mentre nell'antichità santo e beato erano considerati termini sinonimi, la prima beatificazione nel senso attuale sembra essere quella dell'agostiniano Giovanni Bono, per cui Sisto IV concesse nel 1483 che « possit pro Beato [...] venerari [...], donec aliud per Nos, vel Sedem praedictam fuerit solemniter ordinatum » (BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Prato 1839-1841, L. I, cap. 39, n. 9). Si veda F. VERAJA, *La beatificazione: storia, problemi, prospettive*, Roma

Quanto alla procedura seguita, i Romani Pontefici prendevano la loro decisione dopo aver ascoltato la relazione della vita e dei miracoli trasmessa dai Vescovi interessati. Per S. Enrico Imperatore abbiamo il primo esempio storicamente documentato di un'inchiesta ordinata da Eugenio III e compiuta da due Cardinali suoi legati a latere, i quali si recarono a Bamberg per verificare la veridicità della relazione⁽²³⁾.

Osserviamo pure che, a partire da Alessandro III (1159-1181), la canonizzazione si riteneva compiuta con l'atto pontificio e non più mediante la *translatio*, che venne ad essere una cerimonia solenne successiva all'avvenuta canonizzazione.

d) *La riserva al Papa*⁽²⁴⁾. Il 6 luglio 1170, Alessandro III diresse a Canuto I, Re di Svezia, ai vescovi, al clero e al popolo una lettera che inizia con le parole *Aeterna et incommutabilis*, nella quale, tra l'altro, si legge: «Denique quiddam audiimus, quod magno nobis fuit horrore, quod quidam inter vos sunt, qui dyabolica fraude decepti hominem quendam in potatione et ebrietate occisum quasi sanctum more infidelium uenerantur [...], hominem illum de cetero colere in periculum uestrarum animarum nullatenus presumatis, cum etiam si signa et miracula per eum plurima fierent, non liceret uobis pro sancto absque auctoritate romane ecclesie eum publice uenerari»⁽²⁵⁾.

L'accurato studio compiuto da Kuttner mostra che Alessandro III non intese stabilire una riserva di carattere universale me-

1983, pp. 27-28, 100-103; G. STANO, *Il rito della beatificazione da Alessandro VII ai nostri giorni*, in AA.VV., «Miscellanea in occasione del IV Centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988)», Città del Vaticano 1988, pp. 370-371.

(23) La bolla pontificia è del 1152; cfr. J. FONTANINI, *Codex Constitutionum...* (nt 21), p. 14.

(24) È fondamentale in proposito lo studio di St. KUTTNER, *La réserve...* (nt 16). Si veda anche E.W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948.

(25) Per la trascrizione, cfr. St. KUTTNER, *La réserve...* (nt 16), pp. 212-215. Attraverso la ricezione da parte della scuola bolognese (specialmente nella *Compilatio II*), la lettera di Alessandro III fu inserita nel Libro III delle Decretali di Gregorio IX, sotto il titolo «De reliquiis et ueneratione Sanctorum», con il seguente testo: «Alexander III. Audiuimus quod quidam inter vos dyabolica fraude decepti, hominem quendam in potatione et ebrietate occisum, quasi sanctum (more infidelium) uenerantur [...]. Illum ergo non praesumatis de caetero colere: cum etiam si per eum miracula fierent, non liceret uobis ipsum pro Sancto absque auctoritate Rom.(ana)e Eccl.(esiae) uenerari» (X, III, 45, 1).

dianete una lettera indirizzata ad un popolo convertitosi di recente, com'era quello degli svedesi, nel quale documento, fra altri argomenti trattati, lamentava il culto abusivo tributato a un uomo ucciso in stato di ubriachezza. Fu soltanto dopo, con l'inserimento del testo nelle Decretali di Gregorio IX (1234), che la canonizzazione rimase riservata in esclusiva al Romano Pontefice.

Tuttavia, pur essendo stata recepita dappertutto la norma secondo la quale unicamente il Papa fosse competente per canonizzare, non era altrettanto chiaro se solo ai canonizzati potesse essere reso culto ufficiale, né esisteva una nozione che permettesse di delimitare con precisione le forme di culto ad essi riservate⁽²⁶⁾. Così, nei quattro secoli successivi — vale a dire fino ai decreti di Urbano VIII (1634) — non mancarono casi di culto pubblico locale tributato a un Servo di Dio. In effetti, alcuni Vescovi si ritennero autorizzati in virtù della propria potestà non a canonizzare, ma a permettere o a favorire il culto in onore di un Servo di Dio, con esclusione tuttavia della Messa e dell'ufficio⁽²⁷⁾. In altre occasioni, poi, gli stessi Romani Pontefici dettero il loro assenso tacito, o *vivae vocis oraculo* al culto di un Servo di Dio non canonizzato o addirittura concessero la celebrazione della Messa in onore di un Servo di Dio, precisando tuttavia che «*canonizatus aut alias approbatus non censeatur*»⁽²⁸⁾.

Per quanto riguarda la procedura, il ricorso frequente al Papa a partire dalla fine del primo millennio per la canonizzazione, fino a giungere alla riserva, fece sì che il modo di verificare la santità di vita

⁽²⁶⁾ Nella glossa di Sinibaldo de' Fieschi (Innocenzo IV) al cap. *Audivimus* si legge: «*Canonizare est sanctos canonicè et regulariter statuere, quod aliquis sanctus honoretur pro sancto, puta solenne officium pro eo facere, sicut pro aliis sanctis, qui sunt eiusdem conditionis, ut si canonizetur confessor fiat pro eo officium confessorum, et si martyr, fiat pro eo officium martyrum, et sic de aliis*» (INNOCENZO IV, *In quinque libros Decretalium commentaria*, Venezia 1578, 188). Canonizzare è, dunque, «*statuere quod aliquis sanctus honoretur pro sancto*», e solo per i così canonizzati è lecito celebrare la Messa e l'ufficio.

⁽²⁷⁾ Si vedano gli esempi citati da BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. I, cap. 10, n. 8, tra cui quello di Francesco Todeschini-Piccolomini, Vescovo di Siena (poi Paolo III), che, nel 1583, procedette alla solenne *elevatio* del corpo della Beata Alda Aldobrandesca, vedova.

⁽²⁸⁾ Si vedano i molti esempi citati da BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. II, capp. 20-21; J. LÖW, voce *Canonizzazione*, in «*Enciclopedia Cattolica*», vol. III, Città del Vaticano 1949, coll. 588-589; F. VERAJA, *La beatificazione...* (nt 22), pp. 20-79.

e i miracoli si avvicinasse sempre più a quello stabilito dal diritto processuale dell'epoca per le cause giudiziarie, finché la procedura per la canonizzazione diventò essa stessa un processo⁽²⁹⁾, le cui risultanze erano presentate al Papa nel concistoro dopo il loro esame da parte di un Cardinale che fungeva da relatore.

Per quello che ora ci interessa non pare necessario proseguire oltre. Basterà accennare che, con la legislazione di Urbano VIII promulgata nel 1642 venne tolta definitivamente ai Vescovi qualsiasi facoltà di concedere culto pubblico in onore di un Servo di Dio. Il processo, poi, acquisì con Benedetto XIV la forma che, recepita nel Codice di Diritto Canonico del 1917, perdurò praticamente fino alle norme del 1983, attualmente vigenti.

Questo rapido percorso permette di sottolineare alcuni aspetti della canonizzazione nel corso della storia:

1. Per quanto concerne il soggetto attivo, nei primi secoli la *canonizzazione* dei martiri e, successivamente, anche dei confessori era compiuta dalla comunità dei fedeli, laici e pastori insieme, mediante la venerazione spontaneamente loro tributata nell'ambito di una Chiesa particolare. Con le canonizzazioni vescovili, l'asse si spostò verso la gerarchia, giacché, rispondendo alla richiesta del popolo, era il Vescovo a decretare la *elevatio* o la *translatio*; e, infine, la canonizzazione rimase riservata al Papa.

2. La prova della santità consistette fin dall'inizio nella fama goduta tra i fedeli per il martirio subito (successivamente anche per le virtù praticate) e per i miracoli che avvenivano soprattutto presso la tomba dei Servi di Dio. Per i martiri del primo secolo non era stabilita alcuna procedura per la prova, giacché il martirio era un fatto noto a tutti. Successivamente la prova si fondava sulla recita delle virtù del Servo di Dio e dei miracoli operati per sua intercessione, udita la quale il Vescovo decretava la *elevatio* o la *translatio*, effettuata con la partecipazione della comunità dei fedeli, con il quale atto si considerava compiuta la canonizzazione. La riserva al Papa comportò una rapida unificazione della procedura sulla falsariga delle norme processuali, con disposizioni sempre più precise circa il modo di provare la fama di santità, le virtù, il martirio o i miracoli. Notiamo che, pur sussistendo tutti gli elementi segnalati, l'asse si

(29) Ben inteso che la procedura aveva esclusivamente un carattere istruttorio, riservandosi al Romano Pontefice la decisione.

sposta gradualmente dalla venerazione da parte della comunità dei fedeli alla produzione di prove valutate secondo un criterio giudiziario.

3. Dal protagonismo della comunità dei fedeli nella canonizzazione durante i primi secoli, la *vox populi Dei* tende sempre più a configurarsi tecnicamente come *fama sanctitatis et signorum*, e cioè come uno degli elementi da dimostrare nel corso del processo giudiziario, finalizzato alla prova del martirio o delle virtù praticate in grado eroico. Tuttavia, rimane sempre intatta la caratteristica della canonizzazione come atto nel quale partecipa in maniera corale l'intero popolo di Dio gerarchicamente strutturato.

La canonizzazione, quindi, non è mai stata concepita come un assolo della gerarchia della Chiesa, la cui azione, con minore intensità agli inizi fino ad acquistare in seguito un posto sempre più centrale, costituisce invece una fra le varie voci armonicamente integrate in un coro nel quale viene ascoltata:

a) la *vox populi Dei*, che considera degno di venerazione un fedele vissuto santamente o morto per rendere testimonianza della fede⁽³⁰⁾;

b) la *vox Dei*, che, operando dei miracoli per l'intercessione di un suo Servo, manifesta la sua volontà che quel fedele sia onorato come santo dalla comunità cristiana e venga proposto come modello e invocato come intercessore;

c) infine, la *vox sacrae hierarchiae* che, prima di dare il proprio assenso, non solo richiede ed esamina le prove della santità, del martirio o degli asseriti miracoli, ma implora la luce di Dio per assicurarsi che l'atto che intende compiere risponda alla Sua volontà.

III. *La natura della beatificazione e della canonizzazione.*

Nella bolla di canonizzazione di S. Ubaldo, del 1191, riferisce Celestino III che erano pervenute alla Sede Apostolica richieste insistenti di procedere alla proclamazione della sua santità, « *consideratione habita ad religiosam vitam ipsius, et ad multa miracula, quae per eum, postquam migravit a saeculo, omnipotens dignatus est operari* ». Tuttavia, prosegue il Papa rivolgendosi al richiedente, Ve-

⁽³⁰⁾ Come vedremo, per la beatificazione e per la canonizzazione è requisito indispensabile la fama sanctitatis vel martyrii.

scovo di Gubbio: «Nos vero opus istud intuentes, sensum, et intelligentias nostras excedere, quia potius est divini iudicii, quam humani, cum ipse solus plene noverit qui sunt ejus, suspendimus desiderium tuum aliquamdiu, ut nobis et fratribus nostris, quid potius agendum esset Spiritus sancti gratia revelaret»⁽³¹⁾.

Con parole simili a quelle che compaiono lungo i secoli in tanti altri documenti pontifici e nella dottrina degli autori, Celestino III evidenzia due caratteristiche sempre presenti in una causa di canonizzazione:

a) innanzitutto, che essa «potius est divini iudicii, quam humani», per cui il Papa, pur avendo ricevuto e accettato le prove relative alla santità di vita di Ubaldo e ai miracoli operati da Dio per sua intercessione, si era astenuto dall'emettere la sua decisione finché «quid agendum esset Spiritus sancti gratia revelaret»;

b) in secondo luogo, sottolinea che si tratta di una decisione presa dal Romano Pontefice in unione con altri fratelli Vescovi («nobis et fratribus nostris»). In effetti, la canonizzazione non è mai stata intesa come un atto compiuto individualmente dal Papa, ma, come abbiamo avuto occasione di esporre, egli prendeva sempre la sua decisione dopo aver sentito il parere dei Vescovi suoi immediati collaboratori.

Con le puntualizzazioni esposte, si può affermare che sia la beatificazione che la canonizzazione costituiscono un atto libero del Romano Pontefice: libero, in quanto esso — a differenza della pronuncia del giudice che è obbligato a dare la sentenza secondo la certezza morale acquisita *ex actis et probatis* —, non è determinato necessariamente dalle risultanze di una procedura in cui le prove sulla santità di vita o sul martirio di un Servo di Dio siano state pienamente soddisfacenti⁽³²⁾.

(31) CELESTINO III, Cost. *Benedictus Deus*, 4 maggio 1191: J. FONTANINI, *Codex Constitutionum...* (nt 21), p. 28.

(32) Come ha puntualizzato la Congregazione per la Dottrina della Fede in una nota pubblicata su «L'Osservatore Romano» del 31 ottobre 1998, p. 7, «Il Romano Pontefice è — come tutti i fedeli — sottomesso alla Parola di Dio, alla fede cattolica ed è garante dell'obbedienza della Chiesa e, in questo senso, *servus servorum*. Egli non decide secondo il proprio arbitrio, ma dà voce alla volontà del Signore [...]: *prima sedes a nemine iudicatur*. Tuttavia ciò non significa che il Papa abbia un potere assoluto. Ascoltare la voce della Chiesa è, infatti, un contrassegno del ministero dell'unità, una conseguenza anche dell'unità del Corpo episcopale e del *sensus fidei dell'intero Popolo di Dio*» (nn. 7 e 10 della nota citata; il cui testo è stato pubblicato anche in «Commu-

Il processo è solo un modo, configuratosi attraverso un'esperienza plurisecolare e determinato in tutte le sue fasi dalle leggi della Chiesa, di cui si serve il Papa perché siano effettuate le ricerche che gli permetteranno di formarsi il proprio giudizio e di pronunciare la dichiarazione della santità.

La natura di tale atto pontificio è chiaramente espressa nelle formule di beatificazione e di canonizzazione. La formula adoperata dal Santo Padre per una beatificazione è:

«Nos, vota Fratris Nostri N.N., Episcopi [della diocesi di cui si tratti], necnon plurium aliorum Fratrum in Episcopatu multorumque Christifidelium explentes, de Congregationis de Causis Sanctorum consulto, auctoritate Nostra Apostolica, facultatem facimus, ut Venerabilis Servus Dei N.N. Beati nomine appelletur, eiusque festum, die... in locis et modis iure statutis quotannis celebrari possit»⁽³³⁾.

La semplice lettura di questa formula mostra che, con la beatificazione, il Papa concede (*facultatem facimus*) che un Servo di Dio sia chiamato beato e possa essere tributato culto pubblico in suo onore entro un determinato ambito del popolo di Dio (diocesi, istituto religioso, ecc.). La beatificazione appare, pertanto, come un atto della potestà legislativa (non della potestà giudiziaria), in quanto autorizza, con le caratteristiche di innovazione, generalità e astrattezza proprie di una norma legale, l'uso del titolo di *beato*, e il culto pubblico entro l'ambito di una diocesi o istituto.

La formula della canonizzazione è:

«Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae et vitae christianae incrementum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, matura deliberatione praehabita et divina ope saepius implorata, ac de plurimorum Fratrum Nostrorum consilio, Beatum N.N. Sanctum esse decer-

nicationes» 30 [1998], pp. 207-216). La decisione ultima di procedere ad una canonizzazione è presa dal Papa in un Concistoro (cfr. CIC, can. 353; Cost. Ap. *Pastor bonus*, 28-VI-1988, art. 23).

⁽³³⁾ Circa le formule adoperate nel corso dei secoli, cfr. G. STANO, *Il rito della beatificazione...* (nt 22), pp. 367-422; A.P. FRUTAZ, *Elementi costitutivi delle cause di beatificazione e di canonizzazione*, in «Rivista di vita spirituale» 30 (1976), pp. 362-375.

nimus et definimus, et Sanctorum Catalogo adscribimus, statuentes eum in universa Ecclesia inter Sanctos pia devotione recolere debere»⁽³⁴⁾.

Dalla formula trascritta appare come la canonizzazione costituisca un atto complesso, giacché la dichiarazione *Sanctum esse decernimus et definimus, et Sanctorum Catalogo adscribimus* possiede un valore magisteriale e dogmatico⁽³⁵⁾, mentre la statuizione circa il culto pubblico ha un carattere legislativo nei confronti della Chiesa universale.

La distinzione alla quale abbiamo accennato fra il processo come elemento previo e l'atto pontificio è stata chiaramente formulata dalla dottrina. Per citare un solo esempio, un autore del secolo XVII, Carlo Felice De Matta, distingue due fasi successive in una causa di canonizzazione: «Canonizationum causas esse pro parte contentiosas, et pro parte non contentiosas, constat ex ipsa methodo, illas pertractandi»⁽³⁶⁾.

La *pars contentiosa* è quella compiuta secondo le norme legali, «nelle quali è stabilito il modo di procedere che deve essere osservato dalla Congregazione dei Sacri Riti, dall'introduzione della causa fino all'ultimo decreto, nel quale si scrive che la causa si trova in tale stato che, se ciò piacerà al Santo Padre, si potrà arrivare alla canonizzazione. Si chiama contentiosa, perché nelle sue singole parti si procede, *servatis servandis*, in forma di giudizio contentioso e udito sempre nell'Urbe il Promotore della Fede o il Sottopromotore da lui designato oppure, fuori di Roma, il Promotore fiscale»⁽³⁷⁾.

⁽³⁴⁾ A conferma di quanto abbiamo scritto poco sopra circa il carattere di giudizio *potius divinum quam humanum* proprio della canonizzazione e circa l'unione di affetto collegiale fra il Romano Pontefice e altri Vescovi nel porre tale atto, si può notare come il Papa sottolinei che agisce «divina ope saepius implorata, ac de plurimorum Fratrum Nostrorum consilio».

⁽³⁵⁾ La dottrina secondo la quale la canonizzazione di un santo costituisce un *factum dogmaticum* è stata ricordata recentemente dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Nota illustrativa circa la formula conclusiva della «Professio fidei»*, 2-VI-1998, n. 11: Supplemento a «L'Osservatore Romano», 30 giugno-1 luglio 1998, p. IV.

⁽³⁶⁾ C.F. DE MATTA, *Novissimus de Sanctorum canonizatione tractatus*, Roma 1678, Pars IV, cap. 1, n. 1, p. 303.

⁽³⁷⁾ «Pars contentiosa est, quae habetur in Caereimoniali Leonis X [...]. Et quae traditur in novissimis Decretis Urbani Papae Octavi [...]. In quibus statuitur forma procedendi in Sacrorum Rituum Congregatione, ab ipsa introductione causae usque ad ultimum decretum, quo rescribitur, Causam esse in statu, et terminis, ut quandocumque Sanctissimo placuerit, ad solemnem Canonizationem deveniri possit. Dicitur conten-

A sua volta, «la *pars non contentiosa*, che può essere chiamata definitiva, è quella nella quale non si discute più sul merito della causa in forma di giudizio contenzioso, ma, ritenendo legittimamente provato quanto è stato sancito nella Congregazione dei Sacri Riti e alla presenza del Papa circa le virtù e i miracoli, viene implorata nei pubblici Concistori la divina clemenza e l'illuminazione dello Spirito Santo, affinché si degni ispirare ciò che piacerà alla Maestà divina nelle menti del Sommo Pontefice, nonché dei Cardinali e dei Prelati, il cui consiglio ascolterà Sua Santità in una materia di tale importanza. Quanto concerne questa parte non contenziosa o definitiva non cade sotto le leggi umane, giacché dipende esclusivamente dall'ispirazione dello Spirito Santo»⁽³⁸⁾.

Vi sono, pertanto, due fasi chiaramente distinte: la prima, di carattere strumentale e condotta secondo il metodo processuale, mira a raggiungere, per quanto è possibile, la certezza umana (ossia, in termini giuridici, la certezza morale) circa le virtù, il martirio o i miracoli attribuiti all'intercessione del Servo o della Serva di Dio; nella seconda, il Papa, dopo aver acquisito tale certezza e accompagnato dalla preghiera della Chiesa, chiede le luci dello Spirito Santo per l'atto che sta per compiere.

Le precedenti considerazioni debbono essere tenute presenti per intendere rettamente la qualifica tradizionale di processo o di procedura applicata alle cause di canonizzazione. Nel corso di una causa compaiono concetti tipicamente processuali, come quello di prova testificale o documentaria, giudice, promotore di giustizia, certezza morale, ecc., ma non si deve perdere di vista che la finalità di una causa di canonizzazione non è quella di definire mediante sentenza giudiziaria la titolarità di un diritto, o di imporre una sanzione,

tiosa, quia super omnibus articulis, et dubiis proceditur in forma iudicii contentiosi, servatis servandis, et audito in omnibus Domino fidei Promotore in Urbe, et Subpromotore ab ipso deputato, vel Promotore fiscali in Partibus» (*Ibid.*, pp. 303-304).

⁽³⁸⁾ «Pars vero non contentiosa, quae vocatur definitiva, est [...], ubi non discutitur amplius super meritis causarum in forma iudicii contentiosi, sed habitis pro legitime probatis iis, quae in Sacrorum Rituum Congregatione, et coram Sanctissimo super virtutibus, et miraculis, firmata fuerunt, in publicis Consistoriis imploratur divina clementia, et illuminatio Spiritus Sancti, quatenus in summi Pontificis, S.R.E. Cardinalium, ac Praelatorum, quorum consilio Sanctitas sua in tanto negotio sit usura, mentibus inspirare dignetur ea, quae divinitati suae sunt placitura [...]. Porro quod attinet ad hanc partem non contentiosam, seu definitivam [...], non cadit sub humanis legibus, cum pendeat a sola inspiratione Spiritus Sancti» (*Ibid.*, nn. 1-2, p. 304).

ma di proclamare *in Ecclesia* e *coram Ecclesia* la santità di un Servo o di una Serva di Dio⁽³⁹⁾. Un processo si conclude con la sentenza che definisce tra i contendenti ciò che secondo giustizia è obiettivamente dovuto a uno di loro o a entrambi, oppure impone una giusta sanzione a chi ha commesso un delitto. In una causa di canonizzazione, invece, l'istruttoria giudiziaria e i pareri dei votanti costituiscono solo una fase previa all'atto del Romano Pontefice, il quale dovrà stabilire se, presupposta la certezza morale raggiunta sulla base delle prove, sia o no volontà di Dio che un suo Servo sia venerato con culto pubblico e proposto come modello agli altri fedeli.

IV. *Gli elementi di una causa di canonizzazione.*

Descriverò ora succintamente gli elementi che concorrono in una causa di canonizzazione.

Il concetto di *virtù eroica*⁽⁴⁰⁾: in una causa sulle virtù (*de virtutibus*), il lemma o *dubium* sul quale i votanti sono chiamati a dare il loro parere è: *An constet de virtutibus theologalibus fide, spe, caritate tum in Deum tum in proximum, earumque adnexis in gradu heroico, in casu et ad effectum de quo agitur.* È considerata virtù in grado eroico quella in forza della quale il fedele operi «expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum ex fine supernaturali, et sic sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis, et affectuum subjectione»⁽⁴¹⁾. L'eroismo pieno delle virtù si realizza, quindi,

(39) Per un ampliamento delle considerazioni esposte nel testo, cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *Principios inspiradores de la normativa sobre las causas de canonización*, in AA.VV., «*Ius Canonicum*», volumen especial 1999. Escritos en honor de Javier Hervada», Pamplona 1999, pp. 491-501.

(40) Cfr. L. BRANCATI DI LAURIA, *Commentaria... in III Librum Sententiarum Joannis Duns Scoti*, Roma 1653, T. II, «De virtutibus», disp. 32, pp. 709-815; BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. III, cap. 21-41; R. HOFMANN, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, München 1933; A. ESZER, *Il concetto della virtù eroica nella storia*, in «Sacramenti, Liturgia, Cause dei Santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria», Napoli 1992, pp. 605-636; I. NOVAL, *Commentarium Codicis Iuris Canonici. Liber IV, de processibus*, pars II et III, Torino-Roma 1932, pp. 252-301; A. ROYO MEJÍA, *Apuntes sobre la evolución histórica del concepto de la heroicidad de las virtudes aplicado a las causas de los Santos*, in «Revista Española de Derecho Canónico» 52 (1995), pp. 519-561; M. SIEGER, *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage*, Würzburg 1995, cap. 18.3, «Die heroische Tugend», pp. 250-267.

(41) BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. III, cap. 22, n. 1. Più

quando sotto l'azione dei doni dello Spirito Santo, la creatura ha raggiunto lo stato di piena unione con Dio. È allora che la fusione della volontà umana con quella divina spinge sollecitamente (« prompte ») e speditamente (« expedite ») al dono di sé nel compimento dei propri doveri, espressione di ricerca amorosa e costante di quanto piace a Dio nel distacco da ogni ricerca personale egoistica e nella rinuncia di se stessi (« cum abnegatione operantis et affectuum subjectione »). Pertanto, il giudizio sulla santità o eroicità delle virtù praticate da un Servo di Dio dovrà mettere a fuoco se c'è o no nel suo agire quell'uniformità alla volontà di Dio che è espressione della perfezione della carità.

Per la prova, tuttavia, occorre tener presente che « non bastano pochi atti, anche se eroici, giacché, come dicono i canonisti, nei canonizzandi è richiesta una molteplice eccellenza di vita e, secondo i teologi, non si può affermare che consti la pratica delle virtù in grado eroico, se non risultano molti atti di qualità eroica messi in opera dai Servi di Dio »⁽⁴²⁾.

avanti aggiunge: « virtutem heroicam esse illam, quae [...] erumpit in actum superantem communem modum operandi humanum, ita ut tunc quis heroice operari dicatur, cum operatur supra communem hominum, etiam virtuose operantium, conditionem » (*ivi*, n. 10).

⁽⁴²⁾ « paucos actus, licet heroicis, non sufficere; cum multiplex excellentia vitae requiratur in Canonizandis, uti loquuntur Canonistae in superioribus allegati, et cum de virtutibus constare dici non possit in gradu heroico, ut loquuntur Theologi, si multiplices non proponantur actus a Dei Servis elicit, qui qualitate heroica praediti sint » (*ivi*, n. 11). Poco dopo prosegue: « Multitudinem actuum, licet heroicorum, satis non esse ut virtutes Beatificandi, et Canonizandi approbentur; satis enim non est, si ex pluribus heroicis actibus, ex. gr. virtutis fidei heroicis habitus fidei comprobetur, sed ulterius requiritur, ut ex aliis actibus juxta modum infra explicandum habitus heroici aliarum virtutum theologialium, et cardinalium demonstrantur [...]. Tandem, ut proposito de virtutibus heroicis dubio affirmando responderi possit, oportet, ut Heros semper fuerit idem; hoc est ut non defecerit a semita virtutis » (*ivi*). Quanto al tempo durante il quale deve essere praticata la virtù in grado eroico, lo stesso Benedetto XIV scrive: « Dum munere fungear Fidei Promotoris et intereram Congregationi sacrorum rituum, nonnullos Consultores audivi asserentes pro virtutum approbatione opus esse, ut Servus Dei per spatium saltem ultimorum decem annorum suae vitae heroice vixerit [...]. Cum autem assertionis rationem explorassem, nec ulla umquam mihi allata sit, a proposita sententia non recedo, quae diuturnam exposcit quidem heroicatem, absque ulla tamen temporis definitione » (L. III, cap. 39, n. 5).

Il *martirio*: secondo la definizione data da Benedetto XIV, il martirio è la morte volontariamente accettata per la fede cristiana o per l'esercizio di un'altra virtù in connessione con la fede⁽⁴³⁾.

Sono tre, pertanto, gli elementi richiesti per il martirio, che dovranno essere provati nelle singole cause di canonizzazione:

- a) la morte del Servo di Dio realmente avvenuta;
- b) che essa sia stata inflitta in odio alla fede;
- c) ed accettata per amore della stessa fede⁽⁴⁴⁾.

Giova avvertire che, nelle cause di martirio, ciò che conta è la morte subita ed accettata per amore di Gesù Cristo, senza che sia di ostacolo il fatto che il Servo di Dio abbia commesso in precedenza qualche mancanza o sia addirittura vissuto in una situazione abituale di peccato⁽⁴⁵⁾.

Si deve notare che, a differenza dei tempi passati in cui sia i processi sia l'esecuzione della pena capitale avevano luogo in pubblico, nel secolo XX è caratteristica assai generalizzata per quasi tutti i casi di martirio (e non sono pochi: basti pensare alle numerose e massive persecuzioni religiose) che l'uccisore proceda nella più assoluta clandestinità e cerchi positivamente di non lasciare alcuna traccia. Sono, pertanto, pochissimi i casi in cui il relativo processo diocesano ha potuto contare sulle deposizioni di testimoni *de visu* in riferimento al mo-

⁽⁴³⁾ «Martyrium esse voluntariam mortis perpressionem, sive tolerantiam propter Fidem Christi, vel alium virtutis actum in Deum relatum» (BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. III, cap. 11, n. 1).

⁽⁴⁴⁾ Per una visione complessiva dal punto di vista teologico e giuridico, si vedano S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, II-II, q. 124; C. F. De Matta, *Novissimus...* (nt 36), Parte II, cap. 11 e Parte IV, capp. 21-22: 83-87 e 402-411; BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. III, capp. 11-20. Per gli autori più recenti, cfr. A. KUBIS, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968; I. GORDON, *De conceptu theologico-canonico martyrii*, in AA.VV., «Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor», vol. I, Roma 1972, pp. 485-521; E. PIACENTINI, *Il martirio nelle Cause dei Santi*, Città del Vaticano 1979; B. GHERARDINI, *Il martirio nella moderna prospettiva teologica*, in «Divinitas» 26 (1982) pp. 19-35; ID., *Il martirio nell'attuale «temperies» teologico-giuridica*, in AA.VV., «Studi in onore del Card. Pietro Palazzini», Pisa 1987, 159-175; A. FILIPAZZI, *La prova del martirio nella prassi recente della Congregazione delle Cause dei Santi*, Roma 1992; J.L. GUTIÉRREZ, *La certezza morale nelle cause di canonizzazione, specialmente nella dichiarazione del martirio*, in «Ius Ecclesiae» 5 (1993), pp. 645-670; ID., *Las causas de martirio del siglo XX*, in «Ius Canonicum» 37 (1997) pp. 407-450.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. I, cap. 28, n. 8; si veda anche L. I, cap. 29, nn. 1-2 e L. III, cap. 15, nn. 7-8, 13 e 18-19.

mento della morte. Dopo attenta lettura degli atti di numerosi processi relativi a diverse centinaia di Servi di Dio uccisi per la fede, soprattutto nel corso della persecuzione religiosa in Spagna (1931-1939, ma specialmente a partire dal 1936)⁽⁴⁶⁾, posso dire che in un solo caso, fra quelli che conosco, ha deposto come teste uno dei componenti del plotone di esecuzione; in due casi è stato teste uno dei componenti di un gruppo di fucilati, sopravvissuto perfino al colpo di grazia. In altre occasioni, relativamente poche, ci sono testi *de visu*, perché l'uccisione avvenne in piena strada o perché capitò al teste di passare vicino al luogo dell'esecuzione. Tuttavia, è frequente il caso di coloro per i quali, prima del rinvenimento dei cadaveri crivellati dalle pallottole, l'ultima testimonianza *de visu* sia stata quella di coloro i quali videro come erano stati arrestati poche ore prima, o di compagni di carcere che stettero con loro fino al momento in cui furono portati via per essere uccisi. Non sono, poi, infrequenti le testimonianze *de auditu a videntibus*, di coloro che sentirono le chiacchiere degli uccisori, talvolta mentre si rifocillavano al ritorno in un'osteria e commentavano il «fanatismo» dei Servi di Dio, che — stando a quanto riferivano gli stessi carnefici — erano morti gridando: «Viva Cristo Re!», ecc. Sono, poi, innumerevoli coloro di cui sono perse le tracce dal momento del loro arresto. Questi brevi accenni sembrano sufficienti per dare una panoramica della situazione⁽⁴⁷⁾.

(46) Per una storia della persecuzione religiosa in Spagna e delle sue cause sono fondamentali le opere di V. CÀRCEL ORTÍ. Si veda per tutte il suo libro *Buio sull'altare. 1931-1939: la persecuzione della Chiesa in Spagna*, ed Città Nuova, Roma 1999, con la nota bibliografica previa (pp. 17-20), nella quale è elencata l'ampia produzione dell'autore in materia.

(47) Osservazioni simili erano state proposte dal Rev.mo P. Ambrogio Eszer, nella sua qualità di Relatore della Causa della Beata Edith Stein, O.C.D., L'attuale Relatore Generale scrive: «Dobbiamo avvertire che i *Tyranni* del nostro secolo sono sostanzialmente diversi da quelli dell'antichità e del Medio Evo, fino all'epoca dell'800... Onde gli antichi mezzi per determinare un martire ed un martirio non reggono più... Eppure il nostro Magister (Benedetto XIV) aveva in qualche modo previsto anche tale caso» (CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce, Positio super martyrio et super virtutibus*, Roma 1986, *Relazione sulla Causa*, pp. 55-56). Si veda anche J.L. GUTIÉRREZ, *I miracoli nell'apparato probatorio delle cause di canonizzazione*, in «*Ius Ecclesiae*» 10 (1998), pp. 491-529; ID., *Las causas de martirio del siglo XX* (nt 44).

Che, nelle Cause recenti, il martirio sia avvenuto in circostanze di clandestinità non può in modo alcuno esimere dalla prova atta a far raggiungere la necessaria certezza morale sul martirio stesso, vale a dire sulla morte (veramente avvenuta) inferta per odio alla fede e subìta per amore della fede. Laddove questa certezza morale non sarà raggiunta, un Servo di Dio potrà magari essere martire *coram Deo*, ma non lo sarà *coram Ecclesia*, secondo la nota distinzione di Benedetto XIV⁽⁴⁸⁾.

La domanda alla quale dovranno rispondere i votanti nelle cause di martirio è: *An constet de martyrio eiusque causa, in casu et ad effectum de quo agitur.*

La *fama sanctitatis vel martyrii*⁽⁴⁹⁾. La fama di santità è l'opinione diffusa fra i fedeli circa le virtù praticate da un Servo di Dio in grado superiore al comune, con la convinzione che si possano ottenere favori — non necessariamente miracoli suscettibili di essere provati — attraverso la sua intercessione (*fama signorum*)⁽⁵⁰⁾.

Altrettanto si deve dire della *fama martyrii* con la relativa *fama signorum*⁽⁵¹⁾.

(48) Si veda, per es., BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. III, cap. 19, n. 17.

(49) Cfr. F. SCACCHI, *De cultu et veneratione Servorum Dei*, Roma 1639, L. I, Sect. IX, capp. 4 e 5; C.F. DE MATTA, *Novissimus...* (nt 36), Pars IV, cap. 19; Benedetto XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. II, capp. 39-42; R. ZERA, *La fama di santità (fondamento morale e rilevanza giuridica)*, Crotone 1984; F. Veraja, *Le cause di canonizzazione dei Santi*, Città del Vaticano 1992, pp. 25-29.

(50) «Fama autem sanctitatis in genere nihil aliud est, quam existimatio seu communis opinio de puritate et integritate vitae, et de virtutibus non utcumque, sed per continuatos actus, data occasione, exercitos supra communem operandi modum aliorum proborum virorum, aut mulierum ab aliquo Servo vel Serva Dei jam defunctis, necnon de miraculis eorum intercessione a Deo patratís; ita ut, concepta in uno vel pluribus locis erga eos devotione, a plerisque in suis necessitatibus invocentur, et plurium graviorum virorum iudicio digni existimentur, ut per Sedem apostolicam referantur in album Beatorum vel Sanctorum» (BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...*[nt 20], L. II, cap. 39, n. 7).

(51) «Pariter fama Martyrii in genere nihil aliud est, quam existimatio et communis opinio, quod aliquis vel aliqua pro fide Christi, vel pro virtute, quae ad fidem Christi deducatur, illatam sibi mortem patienter tulerint, et quod signa seu miracula eorum intercessione, vel ad patefaciendam eorum pretiosam mortem secuta sint; ita ut, apud plerosque concepta devotione, in suis necessitatibus invocentur, et gravium virorum existimatione digni iudicentur, ut in catalogum Beatorum et Sanctorum a summo Pontifice referantur» (*ivi*).

Quanto alla qualità di questa fama, nel CIC 17, can. 2050 § 2 si dice che essa deve essere spontanea e non artificiosamente provocata, sorta fra persone oneste e serie, continua, sempre con tendenza ad aumentare e attualmente vigente presso la maggior parte del popolo.

La fama dovrà essere verificata soprattutto nei luoghi dov'è morto e dov'è sepolto il Servo di Dio.

Il *miracolo* ⁽⁵²⁾: Prescindendo in questo momento da un'analisi teologica del concetto di miracolo, agli effetti che qui interessano possiamo considerare miracolo un fatto che supera le forze della natura (quanto alla sostanza, quanto al soggetto o quanto al modo), operato da Dio. Trattandosi, poi, di una causa di canonizzazione, il miracolo dovrà poter essere attribuito all'intercessione di un Servo di Dio. Pertanto, nell'istruttoria circa un asserito miracolo si dovranno raccogliere le prove relative: a) al fatto in se stesso, che riguarda nella maggior parte dei casi la guarigione da una grave malattia; b) all'attribuzione del fatto medesimo all'intercessione di un determinato Servo di Dio.

Il *non culto*: eccettuate alcune cause antiche, per le quali vige una procedura particolare su cui non pare opportuno soffermarvici, l'istruttoria di una causa dovrà raccogliere pure gli elementi atti a provare che al Servo di Dio non è tributato culto pubblico. A questo scopo, oltre alle deposizioni dei testi dalle quali si possa evincere che non risulta l'esistenza di tale culto, il tribunale eseguirà le opportune ricerche presso l'abitazione, il luogo di sepoltura, ecc. del candidato alla beatificazione o alla canonizzazione, per verificare che non esistano segni di culto indebito ⁽⁵³⁾.

⁽⁵²⁾ Cfr. L. BRANCATI DI LAURIA, *Commentaria...* (nt 40), T. IV, disp. 20, «De miraculis», Roma 1676, 19-668; BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. IV/1, capp. 1-33; F. ANTONELLI, *De inquisitione medico-legali super miraculis in causis beatificationis et canonizationis*, Roma 1962; W. SCHAMONI, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, 2^a ed. Würzburg 1978; D. COMPOSTA, *Il miracolo: realtà o suggestione? Rassegna documentata di fatti straordinari nel cinquantennio 1920-1970*, Roma 1981; A. ESZER, *Miracoli ed altri segni divini. Considerazioni dommatico-storiche con speciale riferimento alle cause dei Santi*, in «Studi Palazzini» (nt 44), pp. 129-158.

⁽⁵³⁾ Cfr. *Urbani VIII Pontificis Optimi Maximi Decreta servanda in Canonizatione et Beatificatione Sanctorum. Accedunt Instructiones, et Declarationes quas Em.mi ac Rev.mi S.R.E. Cardinales Praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*, Roma, ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae 1642. Si tratta di una collezione di documenti emanati a partire dal 1625 da Ur-

In una causa di canonizzazione la prova degli elementi sopra menzionati dovrà essere tale che su di essi si raggiunga la *certezza morale*. Quando si dice che, in una causa di canonizzazione, devono essere provate le virtù in grado eroico, il martirio o il miracolo, non si può perdere di vista che la prova in questione non potrà mai produrre l'evidenza fisica, ma dovrà essere tale da consentire da parte dei votanti il raggiungimento della certezza morale, unica certezza possibile nella materia che stiamo trattando.

In effetti, con quale grado di certezza umana si può provare che le disposizioni interne di una persona morta in concetto di santità corrispondano a quanto appare esteriormente? Parimenti, come si può *dimostrare* l'accettazione della morte per la fede e la perseveranza in essa fino all'ultimo istante in un caso di martirio? ⁽⁵⁴⁾.

Per questa ragione, la prova umana, pur imprescindibile, è finalizzata a far raggiungere nei votanti la necessaria e sempre sufficiente certezza morale, quella cioè che, mentre è compatibile con la possibilità *assoluta* del contrario, esclude nel caso concreto qualsiasi motivo degno di attenzione per la realtà del contrario ⁽⁵⁵⁾.

Di qui l'importanza di quel coro integrato da diverse voci a cui ho accennato sopra e la necessità del miracolo, quale conferma della beatificazione o della canonizzazione da parte di Dio ⁽⁵⁶⁾.

bano VIII e dalla Curia Romana. Il testo completo si trova anche in BENEDETTO XIV, *Opus de Servorum Dei...* (nt 22), L. II, Appendice I, pp. 475-495, il quale, come avverte F. VERAJA (*La beatificazione...* [nt 21], p. 71, nota 165), riporta integralmente la compilazione del 1642, anche se il titolo è «Decreta Sanctissimae Inquisitionis edita sub diebus 13 martii e 2 octobris 1625».

⁽⁵⁴⁾ Cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *La certezza...* (nt 44), pp. 657 e 661-666.

⁽⁵⁵⁾ Si vedano i Discorsi alla Rota Romana di Pio XII il 3 ottobre 1941 (AAS 33 [1941], pp. 421-426) e il 1° ottobre 1942 (AAS 34 [1942], pp. 338-343) e di Giovanni Paolo II il 4 febbraio 1980 (AAS 72 [1980], pp. 172-178). Per un commento, cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *La certezza* (nt 44)..., pp. 645-653; C. DE DIEGO-LORA, *Commento al can. 1608*, in AA.VV. «Comentario exegético al Código de Derecho Canónico», Pamplona 1996, vol. IV/2, pp. 1537-1550; Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, in «Ius Ecclesiae», 9 (1997) 417-450; J. LLOBELL, *La certezza morale nel processo canonico matrimoniale*, in «Il Diritto Ecclesiastico» 109 (4/1998), pp. 758-802.

⁽⁵⁶⁾ In riferimento alla dottrina di San Tommaso d'Aquino (II-II, q. 178, art. 2), era opinione comune fra gli autori «miracula esse facta in ordine ad declarandam, hominibusque manifestandam, tum Sanctitatem alicujus Servi Dei, tum Dei voluntatem circa illius beatificationem, et canonizationem» (A. MATTEUCCI, *Practica theologico-canonica ad causas beatificationum et canonizationum pertractandas*, Venezia 1721, tit. III,

V. *La normativa vigente.*

La Cost. Ap. *Pastor bonus* attribuisce alla Congregazione delle Cause dei Santi la competenza per quanto riguarda: 1) lo svolgimento delle cause di canonizzazione (aiuto ai Vescovi nella fase diocesana e studio successivo); 2) la concessione ad un Santo del titolo di Dottore; 3) la dichiarazione dell'autenticità delle reliquie e la loro conservazione⁽⁵⁷⁾.

La predetta competenza si estende sia alla Chiesa latina sia alle Chiese orientali.

Elencherò in seguito il complesso normativo dal quale è retta la costituzione della Congregazione delle Cause dei Santi e il suo modo

cap. 8, n. 6: p. 235), anche per quanto riguarda la perseveranza finale: « Ideo cum [miracula] esse debent testimonia divina sanctitatis personae, a Deo per personam, quae sit sibi accepta, patrantur. Quoniam vero haec potuit a perfectione deflectere, et non in ipsa perseverare usque ad obitum inclusive, ideo asseritur [...] requiri miracula post obitum » (*ivi.*, tit. III, cap. 8, § 1, n. 12: 236). Brancati di Lauria aveva scritto: « miraculi probatio est fundamentum decreti canonizationis [...] quamvis pro canonizatione sit necessarium probare virtutes in vita, et miracula post mortem, ut saepe probatum est ex Constitutionibus diversorum Pontificum. Si tamen daretur casus, quod de virtutibus alicuius non haberetur notitia, quia antiquus, et nullus scripsit eius gesta, tamen post mortem miracula patrantur in eius sepulchro, vel ad invocationem, aut contactum reliquiarum illius, haec sufficerent ad canonizandum » (L. BRANCATI DI LAURIA, *Commentaria...* (nt 40), T. IV, disp. 20, art. 25, § 4, n. 1119: p. 639). Si veda anche F. CONTELOGI, *Tractatus et praxis de canonizatione Sanctorum*, Lione 1634, cap. 19, n. 2: p. 221; F. DE MATTA, *De Sanctorum...*(nt 36), Parte IV, cap. 7: 352-358; ecc. In proposito, Giovanni Paolo II si è espresso nei seguenti termini: « Lorsqu'ils [les miracles] sont constatés dans des conditions rigoureuses, puis reconnus officiellement par l'autorité ecclésiastique, de tels faits sont comme un sceau divin qui confirme la sainteté d'un serviteur de Dieu dont l'intercession a été invoquée, un signe de Dieu qui suscite et légitime le culte qu'on lui rend et donne une caution à l'enseignement que comportent sa vie, son témoignage et son action. Pour les causes des saints, les miracles ont une signification très forte: ils font, en quelque sorte, entendre la "voix de Dieu" dans le discernement de l'Eglise en vue de la béatification ou de la canonisation d'un serviteur de Dieu. Ils éclairent et confirment le jugement qui engage l'autorité de Pierre et de l'Eglise » (GIOVANNI PAOLO II, discorso del 19 novembre 1988 ai partecipanti al colloquio con la consulta medica di Lourdes promosso dalla Congregazione delle Cause dei Santi: in « Insegnamenti », XI/4 [1988] p. 1586). Si veda J.L. GUTIÉRREZ, *Le prove sussidiarie nelle cause di canonizzazione (opinioni di Prospero Lambertini e innovazioni di Benedetto XIV)*, in « Ius Ecclesiae » 5 (1993), pp. 545-574; Id., *I miracoli...* (nt 47); A. ROYO, *Algunas cuestiones sobre la heroicidad de las virtudes y la certeza moral jurídica en las causas de los Santos*, in « Ius canonicum » 34 (1994), pp. 189-226.

⁽⁵⁷⁾ Cfr. Cost. Ap. *Pastor bonus*, artt. 71-74.

di procedere. Menzionerò concretamente: A. Le norme di carattere legislativo; B. Le norme amministrative⁽⁵⁸⁾.

A. Norme legislative.

— La Cost. Ap. *Divinus perfectionis Magister*⁽⁵⁹⁾, promulgata il 25 gennaio 1983, e cioè lo stesso giorno in cui venne promulgato il vigente CIC latino; tuttavia, a differenza di questo:

a) entrò in vigore lo stesso giorno della promulgazione, senza un periodo di *vacatio legis*. In effetti, il n. 17 della Cost. Ap. recita: «*Quae Constitutione hac Nostra praescripsimus ab hoc ipso die vigere incipiunt*»;

b) l'ultimo capoverso della parte introduttiva della Cost. Ap. *Divinus perfectionis Magister* contiene una clausola di portata illimitata, abrogatoria di tutta la normativa precedente: «*In posterum, igitur, abrogatis ad rem quod attinet omnibus legibus cuiusvis generis, has quae sequuntur statuimus normas servandas*»⁽⁶⁰⁾;

⁽⁵⁸⁾ Cfr. E. APECITI, *Le nuove norme per le cause di canonizzazione*, in «La scuola cattolica» 119 (1991), pp. 250-278. A. CASIERI, *Postulorum Vademecum*, 2^a ed., Roma 1985. G. DALLA TORRE, voce *Processo canonico (processo di beatificazione e canonizzazione)*, in «Enciclopedia del Diritto», vol. XXXVI, Milano 1987, pp. 932-943; A. ESZER, *La Congregazione delle Cause dei Santi. Il nuovo ordinamento della procedura*, in AA.VV., «La Curia Romana nella Cost. Ap. *Pastor Bonus*», Città del Vaticano 1990, pp. 309-329; J.L. GUTIÉRREZ, *Comentario del can. 1403 CIC*, in «Comentario exegético al Código de Derecho Canónico», a cura dell'Istituto Martín de Azpilcueta e della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università di Navarra, Vol. IV/1, Pamplona 1996, pp. 643-666; ID., *Le cause di beatificazione e di canonizzazione*, in AA.VV., «I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali», Quaderni della Mendola 7, Milano 1999, pp. 269-309; L. PORSI, *Cause di canonizzazione e procedura nella Cost. Apost. «Divinus perfectionis Magister»: considerazioni e valutazioni*, in «Monitor Ecclesiasticus» 110 (1985), pp. 365-400; ID., *Natura delle «cause dei Santi». Indagini storico-scientifiche o vere cause e quali?* in AA.VV., «Sacramenti, Liturgia, Cause dei Santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria», Napoli 1992, pp. 651-673; R. RODRIGO, *Manual para instruir los procesos de canonización*, Salamanca 1988 (ed. ital. *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, Roma 1991); R.J. SARNO, *Diocesan Inquiries Required by the Legislator in the New Legislation for the Causes of Saints*, Roma 1987; W. SCHULZ, *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren*, Paderborn 1988; M. SIEGER, *Die Heiligsprechung*, (nt 40); F. VERAJA, *Le cause di canonizzazione dei Santi. Commento alla legislazione e guida pratica*, Roma 1992.

⁽⁵⁹⁾ AAS 75 (1983), pp. 349-355.

⁽⁶⁰⁾ Il 25 gennaio 1983 restarono, pertanto, formalmente abrogate, in quanto diritto positivo umano, tutte le norme fino ad allora vigenti (eccettuati unicamente i decreti di Urbano VIII, menzionati al n. 2, 6°, 2° cpv. della Cost. Ap.). Fu, quindi, abro-

c) le norme di questa Cost. Ap. costituiscono uno *ius speciale* per le cause di canonizzazione⁽⁶¹⁾;

d) il n. 2 della Cost. Ap. conferisce, inoltre, un mandato alla Congregazione delle Cause dei Santi per emanare norme complementari. In virtù di questo mandato, la Congregazione redasse le *Normae* del 7 febbraio 1983.

— Le *Normae* emanate dalla Congregazione il 7 febbraio 1983⁽⁶²⁾. Il titolo completo di queste disposizioni legislative⁽⁶³⁾ è: *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum*⁽⁶⁴⁾. Si può avvertire già qui che le disposizioni della Cost. Ap. *Divinus perfectionis Magister* hanno avuto un complemento legislativo unicamente per quanto riguarda la fase diocesana di istruttoria di una causa, mentre per la procedura da seguire nella Congregazione le sole norme legislative vigenti sono quelle della stessa Cost. Ap.

— Il *Codex Iuris Canonici* e il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. I due Codici attualmente vigenti per la Chiesa latina e per le Chiese orientali contengono un solo canone nel quale si fa riferimento diretto alle cause di canonizzazione: sono il can. 1403 del CIC e il can. 1057 del CCEO, che riporto in parallelo:

gata la legislazione del CIC 17 (cann. 1999-2141), che era stata completata e parzialmente modificata da documenti successivi, specialmente dal Motu pr. di Paolo VI *Sancitas clarior*, del 19 marzo 1969.

⁽⁶¹⁾ Il CIC, can. 1403 § 1 usa il termine *peculiaris lex pontificia*, mentre il can. 1057 del CCEO si riferisce a *normae speciales a Romano Pontifice statutae*. Circa i rapporti fra *lex universalis* e *ius speciale* si veda il can. 20 del CIC.

⁽⁶²⁾ AAS 75 (1983), pp. 396-403.

⁽⁶³⁾ La Cost. Ap. stabilisce al n. 2: «In huiusmodi inquisitionibus Episcopus iuxta peculiare Normas a Sacra Congregatione pro Causis Sanctorum edendas procedat». Quanto alla natura legislativa di queste Norme nella gerarchia delle fonti, si noti che le disposizioni la cui emanazione era affidata alla Congregazione vengono qui chiamate *Norme*, il che suggerisce il loro carattere legislativo, mentre i prescritti di carattere transitorio relativi alle cause in corso al momento dell'entrata in vigore della nuova legislazione dovevano essere definiti mediante un *peculiare decretum* (amministrativo) della stessa Congregazione (cfr. Cost. Ap., n. 16), il che fu eseguito mediante il *Decretum generale* emanato lo stesso 7 febbraio 1983 (AAS 75 [1983], pp. 403-404) e completato successivamente dalla risoluzione del Congresso ordinario del 22 maggio 1992.

⁽⁶⁴⁾ Il n. 2 della Cost. Ap. (citato nella nota precedente) stabilisce i limiti della delega di potestà legislativa: le norme della Congregazione riguarderanno esclusivamente le *inquisitiones ab Episcopis faciendae*.

CIC

1403 § 1. Causae canonizationis Servorum Dei reguntur peculiari lege pontificia.

§ 2. Iisdem causis applicantur praeterea praescripta huius Codicis, quoties in eadem lege ad ius universale remissio fit vel de normis agitur quae, ex ipsa rei natura, easdem quoque causas afficiunt.

CCEO

1057. In causis servorum Dei, ut inter Sanctos referantur, servantur normae speciales a Romano Pontifice statutae.

Va notato in primo luogo che la mancanza del § 2 nel CCEO è segno unicamente di non sufficiente coordinamento nella redazione dei due Codici: è infatti ovvio che i prescritti del Codice dovranno essere applicati (con riferimento al CIC per le cause di diocesi latine e al CCEO per le cause di eparchie orientali) «quoties in eadem lege (regolatrice delle cause dei Santi) ad ius universale remissio fit»⁽⁶⁵⁾; parimenti è evidente che, alle cause, vanno applicate anche le norme del diritto universale «quae, ex ipsa rei natura, easdem quoque causas afficiunt». La difficoltà risiede, tuttavia, nel determinare con precisione quale sia la *ipsa rei natura*: in effetti, mentre è ovvio che la Congregazione dovrà attenersi alle norme di diritto universale (orientali o latine) per sostanziale un ricorso gerarchico oppure per emanare un rescritto, la discussione circa la natura processuale o meno delle cause di canonizzazione rende problematica per un settore della dottrina l'applicazione alle stesse delle norme processuali di diritto universale⁽⁶⁶⁾.

— La Cost. Ap. *Pastor bonus*, la quale, promulgata il 28 giugno 1988, sostituisce la precedente Cost. Ap. *Regimini Ecclesiae universae* del 1967 ed è la legge basilare della Curia Romana⁽⁶⁷⁾. In essa

(65) Tuttavia, le leggi oggi vigenti circa le cause dei Santi (promulgate in concomitanza con il CIC) non contengono di fatto alcun rinvio esplicito allo stesso CIC, e tanto meno al CCEO, promulgato il 18 ottobre 1990.

(66) Tratterò espressamente della questione nella parte VI della presente esposizione.

(67) Il CIC, can. 360 prevede che la costituzione e la competenza dei Dicasteri

è descritta la struttura dei Dicasteri (artt. 2-10), il modo di procedere (artt. 11-21) e le adunanze di Cardinali (art. 22-23); per quanto riguarda la Congregazione delle Cause dei Santi, si vedano gli artt. 71-74. Troviamo così stabiliti, con carattere di legge, i principi fondamentali della Curia Romana, che saranno poi sviluppati, con norme d'indole amministrativa, nel Regolamento Generale della Curia Romana e, infine, nei Regolamenti dei singoli Dicasteri, previsti rispettivamente agli artt. 37 e 38 della Cost. Ap. *Pastor bonus*.

— Quanto agli avvocati delle cause dei Santi sono anche da tener presenti le norme del diritto universale che ad essi si riferiscono⁽⁶⁸⁾.

B. *Norme amministrative.*

— Il Regolamento Generale della Curia Romana, approvato dal Santo Padre nella sua redazione attuale il 15 aprile 1999 ed entrato in vigore il 1° luglio dello stesso anno. Con carattere subordinato, dovrà essere completato mediante il Regolamento dei singoli Dicasteri, pure di natura amministrativa⁽⁶⁹⁾.

— Le altre norme amministrative emanate dalla Congregazione, fra cui sono da menzionare:

a) il Regolamento del 21 marzo 1983⁽⁷⁰⁾, approvato ad experimentum per un triennio, e ora in fase di revisione;

b) le *Normae servandae de bonis Causarum canonizationis Servorum Dei administrandis*, del 20 agosto 1983;

c) il decreto del 2 giugno 1984, con il quale viene istituito in seno alla Congregazione lo *Studium* per la formazione dei postulatori e di coloro che lavorano nelle cause di canonizzazione⁽⁷¹⁾.

VI. *Riflessioni conclusive.*

Ho accennato sopra alla discussione, per la verità non troppo vivace, sulla natura di una causa di canonizzazione, e sulla metodologia storica o giuridica che in essa si debba utilizzare.

«lege peculiari definiuntur». Tecnicamente si dovrebbe qualificare come diritto speciale (cfr. CIC, can. 20).

⁽⁶⁸⁾ Si veda Cost. Ap. *Pastor bonus*, art. 183 e Motu pr. *Iusti iudicis*, 28-VI-1988: AAS 80 (1988), pp. 1258-1261.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. Regolamento generale della Curia Romana, art. 1 § 2.

⁽⁷⁰⁾ Il testo si trova in OCHOA VI, coll. 8592-8600.

⁽⁷¹⁾ AAS 76 (1984), pp. 1089-1090.

In proposito mi limiterò ad esporre alcune brevi riflessioni.

Per evitare una discussione interminabile e senza alcuna aderenza alla realtà, pare necessario, innanzitutto, precisare l'oggetto sul quale si intende parlare e stabilire con chiarezza i termini e la portata della questione.

Sono convinto, in effetti, che non abbia alcun senso chiedere se una causa di canonizzazione sia un processo o una procedura amministrativa, oppure se, nella trattazione della causa, si debba adoperare la metodologia giuridica o quella storica. Non è a partire da uno schema concettuale che si può arrivare alla realtà ma, al contrario, l'esame della realtà permetterà di stabilire se e in quale misura essa possa essere inquadrata in uno schema.

Cerchiamo, dunque, di esaminare la realtà, per determinare a quali conclusioni si possa pervenire: chi desidera avviare una causa di canonizzazione presenta il *supplex libellus* al Vescovo diocesano competente⁽⁷²⁾, il quale compie l'istruttoria, vale a dire la raccolta delle prove, che trasmette poi alla Congregazione per le cause dei Santi. La Congregazione, da parte sua, studia il materiale ricevuto e chiede il parere sia dei Consultori che, successivamente, dei Cardinali e Vescovi Membri della stessa Congregazione. Tutto, infine, è consegnato al Papa, il quale emette la sua decisione, come abbiamo esposto sopra.

Alla realtà descritta, è possibile applicare la qualifica di processo? Certamente no, perché un processo è finalizzato alla sentenza emessa dal giudice. E neppure sarà una procedura amministrativa che mira al riconoscimento di un diritto, di un interesse legittimo o di una grazia. Tuttavia, attesa anche la tradizione di secoli e la normativa vigente, mi pare indubitabile la *sostanza processuale ex ipsa rei natura* di tutto l'*iter* seguito sia nell'istruttoria diocesana sia anche nell'esame della stessa compiuto dalla Congregazione. Quando parlo di sostanza processuale intendo sottolineare in primo luogo e da un

(72) Si noti che il *supplex libellus* non viene presentato al tribunale diocesano, ma al Vescovo, il quale, se lo accetterà, compirà l'istruttoria per se stesso o, come succede abitualmente, attraverso un suo delegato che funge da giudice. Anche nel caso che la nomina di giudice per una causa di canonizzazione ricada sulla persona che è giudice del tribunale ordinario diocesano (e lo stesso vale per il promotore di giustizia e per il notaio), egli nondimeno dovrà prestare nuovo giuramento *de munere fideliter adimplendo e de secreto servando*, appunto perché si tratta di un tribunale diverso (cfr. *Normae* del 7-II-1983, artt. 5-6).

punto di vista formale la necessità di osservare quanto è prescritto nella normativa processuale per quanto concerne la costituzione e il modo di procedere del tribunale diocesano, che compie una funzione istruttoria e deve essere composto dal giudice, dal promotore di giustizia e dal notaio. Senza soffermarci nei particolari, è ovvio che il tribunale interrogherà i testi secondo i prescritti legali, chiedendo loro di prestare giuramento e trascrivendo negli atti le loro deposizioni con le firme prescritte; ugualmente riceverà sotto giuramento e incorporerà negli atti i documenti esibiti dai testi o raccolti dagli esperti in materia storica e archivistica unitamente alla relazione presentata dagli stessi circa la completezza della loro ricerca nonché circa l'autenticità e integrità del materiale prodotto, senza mutilazioni e senza omettere o nascondere alcunché di favorevole o di contrario alla causa. Parimenti la Congregazione delle Cause dei Santi riceve gli atti sigillati del processo diocesano e verifica, in primo luogo, che in esso siano state osservate le disposizioni di legge. Successivamente, nella Congregazione, sulla base del materiale acquisito *ex actis et probatis* ⁽⁷³⁾, viene redatta la *Positio* o *dossier* che sarà sottoposto al parere dei Consultori e, dopo, a quello dei Cardinali e Vescovi.

Quanto ho esposto finora costituisce un'esigenza meramente formale, ma insopprimibile, giacché garantisce la serietà del apparato probatorio e dello studio e valutazione dello stesso.

Ritengo, tuttavia, che l'aspetto centrale della questione, quello cioè che rende necessario continuare ad avere il processo come punto di riferimento, risieda nella finalità che si cerca di raggiungere: vale a dire arrivare a quella che nel diritto s'intende come certezza morale ⁽⁷⁴⁾ — non ad un qualsiasi altro tipo di persuasione da parte dei votanti — circa l'esistenza di un'autentica fama di santità o di martirio, circa l'eroicità delle virtù o circa il martirio e, infine, circa il carattere veramente miracoloso (cioè inspiegabile secondo le conoscenze scientifiche) dell'evento prodigioso operato da Dio per l'intercessione (che dovrà pure essere provata) del suo Servo, allo scopo di manifestare la sua volontà che si arrivi alla beatificazione o alla ca-

⁽⁷³⁾ Cfr. CIC, can. 1608 § 2 y 1604 § 1. Se si desidera aggiungere qualche documento o elemento nuovo, la Congregazione dovrà esaminarlo e verificarne l'autenticità prima che sia inserito negli atti processuali.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. CIC, can. 1608 e CCEO, can. 1291.

nonizzazione. Certamente la procedura non sboccia in una sentenza giudiziaria, giacché nessun attore può vantare un titolo per esigere la canonizzazione, ma è altrettanto vero che esiste un diritto a che coloro che sono chiamati a emettere il proprio parere dichiarino di aver raggiunto la certezza morale (o di non averla raggiunta) seguendo la stessa via che deve percorrere un giudice per valutare le prove processuali.

Quanto alla presunta dicotomia fra metodologia storica e metodologia giuridica basterà dire in questa sede che essa sembra presupporre nel giurista un atteggiamento acritico (per non dire d'ignoranza) di fronte al dato storico. A torto sarebbe qualificato come giuridico il metodo di chi non sapesse effettuare un'accurata ricerca archivistica, fosse incapace di situare i documenti nel loro contesto storico o accettasse superficialmente la loro autenticità e concordanza con l'originale senza le necessarie verifiche⁽⁷⁵⁾.

In questo modo compie la sua funzione specifica quella che De Matta aveva qualificato come *pars contentiosa* della procedura e si apre la via perché il Papa compia l'atto che lo stesso autore chiama definitivo il quale «non cadit sub humanis legibus, cum pendeat a sola inspiratione Spiritus Sancti»⁽⁷⁶⁾.

⁽⁷⁵⁾ Per un'esposizione più dettagliata cfr. J. L. GUTIÉRREZ, *I miracoli* (nt 47), pp. 494-496 e 510-519.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. *supra*, nota 38.

Pagina bianca

Rassegna di bibliografia

Recensioni

Pagina bianca

Juan Ignacio BAÑARES, *Reserva y culto de la Eucaristía: ¿cómo? ¿dónde? ¿cuándo?*, Navarra Gráfica ediciones, Pamplona 1998, p. 75.

Questo volume del prof. Juan Ignacio Bañares, professore presso la facoltà di diritto canonico dell'università di Navarra, appartiene alla collana dei «Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta» della medesima università. Come si legge nel risvolto di copertina, si tratta di una serie di pubblicazioni su temi di diritto canonico, di diritto ecclesiastico o affini, che ha come scopo quello di informare, in maniera breve e rigorosa, su tali argomenti dei lettori non necessariamente specializzati in questioni del genere. Quasi in forma di prontuari vengono divulgati i lavori di attualità di specialisti delle diverse discipline, affinché servano ad un pubblico che cerca di avere opinioni seriamente fondate, ma non dispone del tempo per prendere in mano pubblicazioni scientifiche più ampie.

Volendo giudicare il livello della collana in parola a partire dal volume del prof. Bañares, verrebbe da dire che le attese suscitate dalla presentazione generale dei «Cuadernos» sono ampiamente soddisfatte. A nostro avviso, siamo qui di fronte ad un testo di notevole valore scientifico, che per la sua completezza può servire non solo al let-

tore non esperto, ma anche agli studenti di diritto canonico ed ai pastori d'anime di oggi e di domani.

Infatti in questa breve, ma densa pubblicazione vengono in modo esauriente affrontati tutti gli aspetti della disciplina canonica riguardante la custodia della Santissima Eucaristia. L'A. risponde nel primo capitolo alle tre domande del titolo del suo studio. Si sofferma, poi, nel secondo capitolo a considerare il tabernacolo, per quanto riguarda la sua posizione, la materia con cui va fabbricato e soprattutto le condizioni di sicurezza che sono esigite per esso. Il capitolo finale è dedicato alla venerazione e al culto dell'Eucaristia.

Nel presentare questi temi il prof. Bañares fa puntuale riferimento alle norme codiciali e liturgiche, indicando le loro fonti, segnalando i loro precedenti e la loro evoluzione, nonché aiutando il lettore ad interpretarle e ad attuarle. Nel far questo non manca anche di chiarire altri aspetti della normativa canonica, che sono collegati a quelli qui direttamente trattati.

Nell'espone tutto ciò, l'A. sottolinea anche la grandezza del mistero di fede, che è, insieme, l'origine e l'oggetto di queste norme. Infatti il dogma della presenza «vere, realiter ac substantialiter» di Gesù Cristo nell'Eucaristia (Concilio Tridentino, Decretum de SS. Eucharistia,

cap. 1 e can 1; DS 1636 e 1651) « ha generado primero usos y luego normas relativas a la conservación del Sacramento y a su culto » (p. 9). A loro volta, poi, tali norme sono un aiuto ai fedeli affinché « abbiano in sommo onore la Santissima Eucaristia (...) ricevendo con frequenza e massima devozione questo sacramento e venerandolo con somma adorazione » (can. 898). Infatti, come ha ricordato il Concilio Vaticano II, « in Sanctissima Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur » (Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 5).

Forse nel volume del prof. Bañares si sarebbe potuto fare un cenno anche alla dolorosa possibilità che questo grande tesoro affidato alla Chiesa possa essere volontariamente oltraggiato. Per questo il codice latino (can. 1367) e quello orientale (can. 1442) prevedono anche una tutela penale del mistero eucaristico. Si deve qui ricordare al riguardo che, dopo la pubblicazione di questo volume, il Pontificio Consiglio dell'interpretazione dei Testi legislativi ha emanato una risposta a proposito dei menzionati canoni ed una dichiarazione sulla « Tutela della Santissima Eucaristia » (cfr. *Jus Ecclesiae*, XI, 582-585). A nostro avviso sarebbe un ulteriore arricchimento della pubblicazione che presentiamo, se essa ricordasse anche questi aspetti.

Desideriamo, comunque, chiudere queste brevi annotazioni rinnovando all'A. la gratitudine per questo studio, frutto non solo di competenza scientifica, ma anche, come

appare dai sentimenti espressi nella nota a p. 10, di viva fede ed amore al sacramento eucaristico. Possa questo volume essere letto ed attuato così da generare altrettanta fede ed amore all'Eucaristia.

Antonio Filipazzi

E. CAPARROS, M. THERIAULT, J. THORN (eds.), *Code de droit canonique. Édition bilingue et anotée. 2^{ème} édition révisée et mise à jour*, Wilson & Lafleur ltée, Montréal, 1999, p. 1936.

La première édition de cet ouvrage, paru en mars 1990, avait été accueilli avec le plus grand intérêt non seulement par les canonistes mais aussi par tous les chercheurs férus de droit comparé. Ce Code bilingue annoté, avec les commentaires riches et précis de l'Université de Navarre, était sans nul doute un lieu de référence et un instrument de travail parmi les plus élaborés; ces qualités n'ont échappé à personne.

Sans nul doute la deuxième édition sera accueillie avec le même intérêt. Forts de l'expérience et des critiques qui ont été formulées à la suite de la première édition, la deuxième édition, qui comporte pas moins de 1936 pages, nous offre une mise en page soignée, avec l'utilisation de caractères beaucoup plus lisibles. Par ailleurs, pour ce qui est de la présentation du Code, chaque canon est suivi immédiatement par

un commentaire riche par la compréhension et l'exposition qu'il fournit au lecteur, dans son contexte historico-canonique. Les nombreuses références qui émaillent le texte ont aussi fait l'objet d'une révision et d'une remise à jour minutieuse.

Les quatre appendices ont été également remaniés.

Le premier d'entre eux, concernant la Législation universelle non codifiée, nous offre les Constitutions Apostoliques «*Divinus perfectionis Magister*», sur les causes des Saints, «*Spirituali militum curae*», sur les ordinariats militaires, «*Pastor bonus*», sur la curie romaine et enfin «*Universi dominici gregis*» pour l'élection du Souverain Pontife, qui a substitué la Constitution «*Romano Pontifici eligendo*».

Le second reprend les réponses du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs de 1984 à 1998. Ces réponses sont regroupées selon l'ordre des canons.

Le troisième appendice présente les Normes complémentaires au Code promulguées par des Conférences des Évêques de pays partiellement ou totalement francophones. Dans la nouvelle édition, aux Normes de Belgique, du Bénin, du Canada, de la France, du Rwanda et de la Suisse, ont été rajoutées celles de l'Afrique du Nord, de l'Océan Indien et du Pacifique.

Le dernier appendice contient un instrument non moins appréciable, les Tables de concordance entre le Code latin de 1917 et celui 1983 et viceversa, ainsi qu'entre le Code

des Canons des Églises Orientales de 1990 et le Code latin de 1983 et vice-versa. Cette dernière partie a été considérablement enrichie puisque la première édition ne comportait que les Tables de concordance entre le Code de 17 et celui de 83.

Ce Code de Droit canonique annoté et bilingue, dont nous avons à peine esquissé les grandes parties, fruit du travail et de l'heureuse collaboration des facultés de droit canonique de l'Université de Navarre et de l'Université Saint-Paul, est un instrument d'autant plus précieux qu'il est pratique et facile à manier. Les 104 pages de la Table analytique permettent en effet d'en tirer le meilleur profit. Il constitue, par la qualité des commentaires, un ouvrage de référence non seulement pour le milieu universitaire mais aussi pour tous ceux qui veulent approfondir leurs connaissances du Droit de l'Église. Nous ne doutons pas que le souhait exprimé dans la première édition d'offrir «un ouvrage qui facilite la tâche des juristes au service du peuple de Dieu» soit effectivement réalisé.

Maurice Monier

Valentín GÓMEZ-IGLESIAS, *Libertad y Derecho Constitucional en Pedro Lombardía*, EUNSA, Pamplona, 1998, p. 147.

In occasione del trentennale dalla nomina di Pedro Lombardía alla

guida dell'Istituto «Martín de Azpilcueta» dell'Università di Navarra, nel luglio 1967, e passato un decennio della sua scomparsa, in aprile 1986, l'A. offre in un solo volume due studi preparati per commemorare tali ricorrenze riguardanti l'opera di Lombardía nel campo del diritto costituzionale canonico.

Il primo proposito dell'opera è ricordare Pedro Lombardía mediante l'esame della sua biografia umana e scientifica. Allo stesso tempo, l'A. cerca di raggiungere l'obiettivo scientifico di «aiutare a capire meglio il vigoroso pensiero giuridico-canonico di uno dei grandi canonisti del secolo» (*Prologo*). Non è necessario far riferimento ora alle note distintive della Scuola iniziata da Lombardía o alle differenze con altre Scuole canoniche; basta segnalare che, a distanza di vent'anni dalle polemiche tra le diverse Scuole, sembra che le divergenze siano state ingrandite a dismisura, complice una certa incomprendimento dei rispettivi punti di vista. È quindi apprezzabile lo sforzo dell'A. per far luce sulla personalità e sulla dottrina scientifica di uno dei protagonisti di quei dibattiti e dei lavori della nuova codificazione, nonché uno dei più convinti promotori della promulgazione — poi mai avvenuta — di una legge fondamentale della Chiesa.

I due studi versano più direttamente sui contributi di Pedro Lombardía che riguardano il diritto costituzionale della Chiesa. Sono, dunque, argomenti che — a prescindere

dallo stato attuale della legislazione della Chiesa — hanno particolare interesse per la scienza canonica; poiché domandarsi quale sia il ruolo della la tecnica giuridica costituzionale nella Chiesa, equivale, in ultimo termine, a chiedersi quale sia il ruolo nella Chiesa della tecnica giuridica *tout court*, tenuto conto che la tecnica giuridica costituzionale non è altro che quel settore della tecnica giuridica che si occupa di rendere efficaci, mediante gli strumenti propri del diritto, gli aspetti più fondamentali della vita sociale.

Nel primo studio, *Persona, libertad y técnica jurídica constitucional en Pedro Lombardía*; l'A. effettua una rivisitazione degli scritti di Lombardía seguendo un criterio cronologico, con lo scopo di offrire una panoramica dei temi che per Lombardía avevano un carattere fondamentale e dare notizia di come queste convinzioni presero forma nella sua dottrina scientifica. Sono interessanti le descrizioni delle circostanze che ebbero influsso nello sviluppo del suo pensiero. Ad esempio, le sue due «conversioni metodologiche» — già descritte da Hervada —: la prima, per allontanarsi dal positivismo dominante nella moderna scienza giuridica; la seconda, per riscoprire il protagonismo della persona, con la sua libertà, nell'ordine giuridico della Chiesa (il diritto canonico quale diritto di libertà) e così equilibrare l'eccessivo peso attribuito durante secoli all'autorità (il diritto canonico quale disciplina). Oppure le notizie sulle relazioni di Lombardía con il Fondatore dell'O-

pus Dei (note 30-32), o della sintonia tematica con Álvaro del Portillo all'epoca dei lavori preparatori del Codice (note 42-43); nonché il resoconto del rapporto scientifico con Javier Hervada, che diede origine al lavoro che pubblicarono insieme nel 1970: *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico*.

Limitando l'attenzione ai temi che erano fondamentali per Lombardía, possono essere menzionati, in primo luogo, l'individuazione delle caratteristiche peculiari dell'ordinamento giuridico della Chiesa, prendendo le mosse dai dati rivelati circa il fine soprannaturale della Chiesa e circa la singolarità delle posizioni dell'autorità ecclesiastica e degli altri fedeli nel seno del Popolo di Dio; in secondo luogo, la considerazione della dignità e della libertà della persona umana chiamata all'ordine soprannaturale, come punto di riferimento imprescindibile per la scienza canonica; e, infine, la ricerca degli strumenti giuridici adatti per rendere effettivo, anche sotto il profilo giuridico, l'equilibrio tra l'esercizio del potere pastorale nella Chiesa e l'esercizio legittimo dei diritti e dei doveri dei fedeli.

Nell'ambito di tale ricerca, le riflessioni di Lombardía furono particolarmente incisive, sia nella sfera puramente scientifica, dove diede un impulso determinante al diritto costituzionale canonico, sia nei lavori di preparazione dei nuovi testi legislativi. Per Lombardía si trattava — come si evince dai testi riportati

dall'A. — di esaminare la convenienza e la possibilità di adoperare uno strumento legislativo di carattere costituzionale, ma che fosse propriamente canonico (confacente, quindi, allo *Ius divinum* sulla Chiesa), non di applicare mezzi tecnici che si potrebbero poi rivelare estranei alle peculiarità della vita sociale della Chiesa. I tratti generali e i nomi degli istituti giuridici da utilizzare (legge fondamentale o costituzione formale, diritti fondamentali, principi di legalità e di gerarchia normativa, controllo di costituzionalità, tutela giurisdizionale dei diritti, controllo giudiziale degli atti dell'amministrazione ecclesiastica, ecc.) dovevano essere, per forza delle cose, comuni a quelli che fanno parte del patrimonio giuridico universale; ma questa prossimità con la scienza giuridica secolare non supposeva per Lombardía un problema insuperabile. Era, invece, convinto che esiste una sola scienza giuridica, che deve occuparsi sia degli ambiti secolari sia degli ambiti sacri della vita degli uomini, e che deve saper distinguere le materie di competenza degli Stati da quelle di competenza della Chiesa (non si devono sovrapporre le due distinzioni: lo Stato deve occuparsi alle volte di materie che sono di per sé sacre, in quanto trovano il loro origine in Dio — la protezione della vita umana e della sua dignità, la libertà religiosa, il matrimonio dei non battezzati, ecc.), e la Chiesa non può non occuparsi di questioni che toccano direttamente l'ambito secolare (gli affari

economici, la giustizia sociale, l'educazione, ecc.).

Il secondo studio, *El prof. Lombardía y el proyecto de «Lex Ecclesiae fundamentalis»*, riguarda i contributi di carattere scientifico o di proposta legislativa di Lombardía durante la sua partecipazione al Gruppo di studio *De lege Ecclesiae fundamentalis* (1967-1980), del quale fu Consultore dal 1971. In queste pagine si esamina la concezione di Lombardía sulla funzione — primordialmente tecnica — di una legge costituzionale formale nella Chiesa, i rischi e i vantaggi di una tale scelta, e le caratteristiche e i contenuti che una legge di questo tipo dovrebbe avere per adempiere la sua funzione, evitando i rischi.

Senza entrare adesso nei contenuti di questo secondo studio di Gómez-Iglesias, va comunque rilevata la convinzione dell'A. circa la convenienza per la Chiesa di una legge costituzionale. Come disse il Cardinale Felici nell'ottobre 1981: «ogni legge ha il suo *kairòs*, il suo tempo opportuno; può essere tempo opportuno per il Codice e non tempo opportuno, ad esempio, per emanare la *Lex fundamentalis*». Non è facile dire se o quando arriverà il suo tempo opportuno. Tuttavia è anche vero che la scienza canonica non si è mai fermata di fronte al mero dato legislativo e ha avuto sempre la funzione di innescare processi *de lege ferenda*, perfettamente compatibili con il rispetto che le leggi vigenti della Chiesa meritano da parte dei canonisti.

In ogni caso, non è trascurabile il fatto che alcuni elementi importanti del progetto di legge fondamentale — tra questi, i canoni riguardanti gli obblighi e i diritti dei fedeli — sono passati al Codice, e sono probabilmente quelli che hanno più interessato la dottrina canonica post-codificiale. D'altra parte, alcuni elementi vanno comparando, a poco a poco e in modo più o meno sparso, in leggi speciali vedi, ad esempio, nella cost. ap. *Pastor Bonus*, l'art. 123 sulla funzione del Tribunale della Segnatura Apostolica nel controllo degli atti amministrativi posti o approvati da Dicasteri della Curia Romana, o l'art. 158, sulla funzione del Pontificio Consiglio de' Testi Legislativi di decidere se le leggi particolari ed i decreti generali, emanati da legislatori al di sotto della suprema Autorità, siano conformi alle leggi universali della Chiesa —, e persino in Regolamenti — vedi, ad esempio, gli artt. 125-126 del *Regolamento Generale della Curia Romana*, sulla peculiare competenza legislativa dei Dicasteri, mediante l'approvazione in forma specifica da parte del Sommo Pontefice di eventuali leggi, decreti generali, o atti derogatori del diritto universale vigente emanati da essi —. Non si è fermata, quindi, in questi anni la legislazione della Chiesa, né si può fermare ovviamente la scienza canonica.

Penso, infine, che il presente libro, oltre a sollecitare la scienza canonica a proseguire la sua ricerca nell'ambito del diritto costituzionale canonico, può aiutare a conoscere

meglio la vita e il pensiero di Pedro Lombardía, e sarà particolarmente utile a chi conosce di lui solo gli scritti.

Antonio S. Sánchez-Gil

José T. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di Concordati 1950-1999*, Libreria Editrice Vaticana, 2000, p. 895.

La nota *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, pubblicata da A. Mercati, si era fermata al 1954. Negli anni successivi lo sforzo di offrire lavori completi ed aggiornati in materia si concretizzò in diverse opere di grande valore come la pubblicazione nel 1981 di C. Corral e J. Giménez Martínez de Carvajal, *Concordatos vigentes*, aggiornata dal primo autore in collaborazione con S. Petschen nel 1996; in ambito italiano le raccolte di P. Ciprotti, A. Talamanca, ed E. Zampetti dei Concordati da Pio XII a Paolo VI; per quanto riguarda la Germania sono ben note le raccolte di Schöppe (1970) e Listl (1987).

L'opera del Prof. Martín de Agar offre un panorama completo ed ordinato dei Concordati firmati durante la seconda metà del XX secolo. Contiene quindi non soltanto i Concordati attualmente in vigore, ma anche gli altri sottoscritti durante lo stesso periodo, derogati però o modificati ulteriormente (è il caso per esempio del Concordato spagnolo del 1953), nonché alcuni

Concordati rilevanti anteriori al periodo prefissato (Ecuador 1937, Portogallo 1940). Si trovano perfino accordi firmati ma non entrati in vigore per diverse circostanze (Accordo di modifica del concordato colombiano del 20 novembre 1992).

Queste caratteristiche fanno sì che il volume abbia un particolare valore per la consultazione e lo studio di una materia nella quale il carattere per così dire *evolutivo* è particolarmente presente. Soltanto per fare due esempi, il cammino percorso fra il Concordato napoleonico del 1801 (pubblicato anch'esso nel volume) oppure il più vicino spagnolo del '53, ed i Concordati, Accordi, Convenzioni, ecc. degli anni '90 è stato assai lungo dal punto di vista dei principi ispiratori e delle norme concrete. Non a caso a metà del periodo che costituisce l'oggetto della raccolta ebbe luogo un avvenimento della portata del Concilio Vaticano II. La possibilità di avere in un unico volume testi con caratteristiche tanto diverse costituisce un utile strumento di lavoro, studio e ricerca.

Con parole di S.E. Mons. Jean-Louis Tauran, autore della Presentazione con cui si apre il volume, l'autore con il suo lavoro di « continuer, par une mise à jour soignée et complète, l'entreprise de ceux qui eurent le mérite de réaliser les premiers recueils de Concordats ou d'Accords signés par le Saint-Siège pour garantir ou préciser le statut juridique de l'Église catholique et rendre plus aisée sa mission spirituelle en tel ou tel État du monde,

contribue assurément à faciliter les recherches et à encourager une réflexion de fond sur l'évolution, les progrès et les adaptations nécessaires en pareille matière».

I testi sono pubblicati in ordine alfabetico per Paesi (lingua originale e traduzione italiana). Questa scelta consente di avere un panorama dell'evoluzione concordataria di ogni nazione. In calce si danno i dati di firma e ratifica, di pubblicazione (*Acta Apostolicae Sedis*, raccolte ed altre fonti), ed alcuni riferimenti bibliografici. L'Indice cronologico offre l'elenco completo di Concordati secondo la data della firma. Non meno utile è l'Indice tematico.

L'ampia Introduzione è più che giustificata nelle circostanze odierne. I temi trattati sono i seguenti: 1. *Nozione ed evoluzione dei Concordati*. 2. *Le dottrine sulla natura giuridica dei Concordati*. 3. *Problematiche recenti sui Concordati*. 4. *Studio tecnico dell'istituzione concordataria (soggetti, elaborazione, forma, contenuto, clausole concordatarie, efficacia ed esecuzione, estinzione...)*. 5. *I Concordati recenti*.

Infatti, soprattutto dagli anni 60 in poi una parte della dottrina teologica e canonica fu del parere che il Concordato, qualificabile come 'zavorra costantiniana', alla luce della dottrina e dello spirito del Concilio Vaticano II aveva perso il suo significato e la sua ragion d'essere. L'autore affronta e risolve le diverse critiche con argomenti chiari e semplici, sia ecclesiologici che giuridici (cfr. *Introduzione*, pp. 16-21).

Com'è ben noto, il Concilio non fece nessun riferimento esplicito al Concordato. Si parla invece del principio di collaborazione in senso ampio fra Chiesa e comunità politica (cfr. *Gaudium et Spes*, 76) e quindi con una grande varietà di possibili sviluppi e manifestazioni. Il Concilio né privilegia né condanna i Concordati. D'altronde, si può affermare che i principi conciliari (fra cui la libertà religiosa di tutti i cittadini, libertà della Chiesa, autonomia del temporale, rinuncia ai privilegi, ecc.) sono perfettamente compatibili con l'istituzione concordataria. Nei preamboli dei Concordati postconciliari è infatti frequentissimo il rinvio esplicito ai principi ed ai documenti del Concilio in materia.

Una delle critiche più ripetute nei confronti dell'istituzione concordataria è quella che la considera come inutile se non addirittura controproducente. Si aggiunge che è possibile che il Concordato sia servito in altri momenti storici, nei confronti di Stati giurisdizionalisti o totalitari, per difendere i diritti della Chiesa e dei cattolici. Oggi, invece, nel moderno Stato democratico, la Chiesa può trovare tutte le garanzie necessarie per lo svolgimento della sua missione nell'ambito del diritto comune, senza dover ricorrere a strumenti che in qualche modo costituiscono situazioni di privilegio incompatibili con la sensibilità sia politica che ecclesiale degli uomini del nostro tempo.

Infatti la Chiesa, protetta da una legislazione comune che riconosca

e garantisca i diritti fondamentali dei cittadini, può organizzarsi liberamente e svolgere tutte le sue legittime attività (predicazione, culto, riunioni, vita interna e proiezione verso l'esterno) senza necessità di uno statuto particolare che facilmente potrebbe portare ad una situazione privilegiata. Così, servendosi delle vie legali comuni d'espressione e di partecipazione, i cittadini cattolici potrebbero influire efficacemente sulla vita politica del proprio Paese per ottenere che i principi cristiani informino la struttura e la legislazione dello Stato. Questo sistema sarebbe molto più giusto, più democratico e anche più efficace che non quello di un accordo fra la supreme autorità della Chiesa e dello Stato, che venga imposto coattivamente ai fedeli e ai cittadini.

Questa impostazione sottolinea senz'altro la dimensione «personale» nel compito di rendere più cristiana la società politica. Tuttavia, d'accordo con il Prof. Martín de Agar, «c'è un certo idealismo in questa visione. Senza negare che in molti Stati non concordatari, la Chiesa e le altre confessioni godono di sufficiente libertà, ciò non toglie che essa possa essere ulteriormente garantita, in modo più confacente alla fisionomia specifica del cattolicesimo, attraverso formali accordi istituzionali. Anche i diritti umani sono garantiti nelle Costituzioni nazionali, e tuttavia la loro tutela a mezzo di convenzioni internazionali è sempre più in auge» (*Introduzione*, p. 19).

Ci sono altri aspetti concreti della problematica, derivati dal fatto che la Chiesa cattolica è e si presenta all'esterno come istituzione giuridica a sé stante, indipendente ed autonoma da qualsiasi autorità umana e con una missione da svolgere in ambito non locale, ma universale. Esistono quindi rapporti non soltanto personali, ma *istituzionali*. Con parole dell'autore, «i presupposti giuridici sui quali i Concordati trovano il loro fondamento, si possono riassumere nel fatto che la Chiesa ha sempre rivendicato la libertà per portare avanti autonomamente la sua missione religiosa, senza mai riconoscersi in ciò sottoposta ad una autorità superiore; che possiede una organizzazione giuridica unitaria e universale, al vertice della quale si trova il Romano Pontefice (la Sede Apostolica) che rappresenta la Chiesa nel suo insieme e in ogni paese; e che, sin dall'antichità, la Santa Sede ha quasi sempre goduto di indipendenza e sovranità politica, anche territoriale, benché oggi questa sia alquanto ridotta (Stato Città del Vaticano). Ciò ha fatto sì che dal momento in cui le relazioni internazionali tra gli Stati moderni iniziarono a consolidarsi, la Santa Sede sia stata presente presentandosi come soggetto indipendente, non solo in quanto sovrana di un territorio ma, soprattutto, come rappresentante dell'interesse religioso dei cattolici sparsi nei diversi Stati e come sostenitrice di principi di convivenza di riconosciuta valenza morale, avendo piena personalità internazionale ed esercitando i relativi

diritti, i più significativi dei quali sono lo *ius legationis* e lo *ius contrahendi*» (Introduzione, pp. 9-10).

D'altronde, questa dimensione istituzionale della Chiesa può essere anche considerata dal punto di vista della libertà religiosa (Lombardía). La Chiesa è infatti una confessione (aspetto collettivo della libertà religiosa) che è in grado di instaurare rapporti istituzionali con l'autorità politica. Il tipo di rapporto istituzionale derivato da quest'impostazione può avere una grande molteplicità di formule tecniche, fra cui si trovano i Concordati, od altre forme di accordo.

La varietà di formule dipende innanzitutto dalla natura del soggetto con cui si instaura il rapporto istituzionale. Nel caso della Chiesa cattolica, oltre agli aspetti già segnalati, si deve tenere conto della sua realtà transnazionale, della sua struttura gerarchica universale, e del suo ordinamento giuridico originario (il Diritto canonico). L'adeguazione a questa realtà da parte dello Stato non significa l'attribuzione di situazioni di privilegio. Infatti, uguaglianza dal punto di vista della libertà religiosa non significa identità nelle forme di rapporto (De la Hera). Tutti i cittadini hanno lo stesso diritto alla libertà religiosa, però i modi di riconoscerla ad ogni gruppo religioso possono e devono essere diversi a seconda della natura del gruppo in questione.

Il Concordato è un'istituzione essenzialmente *versatile*. Così è stato compatibile lungo la storia con le più diverse circostanze politiche e

sociali (*ancien régime*, stati totalitari, moderni stati democratici), ed anche ai nostri giorni si dimostra con una notevole capacità di adattamento alle più svariate situazioni. Al di là di rigide impostazioni formali il fatto più importante consiste nella volontà delle due parti, manifestata in modi diversi, di giungere ad un accordo su materie di comune interesse, e l'impegno di attenersi a quanto sia stato convenuto, mentre accidentale e strumentale è la forma giuridica concreta che viene utilizzata in ciascun momento storico (J. Giménez Martínez de Carvajal). Oggi, per esempio, è praticamente unanime l'accettazione di categorie proprie del Diritto internazionale per definire giuridicamente i Concordati, il che non significa che in futuro non possano assumere caratteristiche giuridiche diverse. Nella stessa linea, non si possono applicare i criteri odierni di Diritto internazionale ai Concordati passati, quando l'impostazione dei rapporti Chiesa-Stato, sia dal punto di vista civile che ecclesiastico, era diversa. Tutto ciò, inoltre, fa capire perché non soltanto in epoche diverse, ma anche in situazioni contemporanee ci siano atteggiamenti differenti e quindi soluzioni giuridiche diverse per le stesse materie, a seconda del luogo e delle circostanze sociali, culturali, storiche, ecc.

Nella realtà odierna, insomma, gli Stati e la Chiesa hanno voluto utilizzare gli strumenti del Diritto internazionale in modo che «oggi i Concordati vengono considerati per lo più come accordi rientranti nelle ca-

tegorie del Diritto internazionale, retti dai principi e dalle regole proprie dei trattati, benché con delle caratteristiche peculiari. D'altronde sono sempre più numerosi e svariati i soggetti di natura non statale, che agiscono nell'ordine internazionale instaurando rapporti giuridici con gli altri e partecipando a Convenzioni e Conferenze internazionali» (*Introduzione*, pp. 15-16).

Un dato di fatto è la moltiplicazione del numero di Concordati negli ultimi anni, e più concretamente durante il Pontificato di Giovanni Paolo II. Questa tendenza dimostra, fra l'altro, l'inconsistenza delle voci che dopo il Concilio Vaticano II prevedevano la fine dei Concordati come mezzo di rapporto fra la Chiesa e lo Stato. Fra i motivi più «esterni» che possono spiegare tale aumento si possono elencare la dissoluzione del blocco comunista e la serie successiva di accordi con le nuove strutture politiche nate dal 1989; la moltiplicazione degli accordi settoriali; la produzione normativa statale sempre più apertamente contrattuale (Ferrari).

A queste ragioni se ne devono aggiungere altre, come la crescita del prestigio internazionale della Santa Sede ed i motivi, politici o meno, che consigliano agli Stati ad intraprendere, o aggiornare, i loro rapporti con la Chiesa cattolica; la maggiore sensibilità nei confronti dei diritti umani e dei valori derivati dalla libertà religiosa, anche nel suo aspetto istituzionale; la politica aperta e audace del Papato, che vuole aprire spazi e cammini di dia-

logo con tutti i sistemi politici e religiosi superando così le prospettive prevalentemente difensive (apologetiche) del classico Diritto pubblico ecclesiastico nel confronto con lo Stato laico. Una manifestazione di questa realtà è l'apertura del sistema concordatario a paesi non tradizionalmente cristiani (Marocco, Tunisia, Israele...). Insomma, «oggi, l'opzione concordataria è priva in se stessa di una valenza confessionale» (Ferrari).

Infine, i Concordati sono particolarmente validi per raggiungere lo scopo della collaborazione auspicato dal Concilio. Lo «spirito» non è quindi in modo prevalente, come forse ai tempi anteriori, quello di trovare i modi di coesistenza di due ordinamenti in conflitto o di risolvere le interferenze fra le rispettive competenze, bensì il servizio alla persona nel quale, sotto profili diversi, coincidono Chiesa e comunità politica. Questa collaborazione può trovare innumerevoli terreni di attuazione (istruzione, sanità, promozione dei valori umani e sociali, iniziative di volontariato, conservazione del patrimonio artistico e culturale, ecc.). Saranno addirittura iniziative in cui la Chiesa, a buon diritto, potrà ricevere gli aiuti statali, come qualsiasi altra istituzione che collabora al bene comune.

Vicente Prieto

Alberto MONTI, *L'obbligo di emettere la professione di fede. Studio teo-*

logico-giuridico del can. 833, Roma 1998, (= Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Iuris Canonici, Theses ad Lauream 119), p. 213.

Lo scritto da recensire è una dissertazione canonistica presso la Facoltà di Diritto Canonico del Pontificio Ateneo Antonianum.

Il Legislatore Supremo dedica il terzo Libro del Codice di Diritto Canonico al *munus docendi* della Chiesa. Di questo libro, il titolo *V de fidei professione* è composto da un unico canone — il can. 833 — che può essere annoverato tra i più lunghi del Codice. Esso prescrive ai fedeli che vi sono elencati di emettere la professione di fede secondo la formula approvata dalla Sede Apostolica. L'Autore prende in considerazione questo canone, che rimane quasi immutato rispetto ai cann. 1406-1408 CIC/1917 che costituiva la normativa precedente, e cerca di esaminare se è congruente a tale ordine di pensiero e se risulta in armonia con la natura del diritto canonico.

Lo scritto è diviso in tre capitoli e si conclude con alcune osservazioni finali.

Il primo capitolo, intitolato *La fede fondamento teologico del diritto canonico* (pp. 1-57), è dedicato all'approfondimento dei concetti biblici di «fede» e di «professione» come fondamento teologico del diritto canonico, tenendo conto che «la prima fonte del diritto ecclesiale è il diritto divino» (p. 6). Le formule di confessione di fede presenti

sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento sono state studiate con debita attenzione all'ambiente in cui esse si sono sviluppate. L'autore evidenzia le diverse connotazioni che le formule di fede hanno assunto, in relazione all'attività culturale, quali espressioni pubbliche di lode, di ringraziamento, di benedizione nei confronti di Dio di cui in esse si confessa l'azione benefica, sperimentata storicamente, a favore della comunità del popolo eletto. Ripercorrendo le formule di professione di fede presentate nella Sacra Scrittura, l'autore trova in tali testi la fonte e il fondamento scritturistico dell'attuale normativa canonica circa l'emissione della professione di fede.

Nel secondo capitolo, con il titolo *La professione di fede nell'ordinamento canonico* (pp. 58-125), predomina l'interesse storico. L'affermazione pubblica della propria adesione alla fede cristiana — la professione di fede — ha una lunga storia. Fin dai primi secoli, in molte occasioni era d'obbligo emettere una pubblica professione di fede; di ciò si trova testimonianza in molti documenti. L'autore dimostra che già nel quarto secolo esisteva una legislazione circa le formalità della professione di fede richiesta ai battezzandi e ai convertiti dai movimenti ereticali. Sembra che i Romani Pontefici furono i primi a stabilire l'uso di fare una professione di fede prima di assumere il loro ufficio. Allo stesso periodo risale anche la prassi che richiedeva l'emissione di una professione di fede da parte dei Ve-

scovi e particolarmente del Romano Pontefice, come viene provato dai formulari contenuti nel *Liber Diurnus* (cfr. pp. 83-85). Nel corso dei tempi la forma dei Simboli ha cambiato non perché la Chiesa cominciasse ad insegnare nuove verità, ma perché le eresie che nacquero nei vari periodi dovevano essere scoperte e rifiutate.

Per quanto riguarda la pratica di richiedere una professione di fede da parte di coloro che ricevono gli ordini sacri, l'autore è dell'avviso che essa risale almeno al IX secolo.

Dopo aver accennato alla formazione del Simbolo della fede nella Chiesa antica e aver considerato lo sviluppo dell'obbligo giuridico di emettere la professione di fede secondo una determinata formula, viene presentata accuratamente la legislazione del Concilio di Trento e la sua istituzionalizzazione sistematica nella disciplina canonica post-tridentina. In attuazione delle disposizioni conciliari, il Papa Pio IV ha stabilito la formula di Professione di fede (= professione tridentina), consistente nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano al quale furono aggiunte le definizioni del Concilio Tridentino, che restò in vigore, pur integrata dalla definizione del Concilio Vaticano I sul primato e l'infallibilità del Romano Pontefice, fino al dicembre 1967, «quando la Congregazione per la Dottrina della Fede prescrisse l'uso di una nuova formula di professione di fede da usare al posto della formula tridentina e del giuramento antimodernista» (p. 100). Partico-

lare attenzione è stata data allo sforzo di fondare a livello canonico e teologico (pp. 101-124) il dovere di ogni battezzato cattolico di professare la fede come partecipazione al *munus docendi* della Chiesa. Di questa professione di fede si è avuto cura di precisare l'oggetto. La *professio fidei* diventa così *professio morum*.

Il terzo capitolo (pp. 126-198) è dedicato all'analisi della normativa canonica attuale. L'autore presenta l'iter di formazione del canone, descrivendo successivamente lo schema *De Ecclesiae munere docendi* (1977), lo schema del CIC/1980 e quello del 1982. Afferma che la formazione del can. 833 rivela uno sviluppo giuridico avvenuto dopo la codificazione del 1917 specialmente secondo le indicazioni del Vaticano II. In modo particolareggiato esamina i soggetti tenuti ad emettere la professione di fede. Al testo della nuova Professione di fede e della formula del giuramento di fedeltà (pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1989) è riservata particolare attenzione sia per quanto riguarda il problema della competenza legislativa della Congregazione stessa, sia per quanto riguarda l'iter di promulgazione del documento.

L'autore è dell'opinione che la normativa canonica appare come un esempio della capacità della Chiesa di operare nell'ambito della propria legislazione quella necessaria ed equilibrata sintesi tra eredità del passato ed esigenze del presente,

affinché la comunità dei credenti si mantenga sempre fedele a Dio.

L'opera illustra in modo convincente le ragioni, sia di ordine giuridico che teologico, che stanno alla base dell'attuale normativa canonica che prescrive l'emissione della Professione di fede da parte di diverse categorie di fedeli.

Nella *Conclusiones generales* (pp. 199-204) l'autore sintetizza il risultato della sua ricerca e sostiene che la professione personale di fede viene richiesta ai fedeli elencati dal can. 833 non tanto per vincolarli ad un adempimento fedele del loro ufficio o ministero — a questo fine è piuttosto ordinato il giuramento di fedeltà —, quanto perché vi sono talune circostanze della vita dei fedeli e in particolare dei ministri ordinati, che richiedono un impegno profondo e pubblico di obbedienza a Cristo e di adesione alle fondamentali verità della Chiesa.

Alla fine si trova un'appendice con il testo della formula di Professione di fede del 1967 (p. 205), il testo della Solenne Professione di fede di Paolo VI del 1968 (pp. 206-210) e il testo della Formula di Professione di fede del 1988 (p. 213).

La presente pubblicazione è uno strumento utile per tutti gli interessati alla questione della fede e dell'iter e l'interpretazione del can. 833 CIC. L'autore merita apprezzamento per la ricerca compiuta e suscita la speranza che continui il suo lavoro scientifico.

Georg Gänswein

Rafael PALOMINO, *Derecho a la intimidad y religión. La protección jurídica del secreto religioso*, Ed. Comares, Granada 1999, p. 196.

La persona umana può essere definita contemporaneamente come coscienza di incomunicabilità e di capacità di comunicazione, di intimità e di apertura; de nessuna di queste dimensioni si può prescindere pena l'annullamento della persona stessa. La verità su noi stessi e sul mondo si apprende nei rapporti con gli altri; l'amore, nelle sue svariate forme, è in primo luogo comprensione reciproca. E ciò richiede necessariamente fiducia, possibilità di confidare nell'altro, di svelare e allo stesso tempo mantenere nascosta la propria intimità. Non a caso nei mondi tecnologici immaginati, paventati dai romanzieri, la dolce schiavitù degli umani è necessariamente contrassegnata dalla negazione della privacy e della riservatezza, per la presenza ineluttabile dell'occhio e dell'orecchio del padrone; perché sapere è potere, dominio, controllo.

Proprio in un mondo come il nostro, dove le possibilità di invasione della vita privata, di interferenza nelle comunicazioni personali, sono così potenti e alla portata di chiunque, cresce anche la sensibilità per la protezione di quegli ambiti della personalità che, in un modo generico, integrano il concetto di intimità; per cui « da una formulazione eminentemente difensiva dell'intimità, si procede attualmente verso una dimensione istituzionale e at-

tiva, impedendo particolarmente allo Stato e al potere pubblico, di interferire, quando non è strettamente necessario, nei rapporti intimi personali, nelle libertà individuali oppure nelle scelte personali attinenti la vita individuale, associativa o familiare» (p. 56).

In questo contesto si inserisce l'argomento della monografia qui recensita, incentrata sulla protezione del segreto religioso. E sarà appunto la specificità dei rapporti, dei contenuti e delle motivazioni da cui tale segreto nasce a guidare la ricerca intentata dall'A.

Il tema non è nuovo, ma colpisce innanzitutto l'ampiezza del metodo con cui viene affrontato. Benché la ricerca appaia orientata verso l'analisi del segreto religioso nel diritto spagnolo, questo argomento è solo l'ultimo tratto di un percorso, imboccato solo dopo un precedente, ampio lavoro di inquadramento comparatistico. Tanto da poter affermare che l'opera offre uno sguardo d'insieme, ricco anche di dettagli, sulla problematica in studio, che prende in considerazione una grande diversità di sistemi, approcci, risorse tecniche e soluzioni pratiche, per la trattazione dei problemi giuridici che pone la tutela del segreto religioso.

La stessa definizione di segreto giuridicamente rilevante, come premessa per determinare i profili specifici caratterizzanti il segreto religioso, appare tutt'altro che semplice, anche perché, qui come altrove, si tratta di una materia viva, in costante mutamento di proble-

matiche e di sensibilità. Lo dimostrano sia la interessante casistica a cui l'A. ricorre per impostare la tematica, sia la diversità di approcci dottrinali (processualistico, contrattualistico, sociologico), intesi a ricondurre in categorie giuridiche un argomento così umano come quello dei rapporti di fiducia, e della comunicazione selettiva di spezzoni della propria intimità, che avviene nell'ambito di tali rapporti. Rapporti poi per certi versi spontanei e per altri necessitati, come sono quelli di tipo professionale.

Si tocca con mano la limitatezza del diritto, che pure deve dare il suo contributo alla conservazione e preservazione delle relazioni interpersonali, evitando che interessi alieni possano snaturarle o falsarle. Si inserisce qui la «necessità di sapere» che ogni istruttoria giudiziaria comporta, specie se a tutela dell'interesse pubblico, come accade in sede penale. Quindi, il conflitto fra il dovere generale di collaborazione con la giustizia e il bene della riservatezza, anch'esso per diversi motivi doveroso.

È questo il nodo centrale della problematica specifica del segreto religioso, senza però tralasciare altri aspetti. Insomma, cosa è giuridicamente il segreto, da quali relazioni esso sorge o fa parte, quali gli interessi, i doveri e i diritti, oppure le aspettative legittime che giustificano la protezione della riservatezza di fronte a terzi, anche investiti di potere; quali infine i limiti di tale protezione.

Palomino affronta con decisione una così vasta prospettiva sempre allo scopo di inquadrare meglio l'obiettivo della ricerca, la protezione giuridica del segreto religioso. E qui i problemi si accentrano: quando il ministro religioso che assiste un fedele è tenuto a dichiarare o testimoniare, quando ha la facoltà o il diritto di non farlo, quando gli è vietato di farlo; sempre su quello di cui è venuto a conoscenza nell'esercizio del suo ministero. Ma non vengono tralasciate questioni connesse a tali interrogativi, come la protezione dei documenti o delle conversazioni tra ministro e fedele.

Le risposte si devono cercare in diversi rami del diritto all'interno di ogni ordinamento (costituzionale, civile, penale, processuale), e così fa l'A. nel presentare sia l'approccio concettuale al segreto religioso, sia le soluzioni positive di sistemi e ordinamenti così vari come il canonico e il canadese, il francese, l'inglese o il messicano e, in maniera abbondante, quello statunitense, che il prof. Palomino dimostra di conoscere assai bene.

E allora ci si accorge che impostazioni e soluzioni variano a seconda di quale sia il bene o l'interesse ritenuto degno di tutela: se l'intimità personale oppure la libertà di coscienza, o magari le esigenze istituzionali di certe pratiche religiose (fra le quali spicca la confessione sacramentale dei peccati), o piuttosto l'esigenza di riservatezza di certi rapporti professionali necessari per accedere a determinati servizi (medici, avvocati, funzionari...). È ap-

pena il caso di dire che sono molteplici gli interessi presi in considerazione, anche sotto profili diversi (pubblico/privato); ciò nondimeno, anche muovendo da punti di partenza diversi, i risultati pratici cui in sostanza si arriva sono pure simili in uno o nell'altro sistema, e cioè la non costrizione del ministro di culto a rivelare le confidenze ricevute in qualità di tale.

Tuttavia sorgono problemi di limiti, di intensità, di equilibrio, che possono rovesciare tale posizione del ministro; talvolta dovuti all'inquadramento del sigillo religioso entro cornici non appropriate, come quelle della protezione dell'intimità o dei rapporti professionali in termini privatistici (contrattuali o quasi), ove al confidente rimarrebbe una certa disponibilità sull'informazione da lui rivelata. Così il ministro religioso potrebbe trovarsi costretto a dichiarare qualora fosse autorizzato, oppure chiamato a farlo dallo stesso fedele che a lui si confidò. Potrebbe anche succedere che conversazioni di natura spirituale siano ritenute passibili di intercettazione ai fini di indagine giudiziaria o poliziesca.

Da questi problemi l'A. scorge il bisogno di un trattamento specifico del segreto religioso che muova dalle categorie proprie del diritto ecclesiastico, dalla libertà di coscienza e di religione, dall'indipendenza e autonomia delle confessioni nei confronti dell'organizzazione statale, dalla laicità. In questa prospettiva le regole e le caratteristiche del segreto nelle diverse confessioni

sarebbero il presupposto della sua trattazione civile. Non andrebbero quindi dimenticati gli elementi pubblicistici del segreto ministeriale, e nemmeno la sua eventuale bilateralità, tali da renderlo indisponibile ai singoli soggetti implicati. Ciò rende peraltro più agevole disegnare anche i limiti oggettivi e soggettivi entro i quali l'elemento religioso reclama una valenza.

Le risposte date da ordinamenti che, forse per ragioni puramente storiche, tengono conto della trattazione canonica del sigillo sacramentale, dimostrano una maggiore sensibilità per il *proprium* del segreto religioso, e sebbene con certi problemi, riescono ad estendere la protezione alle diverse confessioni; talvolta — come avviene in Italia, Germania o la Spagna — anche sulla base di accordi fra Stato e confessioni.

Le questioni proprie del diritto ecclesiastico vengono studiate con maggiore ampiezza nel contesto del diritto spagnolo, il quale offre una larga protezione della riservatezza in generale e anche di quella relativa alla pratica religiosa, soprattutto dopo la Legge Organica per la protezione del diritto all'onore e all'intimità (1982). Nell'ultima parte del volume l'A. studia le modalità e ambiti di copertura che il segreto ministeriale trova nei diversi rami dell'ordinamento spagnolo (costituzionale, processuale, penale, penitenziario, fiscale). Specifici riferimenti vengono naturalmente accordati alla regolamentazione della libertà religiosa e agli accordi con le

varie comunità religiose, che prevedono una specifica protezione del segreto ministeriale. Palomino rileva tuttavia una certa distonia tra normativa comune e accordi sulla qualifica di ministro.

Ci troviamo dunque di fronte ad una monografia molto interessante e per l'ampio panorama di questioni che abbozza e per la profondità e dettaglio con cui si affrontano i concreti argomenti su cui l'A. ha deciso di centrare l'indagine. Egli, nella presentazione, richiama questi due aspetti quando dice che «possibilmente il principale obiettivo di questo lavoro sia presentare un insieme di interrogativi sulle realtà collegate al segreto religioso», mentre afferma che «le sue pagine riassumono soltanto una fase della ricerca giuridica», accennando poi ad una continuazione e approfondimento della ricerca intrapresa. Difatti, scorrendo le pagine di questo libro ci si accorge che Palomino ha raccolto una abbondantissima informazione e compiuto una ampia riflessione di sintesi. Visti i primi risultati non ci resta che augurarci che la sua ricerca abbia un seguito.

José T. Martín de Agar

Tomás RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 365.

Per molti secoli la disciplina canonica dei sacramenti ha costituito

uno degli assi fondamentali su cui gira tutto il diritto della Chiesa. Giovanni Paolo II, nella Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*, di preparazione al Giubileo dell'Anno 2000, ha messo nuovamente di rilievo la perenne trascendenza dell'attività giuridico-sacramentale della Chiesa, attraverso la quale si attualizza l'opera salvifica di Cristo nel decorrere della storia dell'umanità (cfr. nn. 31, 41, 45 e 55).

Questa nuova pubblicazione del prof. Rincón-Pérez, Ordinario della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università di Navarra, si pone come un accesso all'attività liturgica e sacramentale della Chiesa muovendo dagli apporti propri della scienza canonica. In effetti, come ribadisce nella presentazione, sia la liturgia in generale che i sacramenti sono realtà di notevole spessore giuridico: innanzitutto perché in sé stessi hanno una virtualità costitutiva della Chiesa; d'altra parte sono causa di molteplici e svariati effetti giuridici, fino al punto di essere considerati da molti fondamento costitutivo della natura intrinseca di tutto il Diritto della Chiesa. Infine, i sacramenti richiedono un'adeguata ordinazione che ne assicuri l'amministrazione e ricezione secondo verità e giustizia (cfr. p. 20).

Non sono mancati, con posteriorità alla promulgazione del CIC 1983, analisi esegetici e studi monografici riguardanti questa disciplina, ma sembrava arrivato il momento di riprendere lo sforzo di sistematizzazione che si fece dopo il Codice pio-

benedettino — sforzo che cristallizzò nei conosciuti manuali e trattati di diritto sacramentale — compiendo allo stesso tempo il non facile lavoro di introdurre l'impulso di rinnovamento prospettato dal Concilio Vaticano I e condotto a termine, in ambito giuridico-canonico, dai vigenti Codici.

Oltre alla chiarezza nell'esposizione — abituale nell'autore, ormai ben conosciuto negli ambienti canonistici — è da rilevare la completezza nella trattazione della materia, sia per quanto riguarda gli argomenti, sia per la varietà delle prospettive. In effetti Rincón, profondo conoscitore del diritto dei sacramenti non fa mancare di sensibilità teologica il suo studio. L'analisi giuridica dei sacramenti, pur costituendo una disciplina autonoma, non va distaccata dalle altre dimensioni che le sono proprie. Così i contenuti specificamente disciplinari — senza trasposizione dei piani — si intrecciano e arricchiscono con quelli strettamente teologici. Né mancano nell'opera opportuni riferimenti storici, fatto che contribuisce ad una migliore comprensione sia dell'evoluzione della disciplina, sia del suo stato attuale.

Strutturata in tre parti ben distinte, l'opera presenta in forma armonica e sistematica le norme canoniche che regolano l'esercizio della funzione santificatrice della Chiesa nel diritto latino, d'accordo — come abbiamo detto — con il rinnovamento liturgico promosso dal Concilio Vaticano II, la legislazione del Codice del 1983 e le ulteriori di-

sposizioni in materia date dalla Santa Sede. In effetti, l'attuale Libro IV del Codice latino riprende materie unitariamente regolate e strutturate dal CIC 1917, ma — accogliendo appieno gli approfondimenti conciliari — le considera in una prospettiva del tutto nuova: non riconosce più i sacramenti quali *rebus*, come suggeriva l'antecedente sistematica, derivata dal Diritto romano, ma sotto il prisma dei *tria munera Christi et Ecclesiae*, e quindi facendo parte del *munus sanctificandi*.

Nella prima parte (capitoli I-V), si fa un breve cenno storico alla situazione della disciplina nel periodo posteriore al Codice del 1917 — con particolare riferimento allo spirito di rinnovamento prospettato dal Concilio Vaticano II — per poi passare allo studio dei canoni che stabiliscono i principi fondamentali — sia teologici che canonici — della disciplina del Culto divino (rapporto tra funzione di santificare e liturgia; sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune nella partecipazione alle azioni liturgiche; relazione tra fede e culto cristiano) e quelli riguardanti la competenza normativa in materia di culto.

La seconda (capitoli VI-XIX), dedicata specificamente ai sacramenti, è introdotta da un'analisi degli elementi essenziali alla nozione di sacramento, e della loro dimensione ecclesiale e giuridica. È a sua volta suddivisa in tre sezioni: la prima tratta i sacramenti dell'*iniziazione cristiana*, strettamente legati fra di loro (Battesimo, Cresima ed

Eucarestia), la seconda quelli *della guarigione* (Penitenza ed Unzione dei malati), ai quali si aggiunge — per il profondo rapporto con la pratica penitenziale — la dottrina e la disciplina sulle indulgenze. Infine la terza sezione presenta le norme riguardanti l'Ordine ed il Matrimonio, sacramenti che conferiscono una missione particolare nella Chiesa, a servizio dell'edificazione dell'intero Popolo di Dio (cfr. CEC, n. 1534). In questa parte l'autore mette particolarmente in risalto sia gli aspetti disciplinari che fanno riferimento alla valida, lecita e fruttuosa celebrazione liturgico-sacramentale, sia i rapporti di giustizia tra ministri ordinati e fedeli, portatori di diritti e doveri fondamentali.

Particolare spazio si dedica ai sacramenti dell'Eucarestia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana, della Penitenza e del Matrimonio, la cui disciplina giuridica, più complessa, ha richiesto da sempre una speciale attenzione da parte del Legislatore. Per quanto riguarda il concreto trattamento del Matrimonio, il presente studio, nella cornice del diritto sacramentale, ha lo scopo di rilevare gli aspetti specificamente sacramentali del matrimonio dei battezzati, da una prospettiva prevalentemente giuridica, facendo gli opportuni riferimenti e collegamenti con la teologia sacramentaria. In questo contesto, l'autore, noto cultore del diritto matrimoniale, soffermandosi particolarmente nella spiegazione e giustificazione del cosiddetto *principio d'inseparabilità*, riesce a illuminare la peculiarità del

matrimonio quale sacramento della Nuova Legge, e cioè, «essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, (...) lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore *al principio*», secondo le conosciute parole di *Familiaris consortio*, nel suo numero 68. Non è dunque da stupirsi se, pur essendo un sacramento, il Codice si occupa soprattutto degli aspetti costitutivi naturali del matrimonio, vale a dire, degli aspetti coniugali, poiché il sacramento del matrimonio si identifica appieno con il matrimonio *del principio*.

Non dimentichiamo che nell'analisi del matrimonio sacramentale si deve accuratamente evitare di cadere in due posture estreme: da una parte, certe impostazioni di confronto dialettico tra contratto e sacramento (che si risolvono prospettando la separabilità) e dall'altra i tentativi — peraltro, ben intenzionati — di assorbimento del matrimonio tra battezzati in strutture e categorie proprie del soprannaturale. Sia nell'una che nell'altra posizione, come è noto, si cade nell'ipotesi di *due matrimoni* (un matrimonio profano, o anche civile, e un matrimonio sacro, sacramentale, canonico) ipotesi che è in netto contrasto con la comprensione cristiana di questa realtà. Ci pare questo uno dei pregi dell'opera: esporre gli aspetti sacramentali del matrimonio che sono giuridicamente rilevanti, cogliendo la specificità stessa del matrimonio quale sacramento.

La terza e ultima parte (capitoli XX-XXII) è dedicata alle norme

che regolano gli altri atti di culto diversi dai sacramenti (vale a dire, i sacramentali, la liturgia delle ore e le esequie) ed infine, i luoghi e i tempi sacri. La nuova ordinazione canonica riguardante gli *altri atti di culto*, ispirata alle proposte ed orientamenti della Costituzione *Sacrosanctum concilium*, acquista particolare rilievo nel Libro IV del Codice del 1983. Infatti, i mezzi per tributare culto a Dio ed operare la santificazione degli uomini, pur incontrando la loro massima espressività ed efficacia nei sacramenti, non si esauriscono nell'attività liturgico-sacramentale.

In sintesi quest'opera è un vero manuale in materia di diritto liturgico e dei sacramenti. Sarà dunque di indubbia utilità sia a coloro che si avvicinano allo studio della materia, sia agli insegnanti ed ai cultori del Diritto canonico, che troveranno nel lavoro che presentiamo una sintesi aggiornata e sistematica dell'intera disciplina non priva di interesse.

Montserrat Gas i Aixendri

A. VIANA (ed.) *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 1999, p. 300.

Il titolo di questo volume coincide con quello del IV Simposio dell'Istituto Martín de Azpilicueta, celebratosi a Pamplona (Spagna) del 17 al 19 settembre 1997. Esso tutta-

via non si presenta formalmente come libro di atti di tale simposio, benché raccolga la maggior parte delle relazioni ivi lette. Come spiega nella presentazione il Prof. A. Viana, non essendo stato possibile riunire tutti i contributi dei relatori, non si può parlare in senso stretto di atti del simposio, e quindi il volume intende collocarsi piuttosto come un'opera collettiva, nata nel contesto di quelle giornate di dialogo e riflessione, in cui si riuniscono alcuni studi sulla teleologia ed il dinamismo del governo nella Chiesa (cfr. pp. 10-11).

Quest'origine spiega la varietà delle tematiche dei contributi raccolti nel volume e da anche ragione della diversità dei livelli in cui gli argomenti vengono trattati (talvolta su un piano più costituzionale o fondamentale; su un piano piuttosto tecnico altre, passando così dalle questioni più di principio a quelle riguardanti l'applicazione e il significato delle concrete norme vigenti; senza che venga però a mancare anche la prospettiva storica). Lungi dall'essere un difetto dell'opera, la varietà di punti di vista, di piani di studio, nonché di tematiche, costituisce, a mio avviso, un elemento che arricchisce il valore dell'insieme. Tale varietà, infatti, consente al lettore un approccio a molte questioni, in più ambiti del Diritto e della esperienza giuridica della Chiesa, sulle quali la concezione del governo ecclesiastico in chiave ministeriale è chiamata a risultare particolarmente determinante e fruttuosa. Del resto, quanto finora

detto non significa che non sia possibile scoprire una certa sistematica nel volume, come non significa neanche che non vi siano dei collegamenti, talora intensi e suggerenti, tra i diversi studi qui raccolti.

Ma prima di spendere qualche parola a questo proposito, veniamo ad una descrizione generale dei contenuti del libro. La struttura generale del volume risulta abbastanza semplice: ad una breve presentazione del curatore (pp. 9-11) seguono i dieci studi che ne costituiscono il corpo (pp. 13-292), accompagnati da un indice di nomi (pp. 293-297) ed un altro di materie (299-300). Ora gli autori e gli studi presenti sono concretamente questi: E. TEJERO, «Sentido ministerial del gobierno en la antigüedad cristiana» (pp. 13-52); E. MOLANO, «"Sacra potestas" y servicio a los fieles en el Concilio Vaticano II» (pp. 53-68); J.I. ARRIETA, «Primado, episcopado y comunión eclesial» (pp. 69-92); A. VIANA, «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia» (pp. 93-114); S. BERLINGÒ, «"Consensus", "Consilium" (c.c. 127 CIC/934 CCEO) e l'esercizio della potestà ecclesiastica» (pp. 115-142); J. FORNÉS, «Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica» (pp. 143-166); J. OTADUY, «Eficacia y recepción de las decisiones en la Iglesia» (pp. 167-215); L. NAVARRO, «El derecho de asociación de los fieles y la autoridad eclesiástica» (pp. 217-240); T. RINCÓN-PÉREZ, «La justa autonomía y la exención canónica de los institutos de vida consagrada» (pp. 241-

258); J. MIRAS, «Sentido ministerial de la función de gobierno y tutela jurídica en el derecho administrativo canónico» (pp. 259-295).

Dicevamo che, malgrado la diversità di argomenti e prospettive risulta tuttavia possibile tentare di dare una sistematica ai diversi studi raccolti. In questo senso, seguendo un'indicazione proposta dallo stesso Viana nella presentazione, si potrebbero dividere i contributi in due grandi gruppi. Un primo gruppo caratterizzato per un certo riferimento alla struttura «interna» della potestà ecclesiastica, ove rientrerebbero gli studi di Tejero, Molano, Arrieta e Viana; studi che, in parole di quest'ultimo autore: «atienden sobre todo a la fuerza configuradora del servicio cristiano en la misma estructuración "interna" de la potestad eclesiástica, tanto desde la historia como a la luz de las enseñanzas del magisterio y las determinaciones de la legislación vigente» (p. 11). I restanti studi riguardano piuttosto il momento dinamico di esercizio della potestà, affrontando questioni tali come la formazione e ricezione delle decisioni di governo (Berlingò e Otaduy); il rispetto, da parte dell'autorità, della libertà associativa e della giusta autonomia tanto delle associazioni di fedeli come degli istituti di vita consacrata (Navarro e Rincón-Pérez); e quindi anche questioni più tecniche sui mezzi di flessibilizzazione del diritto esistenti nell'ordinamento canonico (Fornés) e sui meccanismi di tutela giuridica dei fedeli (Miras), sempre in rap-

porto con l'idea dell'autorità come servizio.

Risulterebbe fuori dalla portata di queste pagine soffermarci, pur brevemente, su ognuno di questi contributi, soprattutto tenendo conto del fatto che tutti sono firmati da studiosi ben noti, e meriterebbero quindi una particolare attenzione. Preferisco perciò limitarmi ad una valutazione di insieme dell'opera, che, a mio avviso risulta molto interessante e utile per chiunque s'interessa di problematiche legate, in un modo o nell'altro, all'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Mi pare, infatti, che l'insieme degli studi raccolti riesce a illustrare adeguatamente come il senso di ministerialità nell'esercizio dell'autorità — in altre parole, il servizio ai fedeli — si possa e si debba considerare come un principio informatore di primo ordine, del quale possono essere estratte molte conseguenze sul modo di concepire e di applicare i singoli istituti canonici, anche se di natura molto varia. Un principio che essendo stato in qualche modo «riscoperto» dopo il Concilio Vaticano II, dovrebbe sviluppare ancora le proprie potenzialità — in quanto principio informatore appunto — in molti ambiti del diritto della Chiesa. Sia il IV Simposio dell'Istituto Martín de Azpilicueta, sia il volume ora presentato appaiono come un significativo contributo in questo compito di mostrare le virtualità inerenti a questo principio.

Juan González Ayesta

Documenti

Pagina bianca

ATTI DELLA SANTA SEDE

PENITENZIERIA APOSTOLICA, **Decretum Bullae «Incarnationis mysterium» adnexum. Praescripta de iubilari indulgentia acquirenda**, 29 giugno 1998 (AAS 91 [1999] p. 144147) e **Nota «Il dono dell'indulgenza»**, 29 gennaio 2000 (L'Osservatore Romano, 10 febbraio 2000, p. 1) (*).

PRAESCRIPTA DE IUBILARI INDULGENTIA ACQUIRENDA

Hoc per decretum, quod Summi Pontificis voluntatem ad effectum adducit quam Bulla de Magno Iubilaeo indicendo Anni bismillesimi ostendit, facultatumque vigore eidem ab ipso Summo Pontifice tributarum, ad iubilarem indulgentiam acquirendam Paenitentiarum Apostolicae normas statuit.

Fideles cuncti, convenienter parati, totum per Iubilaei spatium, indulgentiae dono largiter frui possunt, secundum normas quae hic praescribuntur.

Dum hoc praepositur, indulgentias scilicet sive generaliter sive per peculiare rescriptum Magno evolvente Iubilaeo perstaturas, illud in memoriam revocatur, indulgentiam nempe iubilarem in modum suffragii defunctorum animabus applicari posse: hanc per oblationem insigne supernaturalis caritatis exercitium completur, illud propter vinculum quo in mystico Christi Corpore fideles, peregrinantes adhuc in terris, cum iis qui iam suum perfecerunt iter coniuncti sunt. Per Iubilarem annum viget etiam norma secundum quam indulgentia plenaria semel in die dumtaxat acquiri potest⁽¹⁾.

Iubilaei fastigium est Dei Patris occursum, per Christum Salvatorem, qui in Ecclesia, in suis Sacramentis potissimum, adest. Hac de causa in iubilari itinere, quod peregrinatio parat, primum praestantissimumque obtinet locum Paenitentiae atque Eucharistiae sacramenti celebratio, mysterii videlicet paschalis Christi nostrae pacis nostraeque re-

(*) Vedi nota di R.D. RUIZ MAINARDI, *L'indulgenza dell'Anno Santo 2000*, alla fine dei documenti.

(1) Cfr. *Enchiridion indulgentiarum*, LEV 1986, norm. 21, § 1.

conciliationis: hic est occursum qui commutat quique ad indulgentiae donum pro se et pro ceteris aperit aditum.

Digne sacramentali confessione celebrata, quae ordinarie ad normas can. 960 CIC et can. 720, § 1 CCEO, esse debet individualis et integra, fidelis, his quae requiruntur observatis, praesertim quod attinet ad exclusionem omnis affectus erga quodcumque peccatum etiam veniale⁽²⁾, recipere vel applicare potest, per congruum quoddam temporis spatium, indulgentiae donum etiam cotidie haud repetita confessione. Attamen convenit ut fideles saepe sacramenti Paenitentiae gratiam recipiant ad conversionem cordisque munditiam augendam⁽³⁾. Eucharistiae participationem — quae est necessaria ad unamquamque indulgentiam acquirendam — par est eodem die fieri quo praescripta opera aguntur⁽⁴⁾.

His cum duabus rebus prae omnibus praestantibus coniungi debet cum Ecclesia communionis testificatio, quae precatione ad Summi Pontificis mentem manifestatur necnon caritatis paenitentiaeque deinceps operibus, quae infra significantur: haec opera veram illam cordis conversionem ostendere volunt, ad quam Christi communio in sacramentis perducit. Christus namque est indulgentia et «propitiatio pro peccatis nostris» (1 Io 2, 2). Ipse, in fidelium cordibus Spiritum Sanctum diffundens qui «est remissio omnium peccatorum»⁽⁵⁾, unumquemque ad filialem fidentemque cum Patre misericordiae concursum incitat. Ab hoc occursum conversionis et renovationis, ecclesialis communionis caritatisque in fratres proposita manant.

Eventuro proximo Iubilaeo norma quoque confirmatur vi cuius confessarii sive praescriptum opus sive quae poscuntur condiciones pro iis qui legitime impediuntur commutare possunt⁽⁶⁾. Infirmi, religiosi religiosaeque quae clausura vincuntur omnesque qui quacumque ratione domo exire non possunt, pro alicuius templi visitatione cappellam domesticam adire possunt; si autem ne istud quidem fieri potest, indulgentiam consequi poterunt sese iis sociantes qui ordinario modo praescriptum opus obeunt, preces simul, aegritudines et incommoda Deo dicantes.

Quod ad necessaria opera complenda attinet, fideles indulgentiam iubilarem acquirere possunt:

1) *Romae*, si piam peregrinationem agent ad quamlibet patriarchalem Basilicam, scilicet ad Basilicam Sancti Petri in Vaticano, vel Archi-

(2) Cfr. *ibid.*, norm. 23, § 1.

(3) Cfr. *ibid.*, norm. 23, §§ 1 2.

(4) Cfr. *ibid.*, norm. 23, § 3.

(5) «Quia est remissio omnium peccatorum»: *Missale Romanum*, Super oblata, Sabbato post Dominicam VII Paschae.

(6) Cfr. *Ench. indulg.*, norm. 27.

basilicam Sanctissimi Salvatoris in Laterano, vel Basilicam Sanctae Mariae Maioris, vel Sancti Pauli ad viam Ostiensem, ibique devote participabunt Sanctam Missam vel aliam liturgicam celebrationem, ut Laudes Vesperasve, vel quoddam pietatis exercitium (exempli gratia *Viam crucis*, Rosarium mariale, ad Deiparae honorem Hymni recitationem qui est *Akathistos*); praeterea si, separatim vel turmatim, unam ex patriarchalibus Basilicis invisent, ibique per quoddam temporis intervallum eucharisticam adorationem piisque meditationes agent, «Pater noster», fidei professionem quavis in legitima forma, atque Beatae Virginis Mariae invocationem addentes. Quattuor his patriarchalibus Basilicis hac peculiari Iubilaei occasione alia haec loca iisdem condicionibus accedunt: Basilica Sanctae Crucis in Hierusalem, Basilica Sancti Laurentii ad Veranum, Sanctuarium Virginis Divini Amoris, christianae Catacumbae⁽⁷⁾.

2) *In Terra Sancta*, si, easdem condiciones servant, invisent Basilicam Hierosolymitanam Sancti Sepulcri, vel Basilicam Nativitatis Bethleemiticam, vel Basilicam Annuntiationis Nazarethanam.

3) *Aliis in ecclesiasticis circumscriptionibus*, si sacram ad cathedrale templum vel ad alias ecclesias vel loca ab Ordinario designata peregrinationem peragent, ibique devote liturgicae celebrationi aliive pio exercitio intererunt, quemadmodum supra de urbe Roma dictum est; insuper si seiunctim vel turmatim cathedrale templum vel Sanctuarium ab Ordinario designatum invisent et ibi per aliquod tempus piis meditationes agent, «Pater noster», fidei professionem quavis in legitima forma et Virginis Mariae invocationem addentes.

4) *In omni loco*, si congruo tempore destinato fratres invisent, qui in necessitatibus difficultatibusve versantur (ut aegroti, in carcere inclusi, senes deserti, inhabiles hisque similes), peregrinationem paene ad Christum in illis praesentem facientes (cfr. *Mt* 25, 34 36), ac suetas condiciones spirituales, sacramentales precationisque implentes. Fideles procul dubio has visitationes per Annum Sanctum renovabunt, cum in unaquaque illarum plenariam indulgentiam lucrari possint, ut liquet, non plus quam semel in die.

Iubilaei plenaria indulgentia per incepta quoque acquiri potest quae paenitentialem spiritum efficacem generosumque in modum perficiunt, qui est veluti Iubilaei anima. Sic cum per diem quis a rerum supervacanearum usu sese abstinere (verbi gratia a fumi nicotiani gustatione, ab alcoholicis potionibus, ieiunando vel se abstinendo ad generales Ecclesiae leges et Episcopatum peculiare normas) atque congruas pecunias in pauperum beneficium confert; religiosa socialiave opera praestabili subsidio sustinendo (peculiari modo pro pueris desertis, iuvenibus laborantibus, senibus indulgentibus, alienigenis variarum Na-

(7) Cfr. *Ench. indulg.*, conces. 14.

tionum, qui tranquilliores vitae condiciones persequuntur); congruam liberi temporis partem ad actiones, communitati utiles, praestando vel id genus gerendo personali ex sacrificio opera.

Datum Romae, e Paenitentiarum Apostolica, die 29 mensis Novembris anno 1998, prima Adventus dominica.

*Villemus Wakefield S.E.R. Card. Baum, Paenitentiarum Maior
Aloisius De Magistris, Ep. tit. Novensis. Regens*

NOTA « IL DONO DELL'INDULGENZA »

La celebrazione dell'Anno Giubilare non soltanto è occasione singolare per profittare del grande dono che il Signore ci fa, mediante la Chiesa, delle Indulgenze, ma è anche felice opportunità per richiamare la catechesi sulle Indulgenze alla considerazione dei fedeli. Perciò la Penitenziaria Apostolica pubblica, a vantaggio di quanti compiono le visite giubilari, questo avviso sacro.

Richiami di indole generale sulle Indulgenze.

1. L'Indulgenza è così definita nel Codice di Diritto Canonico (can. 992) e nel Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 1471): « L'Indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, dispensa ed applica autoritativamente il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei Santi ».

2. In generale, l'acquisto delle Indulgenze esige determinate *condizioni* (qui sotto, numeri 3-4), e l'adempimento di determinate *opere* (ai numeri 8-9-10 si indicano quelle proprie dell'Anno Santo).

3. Per ottenere le Indulgenze, sia plenarie che parziali, occorre che, almeno prima di compiere gli ultimi adempimenti dell'opera indulgenziata, il fedele sia in *stato di grazia*.

4. L'*Indulgenza plenaria* si può ottenere solo *una volta al giorno*. Ma per conseguirla, oltre lo stato di grazia, è necessario che il fedele — abbia la disposizione interiore del *completo distacco dal peccato, anche solo ventale*;

— *si confessi sacramentalmente* dei suoi peccati;

— *riceva la SS.ma Eucaristia* (è meglio certamente riceverla partecipando alla S. Messa; ma per l'Indulgenze è necessaria solo la S. Comunione);

— *preghi secondo le intenzioni del Sommo Pontefice*.

5. E conveniente, ma non è necessario che la Confessione sacramentale, e specialmente la Santa Comunione e la preghiera per le intenzioni del Papa si facciano nello stesso giorno in cui si compie l'opera indulgenziata; ma è sufficiente che questi Sacri riti e preghiere si compiano entro alcuni giorni (circa 20) prima o dopo l'atto indulgenziato. La preghiera secondo la mente del Papa è lasciata alla scelta del fedele, ma si suggerisce un « Padre Nostro » e un' « Ave Maria ». Per diverse Indulgenze plenarie, è sufficiente una Confessione sacramentale, ma si richiede una distinta Santa Comunione e una distinta prece secondo la mente dei Santo Padre per ciascuna Indulgenza plenaria.

6. I *confessori* possono commutare, in favore di coloro che siano legittimamente impediti, sia l'opera prescritta sia le condizioni richieste (eccetto, ovviamente il distacco dal peccato anche veniale).

7. Le Indulgenze sono sempre *applicabili o a se stessi o alle anime dei defunti*, ma non sono applicabili ad altre persone viventi sulla terra.

Aspetti propri dell'Anno Giubilare.

Premesse le necessarie *condizioni*, di cui ai numeri 3-4, i fedeli possono acquistare l'indulgenza giubilare compiendo una delle seguenti *opere*, qui sotto raccolte in tre categorie:

8. *Opere di pietà o religione*

— O fare un *pio pellegrinaggio* ad un Santuario o Luogo Giubilare (per Roma: una delle 4 Basiliche patriarcali — S. Pietro, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore, S. Paolo —, oppure alla Basilica di S. Croce in Gerusalemme, alla Basilica di S. Lorenzo al Verano, al Santuario della Madonna del Divino Amore, ad una delle Catacombe cristiane, ivi partecipando alla Santa Messa, o ad altra celebrazione liturgica (Le Lodi o i Vespri) o ad un esercizio di pietà (Via Crucis, Rosario, recita dell'inno Akathistos ecc.);

— o fare una *pia visita*, in gruppo o singolarmente, ad uno degli stessi luoghi giubilari ivi attendendo all'adorazione eucaristica ed a pie meditazioni, concludendone col « Padre Nostro », il « Credo » e un'invocazione alla Vergine Maria.

9. *Opera di misericordia o carità.*

— O *rendere visita*, per un congruo tempo, a *fratelli in necessità o difficoltà* (infermi, carcerati, anziani soli, handicappati, ecc.), quasi compiendo un pellegrinaggio verso Cristo presente in loro,

— oppure *sostenere* con un significativo contributo *opere di carattere religioso o sociale* (a favore dell'infanzia abbandonata, della gioventù in difficoltà, degli anziani bisognosi, degli stranieri nei vari Paesi in cerca di migliori condizioni di vita),

— oppure *dedicare* una congrua parte del *proptio tempo libero ad attività utili per la comunità* o altre simili forme di personale sacrificio.

10. *Opere di penitenza.*

Almeno per un giorno
 — O *astenersi da consumi superflui* (fumo, bevande alcoliche ecc.),
 — o *digiunare*,
 — o *fare astinenza dalle carni* (o altro cibo secondo le specificazioni degli Episcopati),
devolvendo una proporzionata somma ai poveri.
 Dato a Roma, nella sede della Penitenziaria Apostolica, il 29 gennaio 2000.

William Wakefield Card. *Baum*, Penitenziere Maggiore
 + *Luigi de Magistris*, Vescovo titolare di Nova Reggente

L'indulgenza dell'Anno Santo 2000.

In questa nota ci occupiamo della disciplina indulgenziale dell'attuale Giubileo, analizzando le caratteristiche del documento che la prescrive, la particolarità dell'indulgenza giubilare e la normativa specifica che comporta.

1. *Specificità ed originalità del Decreto.*

Il Romano Pontefice nella Bolla d'indizione del Grande Giubileo dell'anno 2000, «*Incarnationis mysterium*», dispone che tutti i fedeli, convenientemente preparati, possano beneficiarsi con abbondanza, durante tutto l'Anno Santo, del dono dell'indulgenza, secondo le indicazioni che accompagnano la Bolla⁽¹⁾. La Penitenzieria Apostolica, per competenza e per volontà della Suprema Autorità, ha preparato a tale scopo il Decreto che abbiamo appena trascritto⁽²⁾.

Questo Decreto, di conseguenza, è il complemento dispositivo della menzionata Bolla, per quanto concerne l'indulgenza giubilare. Al contempo è da rilevare che, come tale, si tratta di un documento inedito rispetto alla prassi tradizionale, ed anche alla procedura utilizzata nell'Anno Santo del 1975.

Infatti, la consueta Costituzione Apostolica in forma di Bolla, con la quale si proclama l'Anno Santo, tradizionalmente indicava l'opera indulgenziata prescritta. Inoltre, la Bolla d'indizione veniva accompagnata, in momenti diversi, da altre quattro Costituzioni Apostoliche,

(1) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Bolla «*Incarnationis mysterium*», n. 10, in AAS 91 (1988) p. 139.

(2) Sulla competenza della Penitenzieria Apostolica, cfr. J. CANOSA, *La competenza della Penitenzieria Apostolica sulle indulgenze*, in *Ius Ecclesiae* 5 (1993), p. 396 397.

mediante le quali si regolavano i principali aspetti disciplinari dell'indulgenza giubilare: *a)* la sospensione delle altre indulgenze e delle facoltà straordinarie dei confessori nell'Orbe, salvo alcune eccezioni; *b)* la determinazione del modo secondo il quale, i fedeli impediti, potevano lucrare l'indulgenza giubilare; *c)* le concessioni di facoltà straordinarie ai confessori nelle Basiliche e Chiese dell'Urbe; *d)* l'estensione dell'Anno Giubilare a tutto il mondo, finita la sua celebrazione a Roma⁽³⁾. La Penitenzieria Apostolica si limitava ad emanare ulteriori precisazioni normative attraverso decreti, indulti, risposte a dubbi e dichiarazioni sulle facoltà dei confessori, commutazioni, riduzioni o dispensa da qualche condizione, ecc.⁽⁴⁾.

Il primo Anno Santo ordinario, dopo il Concilio Vaticano II, fu singolarmente innovativo tanto nella sua modalità di celebrazione quanto nei documenti che fissavano la disciplina dell'indulgenza giubilare. Paolo VI, invece di estendere l'Anno Santo a tutto l'Orbe dopo la sua celebrazione romana, lo anticipò a tutte le Chiese locali, a partire dal 10 giugno del 1973, Solennità della Pentecoste, come preparazione per il momento culminante e conclusivo da celebrarsi a Roma nel 1975. Il Romano Pontefice per quest'opportunità indicò le principali caratteristiche dell'opera addetta in vista dell'ottenimento dell'indulgenza giubilare, attraverso una Lettera indirizzata al Presidente del Comitato Centrale per l'Anno Santo. Più tardi, questo Comitato sollecitò alla Penitenzieria Apostolica la determinazione precisa, attraverso decreto, dell'opera prescritta per lucrare l'indulgenza giubilare nelle Chiese locali; e lo stesso Comitato, con l'assistenza della Penitenzieria, rispose ai dubbi sorti intorno a questo Decreto. D'altra parte, l'allora Congregazione per i religiosi e gli istituti secolari, stabilì il modo secondo il quale le religiose contemplative potevano usufruire del dono dell'indulgenza con-

(3) Il Giubileo straordinario, da parte sua, era disciplinato mediante una sola Costituzione Apostolica, salvo l'Anno Santo del 1933-1934, che per volontà di Pio XI, ebbe tutte le caratteristiche di un Anno Santo ordinario (cfr. PIO XI, Bolla *Quod nuper* (6.1.1933), in *AAS* 25 (1933) 5-10; *Id.*, Cost. Ap., *Nulla non tempore* (30.1.1933), in *AAS* 25 (1933), p. 10-13; *Id.*, Cost. Ap., *Indicto a nobis* (30.1.1933), in *AAS* 25 (1933), p. 14-19; *Id.*, Cost. Ap., *Qui umbratilem vitam* (30.1.1933), in *AAS* 25 (1933) 19-22; *Id.*, Cost. Ap. *Quod superiore* (2.4.1934), in *AAS* 26 (1934), p. 137-148).

(4) *Vr. gr.* cfr. S. PENITENZIERIA APOSTOLICA, SEZIONE INDULGENZE, Ammonizione *Rei consentaneum est* (28.2.1933), in *AAS* 25 (1933), p. 60-65; *Id.*, Decreto *Absolvendi* (28.2.1933), in *AAS* 25 (1933), p. 65-69; *Id.*, Decreto *Ut iis locis* (12.1.1933), in *AAS* 25 (1933), p. 69-70; *Id.*, Ammonizione *Edita hesterno* (3.4.1934), in *AAS* 26 (1934), p. 149-152; *Id.*, Ammonizione *Per Apostolicam Constitutionem* (17.9.1949), in *AAS* 41 (1949), p. 513-517; *Id.*, Dichiarazione *La Sacra Penitenzieria* (22.1.1950), in *LE* n. 2102; *Id.*, Istruzione *Quandoquidem universale* (26.12.1950), in *AAS* 42 (1950), p. 900-904; *Id.*, Decreto *Cum plures Episcopi* (20.12.1965), in *AAS* 57 (1965), p. 1018; *Id.*, Dichiarazione *Cum non pauci* (5.1.1966), in *AAS* 58 (1966), p. 105-106.

cesso per l'occasione. A sua volta il Santo Padre, nella Bolla «*Apostolorum limina*»: a) prescrisse l'opera arricchita con l'indulgenza giubilare lucrabile nella fase conclusiva dell'Anno Santo a Roma; b) stabilì la normativa generale dell'Anno Santo (prima contenuta nelle tre Costituzioni Apostoliche che seguivano la Bolla); e c) non lasciò di far riferimento alle condizioni speciali che devono ispirare l'opera indulgenziata⁽⁵⁾.

Il Decreto che stiamo commentando è, quindi, l'unico a riunire tutta la normativa indulgenziale di un Anno Santo, tanto prima come dopo il Concilio Vaticano II. È anche una novità che l'opera prescritta per lucrare l'indulgenza giubilare non sia stata inclusa nella Bolla d'indizione, se si fa eccezione alla Bolla dell'Anno Santo del 1975, ma soltanto per ciò che si riferisce alla sua celebrazione nelle Chiese locali.

Per poter considerare in maniera più completa quanto abbiamo appena espresso, pensiamo sia utile tener conto di quanto segue: lo studio comparativo — che in questa sede non risulta possibile esporre — fra le Bolle «*Apostolorum limina*» ed «*Incarnationis mysterium*», mette in evidenza che entrambe, dopo aver presentato la dottrina delle indulgenze, offrono una quasi identica introduzione all'opera indulgenziata prescritta. Tuttavia, nell'ultima Bolla questa bella introduzione finisce in maniera un po' brusca, passando subito ad indicare succintamente che per poter avvalersi dell'indulgenza giubilare si devono seguire le indicazioni che accompagnano la Bolla. Questa constatazione, insieme ad una certa mancanza di unità di stile tra il primo paragrafo del Decreto ed il resto, farebbe pensare che, in qualche fase avanzata della stesura della Bolla, si sia deciso di collocare separatamente tutte le indicazioni disciplinari⁽⁶⁾.

(5) Cfr. PABLO VI, *Udienza generale* (9 maggio 1973), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI, LEV (Città del Vaticano 1974), p. 450-452; *Id.*, *Lettera al Presidente del Comitato Centrale per l'Anno Santo* (31 maggio 1973), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI, LEV (Città del Vaticano 1994), p. 456-459; *Id.*, *Bolla Apostolorum limina* (23 maggio 1974), in *AAS* 66 (1974), 289-307; S. PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Decreto E. mus Cardinalis* (24 settembre 1973), in *AAS* 65 (1973), p. 615; COMMISSIONE CENTRALE PER L'ANNO SANTO, *Indulgenze e Anno Santo: una precisazione del Comitato Centrale*, in *L'Osservatore Romano*, 23 gennaio 1974, p. 2; S. CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Lettera circolare È prossimo* (20 febbraio 1974), in *EV* S1/487-490. La Penitenzieria Apostolica con studi e proposte si incaricò della preparazione della Bolla «*Apostolorum limina*»; e poco dopo, pubblicò una nota esplicativa sulla parte dispositiva di questa Bolla (cfr. SANTA SEDE, *L'attività della Santa Sede nel 1974*, LEV (Città del Vaticano 1975), p. 601; S. PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Note alla parte dispositiva della «Bolla» pontificia «Apostolorum limina» del 23 maggio 1974*, in *L'Osservatore Romano*, 26 maggio 1974, p. 2).

(6) Oltre la questione di stile, possiamo dedurre che il testo del Decreto originariamente apparteneva al progetto della Bolla se consideriamo un altro particolare: la seconda parte dell'ultimo paragrafo nel n. 10 della Bolla coincide con il secondo paragrafo

2. Particolarità dell'indulgenza dell'Anno Santo.

Fra le indulgenze plenarie, la principale e la più solenne è quella dell'Anno Santo. In quanto indulgenza è identica alle altre indulgenze plenarie; ma per le circostanze speciali dell'anno giubilare, diventa più accessibile e facile da lucrare. Questo, grazie all'ampliamento delle facoltà concesse ai confessori e alla più vasta ed intensa preparazione del popolo cristiano che aiuta il fedele a disporsi adeguatamente a ricevere la remissione plenaria.

Sebbene ci sia sempre stata uguaglianza concettuale fra le diverse indulgenze plenarie, anticamente si utilizzavano termini qualificativi differenziati nelle concessioni di indulgenze, secondo caratteristiche accessorie. In questo modo, l'indulgenza plenaria, pur essendo quella che rimette tutta la pena temporale, veniva chiamata «*plenior*» quando in quell'occasione era conferita la possibilità di assolvere casi e censure riservate; e «*plenissima*» quando era concessa per la celebrazione di un Anno Giubilare, opportunità nella quale, per di più, si estendevano le facoltà per dispensare da certi voti ed impedimenti secondo la forma opportunamente stabilita. Si utilizzavano anche, per designare indulgenze non giubilari, le formule «*ad instar...*», «*per modum...*», od «*in forma Iubilaei*»; comunque si trattava di un'indulgenza plenaria alla quale era assegnato detto titolo soltanto per conferirle un maggiore rilievo esterno.

Nonostante queste differenziazioni siano ormai scomparse, l'indulgenza giubilare non va attualmente confusa con le altre indulgenze plenarie; soprattutto per le circostanze e la normativa disciplinare proprie dell'Anno Santo, che facilitano enormemente il conseguimento dell'impegnativa disposizione interiore, necessaria per lucrare l'indulgenza plenaria, ed il compimento dell'opera prescritta⁽⁷⁾. Ulteriormente, per l'uso di alcuni termini che la contraddistinguono, come «*speciali indulgenze*», «*il dono dell'indulgenza plenaria*», «*indulgenza del Giubileo*», «*il dono dell'indulgenza*» o «*beneficiarsi con abbondanza [...] del dono dell'indulgenza*», ecc.⁽⁸⁾.

del Decreto. A questo si potrebbe obiettare l'esistenza di una differenza: la mancanza dell'avverbio «*largiter*» nella versione latina della Bolla; ma curiosamente, questo termine si trova nei testi ufficiali di questa Bolla nelle altre lingue.

(7) G. SESSOLO, *Anno Santo e indulgenze*, Ancora (Milano 1974), p. 50: «[...] (l'indulgenza giubilare) si può anche ritenere «speciale», «straordinaria», per la particolare solennità che l'accompagna e soprattutto per la preparazione più intensa che la distingue, per cui è da ritenere che il suo acquisto sia più sicuro, appunto per le migliori disposizioni del fedele».

(8) Cfr. PAOLO VI, *Udienza generale* (9 maggio 1973), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI, LEV (Città del Vaticano 1974), p. 452; *Id.*, *Bolla Apostolorum limina* (23

Un'ultima constatazione in questo punto la dedichiamo a sottolineare che l'indulgenza dell'Anno Santo, la cui disciplina è regolata dal presente Decreto, non è una realtà marginale al Giubileo, bensì uno dei suoi elementi costitutivi⁽⁹⁾.

3. *La normativa giubilare prescritta.*

Il presente Decreto riunisce: *a)* la normativa generale dell'Anno Santo; *b)* alcune indicazioni sui requisiti; e *c)* l'opera prescritta.

Per normativa generale dell'Anno Santo intendiamo quella che prima del 1975 era contenuta nelle Costituzioni Apostoliche che seguivano la Bolla d'indizione del Giubileo ordinario. Il Decreto determina, quindi, la non sospensione durante il periodo giubilare delle indulgenze già concesse, sia in maniera generale sia mediante un rescritto speciale; dispone il modo attraverso il quale i religiosi e le religiose di clausura e gli impediti possono ottenere l'indulgenza giubilare; conferma la norma secondo la quale i confessori godono della facoltà necessaria per commutare, in favore di coloro che siano legittimamente impediti, tanto l'opera prescritta quanto le condizioni richieste. Riguardo alla commutazione i confessori possono attuarla come sempre, cioè durante la confessione o anche fuori da essa, e non soltanto caso per caso, ma pure per più casi insieme, se prevedono che continueranno o si ripeteranno le stesse circostanze dell'impedimento⁽¹⁰⁾. Ciononostante non si conferiscono delle facoltà speciali per l'amministrazione della Penitenza.

Anche se questo non è il momento di esporre la formazione della nuova terminologia sulle indulgenze plenarie, coniate per la Costituzione Apostolica «*Indulgentiarum doctrina*»⁽¹¹⁾, ci sia permesso, almeno, di far presente che, per l'ottenimento di una indulgenza plenaria, esistono due requisiti: il primo comprende l'esecuzione dell'opera indul-

maggio 1974), n. 2 e 3, in *EV* S1/499 e 501; GIOVANNI PAOLO II, Bolla *Aperite portas Redemptori* (6 gennaio 1983), n. 7 e 11, in *EV* 8/512 e 522; *Id.*, Bolla *Incarnationis [...]*, n. 10, p. 139; PENITENZIERIA APOSTOLICA II, Decreto *Per hoc decretum* (29 novembre 1999), in *AAS* 91 (1999) p. 144.

⁽⁹⁾ GIOVANNI PAOLO II, Bolla *Incarnationis [...]*, n. 9, p. 137: «[...] *indulgentia videlicet quod unum est ex elementis quae iubilarem efficiunt eventum*». Si osservi, in proposito, che questo testo corregge quello pubblicato sull'*Osservatore Romano* del 28 novembre 1998, p. 3, nel quale apparivano gli avverbi «*multis*» ed «*etiam*»: «[...] *indulgentia videlicet quod unum est multis elementis etiam iubilarem efficit eventum*».

⁽¹⁰⁾ Cfr. S. PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Note alla parte dispositiva della «Bolla» pontificia «Apostolorum limina» del 23 maggio 1974*, in *L'Osservatore Romano*, 26 maggio 1974, p. 2.

⁽¹¹⁾ Cfr. PAOLO VI, Cost. Ap. *Indulgentiarum doctrina* (1 gennaio 1967), norme 7 e 8, in *AAS* 59 (1967), p. 22.

genziata ed il compimento delle condizioni speciali (comunione eucaristica, confessione sacramentale e preghiera per le intenzioni del Santo Padre); ed il secondo, è l'esclusione di qualsiasi affetto al peccato anche veniale⁽¹²⁾.

A proposito dei requisiti, risulta conveniente mettere in risalto quelle indicazioni offerte dal documento che non erano esplicite nella normativa postconciliare delle indulgenze plenarie: *a*) la confessione sacramentale per le indulgenze deve essere individuale ed integra; *b*) si raccomanda la confessione frequente a colui che desidera lucrare quotidianamente le indulgenze; *c*) l'indulgenza si ottiene soltanto dopo aver assolto a tutti i requisiti; e *d*) la preghiera per le intenzioni del Romano Pontefice deve essere manifestazione di comunione con la Chiesa.

Il Decreto suppone anche i requisiti generali propri di tutte le indulgenze, ovvero: soggetto capace, necessaria intenzione, tempo, modo ed integrità dell'opera prescritta, commutazione ed accumulazione. La Penitenzieria ricorda soltanto questi due ultimi senza operare cambiamento alcuno nei confronti della normativa in vigore⁽¹³⁾.

Per quanto si riferisce all'opera prescritta, il testo del Decreto indica delle opere di pietà, carità e penitenza, che i fedeli debitamente disposti, possono liberamente scegliere⁽¹⁴⁾. Senza ripetere quanto è stato detto dal documento, vogliamo rilevare alcune particolarità: in primo luogo, l'ampiezza geografica dell'indulgenza giubilare concessa. Per la prima volta nella storia, quest'indulgenza è lucrabile nel medesimo anno nell'Urbe ed in tutto l'Orbe. Questa estensione universale per la quale può ottenersi l'indulgenza giubilare nelle cattedrali e nei luoghi che determinino gli Ordinari nelle diverse circoscrizioni ecclesiastiche (territoriali o personali), presenta due centri principalmente importanti e della stessa dignità celebrativa: Roma e Terra Santa. L'estensione è realizzata anche all'interno di Roma: alle Basiliche Patriarcali si aggiungono altre

(12) Nel quinto paragrafo del testo del Decreto pubblicato in *AAS*, nell'affermare la necessità di adempiere a tutti i requisiti richiesti per ottenere ed applicare l'indulgenza giubilare, si menziona ed enfatizza uno di essi: «*praesertim quod attinet ad exclusionem omnis affectus erga quodcumque peccatum etiam veniale*». Questo particolare non compare nel testo del Decreto apparso sull'*Osservatore Romano* del 28 novembre 1998, p. 3.

(13) Il Decreto, inoltre, ricorda la applicabilità dell'indulgenza giubilare ai defunti. Questa applicabilità non si classifica più nella divisione delle indulgenze, giacché nella normativa indulgenziale riformata è estesa a tutte le indulgenze.

(14) Nel paragrafo sesto del Decreto si parla di atti di carità e penitenza, dimenticando gli atti di pietà, che formavano il trionfo tipico dell'*Enchiridion Indulgentiarum* vigente al momento della promulgazione del documento. Questo mancato cenno è soltanto una svista, dato che nel precisare le opere indulgenziate, le opere di pietà appaiono per prime.

Basiliche, le catacombe cristiane ed un Santuario, quali mete del pellegrinaggio e della visita giubilare.

In secondo luogo, il Decreto stabilisce un'interessante differenza: distingue tra il «pio pellegrinaggio» ad una determinata chiesa, con «partecipazione» ad una celebrazione liturgica o ad un esercizio di pietà, e la «visita» con «permanenza» in quella chiesa per un certo tempo in adorazione eucaristica o meditazione spirituale, concludendo con un Padre Nostro, la Professione di Fede ed un'invocazione mariana⁽¹⁵⁾. Su questo tipo di opera, il paragrafo dedicato alle Basiliche in Terra Santa non risulta molto chiaro, perché, sebbene asserisce che si devono osservare le stesse condizioni che a Roma, fa soltanto riferimento ad un genere di opera: la «visita», senza menzionare il «pellegrinaggio».

Per ultimo, si propongono le opere di carità e di penitenza. L'ampia gamma di azioni indulgenziate enunciate nel Decreto possono sembrare un'innovazione; in realtà, come genere di opere, non sono nuove. Sarebbe lungo, e non è il caso, ricordare i documenti che permettono di mettere in rapporto ogni opera prescritta con concessioni anteriori simili, negli anni giubilari e fuori da questi; ma è sufficiente dire che le indulgenze unite ad opere di carità sono state riportate alla luce dall'«*Enchiridion Indulgentiarum*» del 1968; e che le indulgenze conferite ad opere di carattere sociale, che tanto coincidono con la sensibilità contemporanea, furono tipiche del Medio Evo⁽¹⁶⁾. La grande varietà delle

(15) Si deve ricordare che il Padre Nostro qui prescritto è parte integrante del compimento dell'opera; quindi non sostituisce il Padre Nostro che insieme all'Ave Maria costituiscono la condizione speciale della preghiera per le intenzioni del Romano Pontefice; anche se al posto di queste due ultime preghiere se ne possono recitare altre, secondo la pietà e la devozione di ogni fedele (cfr. PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Enchiridion indulgentiarum* (18 maggio 1986), norma n. 23 § 5, LEV (Città del Vaticano 1986), p. 26; *Id.*, *Enchiridion indulgentiarum* (16 luglio 1999), norma n. 20 § 5, LEV (Città del Vaticano 1999), p. 26).

(16) Risulta interessante leggere le semplici ed efficaci considerazioni fatte al riguardo dall'allora Patriarca di Venezia, Albino Luciani, futuro Giovanni Paolo I, in un suo articolo pubblicato nel giornale «*Il Gazzettino*», il 2 dicembre 1973: «*Sento deprecare gli abusi passati delle indulgenze. Sì, ci sono stati, ma sono stati tolti da lungo tempo. E poi, prima degli abusi ci sono stati i vantaggi, anche sociali. Lo Stato non poteva, non arrivava nel Medio Evo a costruire ponti e strade. Si mossero Papi e Vescovi, dicendo: «Facciamola questa strada tanto necessaria! Chi concorrerà con l'opera o coi soldi, una volta pentito dei suoi peccati, riceverà in premio da Dio la remissione della pena»* (A. LUCIANI, *La luce morale dell'uomo nuovo*, in *Opera Omnia*, vol. VI, Edizioni Messaggero (Padova 1989), p. 252-253). Indipendentemente da queste motivazioni, si deve ricordare che gli Anni Santi, aldilà del pellegrinaggio, hanno sempre avuto alcune opere prescritte che differenziavano l'uno dall'altro; si può ricordare, ad esempio, l'Anno Santo straordinario del 1966, nel quale si prescriveva tra le altre opere, la partecipazione almeno

opere proposte e possibili, non deve dare l'impressione che venga indulgenziata qualsiasi opera che possa in qualche modo rientrare in queste categorie; la Chiesa arricchisce, con l'indulgenza giubilare, unicamente quelle opere condotte a termine secondo il modo e l'attitudine interiore indicati negli altri requisiti.

Rubén Darío Ruiz Mainardi

a tre istruzioni sui documenti del Concilio Vaticano II (cfr. PAOLO VI, Bolla *Mirificus eventus* (7 dicembre 1965), in *AAS* 57 (1965), p. 951).

LEGISLAZIONE PARTICOLARE

ITALIA

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, **Decreto generale « Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza »**, 20 ottobre 1999 (*Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* n. 10, 30 ottobre 1999, p. 377-397) (*).

Em.mus P.D. Camillus S.R.E. Card. Ruini, Conferentiae Episcoporum Italiae Praeses, ipsius Conferentiae nomine, ab Apostolica Sede postulavit ut «normae in bonam famam atque intimitatem tuendam» executivae Congregationis pro Episcopis peculiaris mandati (Prot. num. 960/83), quae a conventu plenario Conferentiae ad normam iuris adprobatae sunt, rite recognoscerentur.

Congregatio pro Episcopis, vi facultatum sibi articulo 82 Constitutionis Apostolicae «Pastor bonus» tributarum et collatis consiliis cum Secretaria Statu atque Pontificio Consilio de Legum Textibus Interpretandis, memoratas normas, prout in adnexo exemplari continentur, iuri canonico universali accommodatas repperit et ratas habet.

Quapropter eadem normae, modis ac temporibus a memorata Conferentia determinatis, promulgari poterunt.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 4 mensis Octobris anno 1999.

+ LUCAS Card. MOREIRA NEVES
Praefectus

FRANCISCUS MONTERISI

A Secretis

Promulgazione del «Decreto generale»

(*) Vedi nota di D. MOGAVERO, *Diritto alla buona fama e tutela dei dati personali*, alla fine del documento.

DECRETO

La Conferenza Episcopale Italiana, nella XLVI Assemblea Generale, svoltasi a Roma dal 17 al 21 maggio 1999, ha esaminato e approvato con la prescritta maggioranza qualificata il «Decreto generale» che contiene le disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza dei dati relativi alle persone dei fedeli, degli enti ecclesiastici e delle aggregazioni laicali.

Con il presente decreto, nella mia qualità di Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, per mandato della medesima Assemblea Generale, dopo aver ottenuto la debita «recognitio» della Santa Sede in data 4 ottobre 1999 con decreto n. 960/83 della Congregazione per i Vescovi, in conformità al can. 455, § 3, del Codice di diritto canonico e ai sensi dell'art. 27, lett. f, dello Statuto della C.E.I., promulgo l'allegato «Decreto generale» stabilendo che tale promulgazione sia fatta mediante la pubblicazione nel «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana».

Ai sensi dell'art. 16, § 3, dello Statuto della C.E.I. stabilisco altresì che tale «Decreto generale» entri in vigore sei mesi dopo la pubblicazione, come previsto dall'art. 12 del medesimo.

Roma, 20 ottobre 1999

+ ENNIO ANTONELLI
Segretario Generale

CAMILLO Card. RUINI
*Vicario di Sua Santità
per la diocesi di Roma
Presidente
della Conferenza Episcopale Italiana*

La XLVI Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana approva il seguente decreto generale.

Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza.

Ritenuto che è opportuno dare più articolata regolamentazione al diritto della persona alla buona fama e alla riservatezza riconosciuto dal can. 220 del *codice di diritto canonico* ⁽¹⁾,

Considerato che

— la Chiesa cattolica, ordinamento giuridico indipendente e autonomo nel proprio ordine ⁽²⁾, ha il diritto nativo e proprio di acquisire, conservare e utilizzare per i suoi fini istituzionali i dati relativi alle persone dei fedeli, agli enti ecclesiastici e alle aggregazioni ecclesiali;

— tale attività si svolge nel rispetto della dignità della persona e dei suoi diritti fondamentali;

— l'esigenza di proteggere il diritto alla riservatezza rispetto a ogni forma di utilizzazione dei dati personali è oggi avvertita con una sensibilità nuova dalle persone e dalle istituzioni;

— è stata introdotta nell'ordinamento giuridico italiano una normativa concernente il trattamento dei dati personali ⁽³⁾;

Premesso che

— nulla è innovato circa la vigente disciplina canonica, in special modo per quanto concerne

— la celebrazione del matrimonio canonico ⁽⁴⁾

— lo svolgimento dei processi ⁽⁵⁾,

(1) «Non è lecito ad alcuno ledere illegittimamente la buona fama di cui uno gode, o violare il diritto di ogni persona a difendere la propria intimità».

(2) «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e 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» (Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, n. 76).

(3) *Si tratta della legge 31 dicembre 1996, n. 675: «Tutela delle persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali», e delle successive integrazioni e correzioni.*

(4) «Il matrimonio dei cattolici, anche quando sia cattolica una sola delle parti, è retto non soltanto dal diritto divino, ma anche da quello canonico, salva la competenza dell'autorità civile circa gli effetti puramente civili del matrimonio stesso» (can. 1059).

«La Conferenza Episcopale stabilisca le norme circa l'esame degli sposi, nonché circa le pubblicazioni matrimoniali e gli altri mezzi opportuni per compiere le necessarie investigazioni prematrimoniali, dopo la cui diligente osservanza il parroco possa procedere all'assistenza al matrimonio» (can. 1067).

(5) «Acquisite le prove, il giudice con decreto deve permettere alle parti e ai loro avvocati, sotto pena di nullità, di prendere visione degli atti loro ancora sconosciuti presso la cancelleria del tribunale; anzi agli avvocati che lo chiedano si può anche dare

— la procedura per la dispensa pontificia circa il matrimonio rato e non consumato ⁽⁶⁾,

copia degli atti; ma nelle cause che riguardano il bene pubblico il giudice, per evitare pericoli gravissimi, può decidere, garantendo tuttavia sempre e integralmente il diritto alla difesa, che qualche atto non sia fatto conoscere ad alcuno» (can. 1598, § 1).

«Se la parte convenuta citata non si presentò in giudizio né scusò idoneamente la sua assenza, o non rispose a norma del can. 1507, § 1, il giudice la dichiari assente dal giudizio e decida che la causa, osservato quanto è prescritto, proceda fino alla sentenza definitiva e alla sua esecuzione» (can. 1592, § 1).

«Le parti non possono assistere all'esame dei testi, a meno che il giudice, soprattutto quando si tratta di bene privato, non abbia ritenuto di doverle ammettere. Possono tuttavia assistervi i loro avvocati o procuratori, a meno che il giudice per circostanze di cose e di persone non abbia ritenuto di doversi procedere in segreto» (can. 1559).

«In caso di appello, un esemplare degli atti, della cui autenticità abbia fatto fede il notaio, sia inviata al tribunale superiore» (can. 1474, § 1).

«Terminato il giudizio i documenti che sono proprietà di privati devono essere restituiti, conservandone però un esemplare» (can. 1475, § 1).

«È fatto divieto ai notai e al cancelliere di rilasciare senza il mandato del giudice copia degli atti giudiziari e dei documenti acquisiti al processo» (can. 1475, § 2).

«I giudici e i collaboratori del tribunale sono tenuti a mantenere il segreto d'ufficio, nel giudizio penale sempre, nel contenzioso poi se dalla rivelazione di qualche atto processuale possa derivare pregiudizio alle parti» (can. 1455, § 1).

«Sono anche sempre tenuti a mantenere il segreto sulla discussione che si ha tra i giudici nel tribunale collegiale prima di dare la sentenza, e anche sui vari suffragi e sulle opinioni ivi pronunciate, fermo restando il disposto del can. 1609, § 4» (can. 1455, § 2).

«Anzi ogniqualvolta la causa o le prove siano di tal natura che dalla divulgazione degli atti o delle prove sia messa in pericolo la fama altrui, o si dia occasione a dissidi, o sorga scandalo o altri simili inconvenienti, il giudice può vincolare con il giuramento di mantenere il segreto i testi, i periti, le parti e i loro avvocati o procuratori» (can. 1455, § 3).

«I giudici che, essendo sicuramente ed evidentemente competenti, si rifiutano di giudicare, o che non sorretti da alcuna disposizione del diritto si dichiarano competenti e giudicano e definiscono le cause, oppure violano la legge del segreto, o per dolo o negligenza grave procurano altro danno ai contendenti, possono essere puniti dall'autorità competente con congrue pene, non esclusa la privazione dell'ufficio» (can. 1457, § 1).

«Alle medesime sanzioni sono soggetti i ministri e i collaboratori del tribunale, se fossero venuti meno al loro dovere come sopra; tutti questi anche il giudice li può punire» (can. 1457, § 2).

«Ogni anno si distruggano i documenti che riguardano le cause criminali in materia di costumi, se i rei sono morti oppure se tali cause si sono concluse da un decennio con una sentenza di condanna, conservando un breve sommario del fatto con il testo della sentenza definitiva» (can. 489, § 2).

(6) «I soli coniugi, o uno di essi benché l'altro sia contrario, hanno diritto di

— le disposizioni circa il segreto naturale, d'ufficio⁽⁷⁾ e ministeriale⁽⁸⁾ con particolare riferimento al segreto sacramentale nella confessione⁽⁹⁾,

chiedere la grazia della dispensa dal matrimonio rato e non consumato» (can. 1697).

In queste procedure «non è ammesso un patrono, ma per la difficoltà del caso il Vescovo può permettere che l'oratore o la parte convenuta si avvalgano dell'opera di un legale» (can. 170 1, § 2).

«Nell'istruttoria si ascoltino entrambi i coniugi e si osservino per quanto è possibile i canoni circa le prove da raccogliersi nel giudizio contenzioso ordinario e nelle cause di nullità di matrimonio, purché si possano adattare alla natura di questi processi» (can. 1702).

«Non vi è pubblicazione degli atti; tuttavia il giudice, qualora veda che a causa delle prove addotte un grave ostacolo si frappone contro la domanda dell'oratore o contro l'eccezione della parte convenuta, lo renda noto con prudenza alla parte interessata» (can. 1703, § 1).

«Il giudice può mostrare alla parte che ne faccia richiesta un documento prodotto o una testimonianza raccolta e stabilire il tempo per presentare le deduzioni» (can. 1703, § 2).

«L'istruttore, terminata l'istruttoria, trasmetta tutti gli atti al Vescovo con appropriata relazione; questi esprima il suo voto secondo verità, sia sul fatto dell'inconsumazione sia sulla giusta causa per la dispensa e sulla opportunità della grazia» (can. 1704, § 1).

«Il rescritto della dispensa è trasmesso dalla Sede Apostolica al Vescovo; questi poi notificherà il rescritto alle parti e inoltre ordinerà al più presto al parroco del luogo dove fu contratto il matrimonio e dove fu ricevuto il battesimo che si faccia menzione della dispensa concessa nei registri dei matrimoni e dei battezzati» (can. 1706).

⁽⁷⁾ «Fissata la data della riunione (per l'emissione della sentenza), i singoli giudici portino per iscritto le loro conclusioni, sul merito della causa e la ragioni sia in diritto sia in fatto, sulla base delle quali sono pervenuti alle rispettive conclusioni; queste conclusioni, da mantenere sotto segreto, siano allegate agli atti di causa» (can. 1609, § 2).

«Tutti coloro che sono assegnati agli uffici della curia devono:

.....
2° osservare il segreto nei limiti e secondo le modalità determinate dal diritto o dal Vescovo» (can. 471).

«I superiori (religiosi), se lo ritengono necessario, possono assumere altre informazioni, anche sotto segreto» (can. 645, § 4).

⁽⁸⁾ «Il Vescovo diocesano non proceda all'incardinazione di un chierico se non quando:

.....
2° gli consti da un documento legittimo la concessione dell'escardinazione e inoltre abbia avuto opportuno attestato da parte del Vescovo diocesano di escardinazione, se necessario sotto segreto, sulla vita, sui costumi e sugli studi del chierico» (can. 269).

— la tenuta degli archivi ecclesiastici ⁽¹⁰⁾;

«All'obbligo di osservare il segreto (sacramentale) sono tenuti anche l'interprete, se c'è, e tutti gli altri ai quali in qualunque modo sia giunta notizia dei peccati dalla confessione» (can. 983, § 2).

«Tutti quelli, a cui tocca dare il proprio consenso o parere, hanno l'obbligo di esprimere sinceramente il loro giudizio, e, se la gravità della cosa lo esiga, di osservare accuratamente il segreto; tale obbligo può essere imposto dal superiore» (can. 127, § 3).

«Il permesso di celebrare il matrimonio in segreto comporta:

1° che si facciano segretamente le debite indagini prematrimoniali;

2° che sull'avvenuta celebrazione del matrimonio si conservi il segreto da parte dell'Ordinario del luogo, dell'assistente, dei testimoni, dei coniugi» (can. 1131).

⁽⁹⁾ «Il sigillo sacramentale è inviolabile; pertanto è assolutamente illecito al confessore tradire anche solo in qualcosa il penitente con parole o in qualunque altro modo e per qualsiasi motivo» (can. 983, § 1).

«È assolutamente proibito al confessore fare uso delle conoscenze acquisite attraverso la confessione, con pregiudizio del penitente, anche se resti escluso qualsiasi pericolo di rivelazione» (can. 984, § 1).

«Chi è costituito in autorità non può avvalersi in alcun modo per il governo esterno di notizie di peccati, che abbia appreso in confessione ascoltata in qualsiasi tempo» (can. 984, § 2).

«Si considerano incapaci (a testimoniare):

.....

2° i sacerdoti, per quanto sia venuto loro a conoscenza dalla confessione sacramentale, anche nel caso in cui il penitente ne chieda la rivelazione; anzi, tutto ciò che da chiunque e in qualsiasi modo sia stato udito in occasione della confessione non può essere recepito neppure come indizio di verità» (can. 1550, § 2).

«Il confessore che viola direttamente il sigillo sacramentale incorre nella scomunica *latae sententiae*, riservata alla Sede Apostolica; chi invece lo viola indirettamente sia punito in proporzione alla gravità del delitto» (can. 1388, § 1).

«L'interprete e le altre persone di cui al can. 983, § 2 che violano il segreto, siano punite con giusta pena, non esclusa la scomunica» (can. 1388, § 2).

⁽¹⁰⁾ «In ogni curia si costituisca in luogo sicuro l'archivio o *tabularium* diocesano nel quale siano custoditi, disposti secondo un ordine determinato e chiusi accuratamente, i documenti e le scritture riguardanti le pratiche spirituali e temporali della diocesi» (can. 486, § 2).

«Dei documenti contenuti nell'archivio si compili un inventario o catalogo, con un breve riassunto delle singole scritture» (can. 486, § 2).

«L'archivio deve rimanere chiuso e ne abbiano la chiave solo il Vescovo e il cancelliere; a nessuno è lecito entrarvi se non con licenza del Vescovo oppure, contemporaneamente, del moderatore della curia e del cancelliere» (can. 487, § 1).

«Non è lecito asportare documenti dall'archivio se non per breve tempo sol-

- mantengono pieno vigore le disposizioni di natura pattizia concernenti:
- la celebrazione del matrimonio canonico con effetti civili⁽¹¹⁾,
- la delibazione delle sentenze canoniche di nullità matrimoniale⁽¹²⁾,

tanto e con il consenso del Vescovo, oppure, contemporaneamente, del moderatore della curia e del cancelliere» (can. 488).

«Il Vescovo diocesano abbia cura che anche gli atti e i documenti degli archivi delle chiese cattedrali, collegiate, parrocchiali e delle altre chiese che sono presenti nel suo territorio vengano diligentemente conservati e che si compilino inventari o cataloghi in due esemplari, di cui uno sia conservato nell'archivio della rispettiva chiesa e l'altro nell'archivio diocesano» (can. 491, § 1).

«Il Vescovo diocesano abbia anche cura che nella diocesi vi sia un archivio storico e che i documenti aventi valore storico vi siano custoditi diligentemente e ordinati sistematicamente» (can. 491, § 2).

«Per consultare o asportare gli atti e i documenti di cui ai §§ le 2, si osservino le norme stabilite dal Vescovo diocesano» (can. 49 1, § 3).

(11) *Le disposizioni sono contenute nell'Accordo che apporta modificazioni al Concordato Lateranense del 18 febbraio 1984:*

«Sono riconosciuti gli effetti civili ai matrimoni contratti secondo le norme del diritto canonico, a condizione che l'atto relativo sia trascritto nei registri dello stato civile, previe pubblicazioni nella casa comunale. Subito dopo la celebrazione, il parroco o il suo delegato spiegherà ai contraenti gli effetti civili del matrimonio, dando lettura degli articoli del *codice civile* riguardanti i diritti e i doveri dei coniugi, e redigerà quindi, in doppio originale, l'atto di matrimonio, nel quale potranno essere inserite le dichiarazioni dei coniugi consentite secondo la legge civile» (art. 8, comma 1).

(12) *Le disposizioni sono contenute nell'Accordo che apporta modificazioni al Concordato Lateranense del 18 febbraio 1984:*

«Le sentenze di nullità di matrimonio pronunciate dai tribunali ecclesiastici, che siano munite del decreto di esecutività del superiore organo ecclesiastico di controllo, sono, su domanda delle parti o di una di esse, dichiarate efficaci nella Repubblica Italiana con sentenza della corte d'appello competente, quando questa accerti:

a) che il giudice ecclesiastico era il giudice competente a conoscere della causa in quanto matrimonio celebrato in conformità del presente articolo;

b) che nel procedimento davanti ai tribunali ecclesiastici è stato assicurato alle parti il diritto di agire e di resistere in giudizio in modo non difforme dai principi fondamentali dell'ordinamento italiano;

c) che ricorrono le altre condizioni richieste dalla legislazione italiana per la dichiarazione di efficacia delle sentenze straniere.

La corte d'appello potrà, nella sentenza intesa a rendere esecutiva una sentenza canonica, statuire provvedimenti economici provvisori a favore di uno dei coniugi il cui matrimonio sia stato dichiarato nullo, rimandando le parti al giudice competente per la decisione in materia» (art. 8, comma 2).

— le sentenze e i provvedimenti circa persone ecclesiastiche o religiose e concernenti materie spirituali o disciplinari emanati da autorità ecclesiastiche e ufficialmente comunicati alle autorità civili⁽¹³⁾,

— l'attività istituzionale dell'Istituto Centrale e degli Istituti diocesani per il sostentamento del clero e l'azione svolta da questi e dalla Conferenza Episcopale Italiana per la promozione delle erogazioni liberali⁽¹⁴⁾;

(13) *Le disposizioni sono contenute nel Trattato tra la Santa Sede e l'Italia dell'11 febbraio 1929:*

«Avranno [...] senz'altro piena efficacia giuridica, anche a tutti gli effetti civili, in Italia le sentenze e i provvedimenti emanati da autorità ecclesiastiche e ufficialmente comunicati alle autorità civili, circa persone ecclesiastiche o religiose e concernenti materie spirituali o disciplinari» (art. 23, comma 2).

(14) *Le disposizioni sono contenute nelle Norme approvate con il Protocollo stipulato tra l'Italia e la Santa Sede il 15 novembre 1984:*

«In ogni diocesi viene eretto [...] con decreto del Vescovo diocesano, l'Istituto per il sostentamento del clero previsto dal can. 1274 del *codice di diritto canonico*.

Mediante accordo tra i Vescovi interessati, possono essere costituiti Istituti a carattere interdioscesano, equiparati, ai fini delle presenti norme, a quelli diocesani.

La Conferenza Episcopale Italiana erige l'Istituto centrale per il sostentamento del clero, che ha il fine di integrare le risorse degli Istituti di cui ai commi precedenti» (art. 21).

«L'Istituto centrale e gli altri Istituti per il sostentamento del clero acquistano la personalità giuridica civile dalla data della pubblicazione nella *Gazzetta Ufficiale* del decreto del Ministro dell'Interno, che conferisce ad essi la qualifica di ente ecclesiastico civilmente riconosciuto» (art. 22, comma 1).

«Dal 1° gennaio 1987 ogni Istituto provvede, in conformità allo statuto, ad assicurare, nella misura periodicamente determinata dalla Conferenza Episcopale Italiana, il congruo e dignitoso sostentamento del clero che svolge servizio in favore della diocesi [...]» (art. 24, comma 1).

«La remunerazione di cui agli articoli 24, 33 lettera a) e 34 è equiparata, ai soli fini fiscali, al reddito da lavoro dipendente.

L'Istituto centrale opera, su tale remunerazione, le ritenute fiscali e versa anche, per i sacerdoti che vi siano tenuti, i contributi previdenziali e assistenziali previsti dalle leggi vigenti» (art. 25).

«L'Istituto centrale e gli altri Istituti per il sostentamento del clero possono svolgere anche funzioni previdenziali integrative autonome per il clero» (art. 27, comma 1).

«I sacerdoti di cui all'art. 24 comunicano annualmente all'Istituto diocesano per il sostentamento del clero:

a) la remunerazione che, secondo le norme stabilite dal Vescovo diocesano, sentito il Consiglio presbiterale, ricevono dagli enti ecclesiastici presso i quali esercitano il ministero;

b) gli stipendi eventualmente ad essi corrisposti da altri soggetti» (art. 33).

«A decorrere dal periodo d'imposta 1989 le persone fisiche possono dedurre

— hanno valore in Italia le disposizioni di diritto particolare date dalla Conferenza Episcopale Italiana, con particolare riguardo al sacramento del matrimonio ⁽¹⁵⁾ e all'annotazione del battesimo dei figli adottivi ⁽¹⁶⁾;

dal proprio reddito complessivo le erogazioni liberali in denaro, fino all'importo di lire due milioni, a favore dell'Istituto centrale per il sostentamento del clero della Chiesa Cattolica italiana.

Le relative modalità sono determinate con decreto del Ministro delle finanze» (art. 46).

⁽¹⁵⁾ *Le disposizioni sono contenute nel Decreto generale sul matrimonio canonico della Conferenza Episcopale Italiana del 5 novembre 1990:*

«L'istruttoria matrimoniale comprende alcuni adempimenti, da premettere alla celebrazione del matrimonio, ordinati ad accertare che nulla si oppone alla sua valida, lecita e fruttuosa celebrazione, verificando nei nubendi, in particolare, la libertà di stato, l'assenza di impedimenti e l'integrità del consenso (cf. can. 1066).

Questi adempimenti sono affidati di norma, a libera scelta dei nubendi, al parroco della parrocchia dove l'uno o l'altro dei medesimi ha il domicilio canonico o il quasi domicilio o la dimora protratta per un mese» (n. 4).

«Le prescrizioni canoniche riguardanti l'istruttoria comprendono: la verifica dei documenti; l'esame dei nubendi circa la libertà del consenso e la non esclusione della natura, dei fini e delle proprietà essenziali del matrimonio; la cura delle pubblicazioni; la domanda all'Ordinario del luogo di dispensa da eventuali impedimenti e di licenza alla celebrazione nei casi previsti dal *codice di diritto canonico*, dal presente decreto o dal diritto particolare» (n. 5).

«I documenti da raccogliere e verificare sono: il certificato di battesimo, il certificato di confermazione, il certificato di stato libero, quando è richiesto, il certificato di morte del coniuge per le persone vedove ed altri secondo i singoli casi» (n. 6).

«Il certificato di battesimo deve avere data non anteriore a sei mesi. Esso deve riportare soltanto il nome e il cognome, il luogo e la data di nascita del soggetto, l'indicazione del luogo e della data del battesimo e, se ricevuta, della confermazione.

Le annotazioni rilevanti al fine della valida o lecita celebrazione del matrimonio e quelle relative all'adozione, eventualmente contenute nell'atto di battesimo, devono essere trasmesse d'ufficio e in busta chiusa al parroco che conduce l'istruttoria.

Per quanto concerne i dati o le annotazioni riguardanti i genitori naturali di persone adottate (cf. can. 877, § 3), il parroco della parrocchia del battesimo e il parroco che conduce l'istruttoria sono tenuti al segreto d'ufficio» (n. 7).

«Quando i nubendi, dopo il compimento del sedicesimo anno di età, hanno dimorato per più di un anno in una diocesi diversa da quella in cui hanno il domicilio o il quasi domicilio o la dimora protratta per un mese, il parroco che procede all'istruttoria dovrà verificare la loro libertà di stato anche attraverso un apposito certificato di stato libero, risultante dall'attestazione di due testimoni idonei oppure, in mancanza di questi dal giuramento suppletorio deferito agli interessati. In questo

Visto il mandato speciale concesso dalla Santa Sede con lettera della Congregazione per i Vescovi in data 23 febbraio 1999, prot. n. 960/83;

caso il giuramento suppletorio viene reso e inserito nell'esame dei nubendi, di cui al numero seguente del presente decreto» (n. 9).

«L'esame dei nubendi è finalizzato a verificare la libertà e l'integrità del loro consenso, la loro volontà di sposarsi secondo la natura, i fini e le proprietà essenziali del matrimonio, l'assenza di impedimenti e di condizioni. L'importanza e la serietà di questo adempimento domandano che esso sia fatto dal parroco con diligenza, interrogando separatamente i nubendi. Le risposte devono essere rese sotto vincolo di giuramento, verbalizzate e sottoscritte, e sono tutelate dal segreto d'ufficio.

.....
Quando il parroco competente non può o incontra difficoltà a interrogare entrambi i nubendi, deferisce ad altro parroco il compito di esaminare uno dei contraenti, chiedendo che gli sia trasmesso in busta chiusa il verbale, vidimato dalla curia diocesana se il parroco appartiene a un'altra diocesi.

All'occorrenza è consentito al parroco di ricorrere a un interprete, della cui fedeltà sia certo, e che non può essere, in ogni caso, l'altra parte contraente.

Il verbale dell'esame dei nubendi ha valore per la durata di sei mesi» (n. 10).

«La celebrazione del matrimonio è preceduta dalle pubblicazioni canoniche, che sono sempre richieste perché rispondono a una esigenza di bene comune.

Le pubblicazioni canoniche consistono nell'affissione all'albo parrocchiale dell'annuncio di matrimonio, con i dati anagrafici (cognome e nome, luogo e data di nascita), la residenza, lo stato civile e la professione dei nubendi. L'atto della pubblicazione deve rimanere affisso all'albo parrocchiale per almeno otto giorni consecutivi, comprensivi di due giorni festivi.

Altre forme di pubblicazioni, svolte secondo le consuetudini o introdotte per finalità pastorali, come ad esempio, la presentazione dei nubendi alla comunità, non sono sostitutive della modalità suddetta.

Tutti i fedeli sono tenuti a segnalare al parroco o all'Ordinario del luogo prima che il matrimonio venga celebrato gli impedimenti di cui fossero a conoscenza (cf. can. 1069)» (n. 12).

«La responsabilità delle pubblicazioni è affidata al parroco incaricato dell'istruttoria matrimoniale, di cui al n. 4 del presente decreto.

Egli curi che le pubblicazioni siano fatte nella parrocchia del domicilio o del quasi domicilio o della dimora protratta per un mese di ciascuno dei nubendi. Qualora l'attuale dimora non duri da almeno un anno, esse siano richieste anche nella parrocchia dell'ultimo precedente domicilio protrattosi almeno per un anno, salvo diverse disposizioni date dall'Ordinario del luogo» (n. 13).

«La dispensa dalle pubblicazioni canoniche può essere concessa dall'Ordinario del luogo per una giusta causa.

Se il matrimonio non viene celebrato entro sei mesi dal compimento delle pubblicazioni canoniche, queste dovranno essere ripetute, salvo diverso giudizio dell'Ordinario del luogo» (n. 14).

«Dopo la celebrazione del matrimonio, e comunque prima della conclusione

Ai sensi del can. 455 del *codice di diritto canonico* e dell'art. 16, § 1, lett. a) e § 2 dello *statuto della Conferenza Episcopale Italiana*,

si stabiliscono le seguenti disposizioni per l'acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali

ART. 1. (*Finalità*). — La presente normativa è diretta a garantire che l'acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati (di seguito denominati « dati personali ») relativi ai fedeli, agli enti ecclesiastici, alle aggregazioni ecclesiali, nonché alle persone che entrano in contatto con i medesimi soggetti, si svolgano nel pieno rispetto del diritto della

del rito liturgico, il ministro di culto davanti al quale esso è stato celebrato spiega agli sposi gli effetti civili del matrimonio, dando lettura degli articoli 143, 144 e 147 del *codice civile*.

Il ministro di culto redige poi l'atto di matrimonio in doppio originale. Qualora uno o entrambi i coniugi intendano rendere dichiarazioni che la legge civile consente siano inserite nell'atto di matrimonio (si ricordi che tra le dichiarazioni previste vi è anche quella relativa alla legittimazione dei figli), il ministro di culto le raccoglie nell'atto stesso e le sottoscrive insieme con il dichiarante o i dichiaranti e con i testimoni» (n. 25).

«L'atto di matrimonio deve contenere:

a) il cognome e il nome, il luogo e la data di nascita, la professione o condizione e la residenza degli sposi;

b) la dichiarazione degli sposi di volersi prendere rispettivamente in marito e moglie;

c) il luogo e la data delle pubblicazioni canoniche e civili, gli estremi delle eventuali dispense e il luogo e la data della celebrazione del matrimonio;

d) l'attestazione dell'avvenuta lettura agli sposi degli articoli 143, 144 e 147 del *codice civile*;

e) le eventuali dichiarazioni rese dagli sposi e consentite secondo la legge civile;

f) il nome e il cognome dell'Ordinario del luogo, o del parroco o del ministro di culto delegato che ha assistito alla celebrazione del matrimonio;

g) le generalità dei testimoni (n. 26).

⁽¹⁶⁾ *Le disposizioni del can. 877, § 3 del codice di diritto canonico (« Se si tratta di un figlio adottivo, si scrivano [nel libro dei battesimi] i nomi degli adottanti e, almeno se così viene fatto nell'atto civile del paese, dei genitori naturali a norma dei §§ 1 e 2, attese le disposizioni della Conferenza Episcopale ») hanno trovato applicazione nella delibera n. 18 della Conferenza Episcopale Italiana promulgata il 6 settembre 1984:*

« Atteso quanto prescritto dal *codice di diritto canonico* circa l'adozione e circa la relativa registrazione nell'atto di battesimo dei figli adottivi e salvo i casi nei quali il diritto comune o la Conferenza Episcopale (C.E.I.) esigano la trascrizione integrale degli elementi contenuti nel registro dei battesimi — per esempio, rilascio di copie dell'atto di battesimo per uso matrimonio — l'attestato di battesimo deve essere rilasciato con la sola indicazione del nuovo cognome dell'adottato, omettendo ogni riferimento alla paternità e alla maternità naturale e all'avvenuta adozione ».

persona alla buona fama e alla riservatezza riconosciuto dal can. 220 del *codice di diritto canonico*.

ART. 2. (*Registri*). — § 1. Con il termine «registro» si intende il volume nel quale sono annotati, in successione cronologica e con indici, l'avvenuta celebrazione dei sacramenti o altri fatti concernenti l'appartenenza o la partecipazione ecclesiale⁽¹⁷⁾.

(17) *Le determinazioni relative sono contenute nel codice di diritto canonico e in due delibere della Conferenza Episcopale Italiana:*

«In ogni parrocchia vi siano i libri parrocchiali cioè il libro dei battezzati, dei matrimonii, dei defunti ed eventualmente altri libri secondo le disposizioni date dalla Conferenza Episcopale o dal Vescovo diocesano; il parroco provveda che tali libri siano redatti accuratamente e diligentemente conservati» (can. 535, § 1).

«In ogni parrocchia vi sia il *tabularium* o archivio, in cui vengano custoditi i libri parrocchiali, insieme con le lettere dei Vescovi e gli altri documenti che si devono conservare per la loro necessità o utilità; tali libri e documenti devono essere controllati dal Vescovo diocesano o da un suo delegato durante la visita pastorale o in altro tempo opportuno e il parroco abbia cura che essi non vadano in mano di estranei» (can. 535, § 4).

«In archivio parrocchiale vi siano, oltre ai libri resi obbligatori dal can. 535, § 1 e a quanto prescritto nei cann. 1284, § 2, n. 9 e 1307, il registro delle cresime, i registri dell'amministrazione dei beni e il registro dei legati» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, delibera n. 7, promulgata il 23 dicembre 1983).

«(Tutti gli amministratori) devono:

.....
catalogare adeguatamente documenti e strumenti, sui quali si fondano i diritti patrimoniali della Chiesa o dell'istituto, e conservarli in un archivio conveniente e idoneo; depositare poi copia autentica dei medesimi nell'archivio della curia, se ciò può essere fatto senza difficoltà» (can. 1284, § 2, n. 9°).

«Osservate le disposizioni dei cann. 1300-1302 e 1287, si rediga una tabella degli oneri derivanti dalle pie fondazioni e la si esponga in luogo ben visibile affinché gli obblighi da adempiere non siano dimenticati» (can. 1307, § 1).

«Oltre al registro di cui al can. 958, § 1, si abbia un secondo registro, conservato dal parroco o dal rettore, nel quale si annotino i singoli oneri, il loro adempimento e le relative elemosine» (can. 1307, § 2).

«Il parroco come pure il rettore di una chiesa o di un altro luogo pio in cui si è soliti ricevere offerte di messe, abbiano un registro speciale, nel quale annotino accuratamente il numero delle messe da celebrare, l'intenzione, l'offerta data e l'avvenuta celebrazione» (can. 958, § 1).

«L'Ordinario ha l'obbligo di esaminare ogni anno tali registri, personalmente o per il tramite di altri» (can. 958, § 2).

«In ogni archivio parrocchiale sono raccomandati il registro dello *status animarum*, il registro delle prime comunioni, il registro della cronaca parrocchiale» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, delibera n. 8, promulgata il 23 dicembre 1983).

I dati contenuti nei registri possono essere raccolti anche in un archivio magnetico, comunque non sostitutivo dei medesimi registri, con l'osservanza delle disposizioni di cui all'art. 3, § 2, del presente decreto.

§ 2. La redazione, gestione e custodia dei registri prescritti dal diritto universale e particolare⁽¹⁸⁾, nonché l'utilizzazione dei dati in essi contenuti, sono disciplinate, oltre che dalle vigenti disposizioni canoniche generali, dal regolamento approvato dal Consiglio Episcopale Permanente entro un anno dalla promulgazione del presente decreto.

§ 3. La responsabilità della tenuta dei registri spetta di norma al soggetto cui è conferito il governo dell'ente al quale i medesimi appartengono (di seguito denominato «responsabile dei registri»), salvo quanto disposto dal *codice di diritto canonico* o dagli statuti; allo stesso soggetto spetta vigilare sulla corretta osservanza delle disposizioni canoniche in materia e coordinare l'attività degli eventuali collaboratori.

§ 4. La comunicazione di dati destinati ad altro registro può essere inoltrata dalla persona interessata o dal responsabile dei registri che deve utilizzare i dati richiesti e può essere effettuata per consegna diretta, o per posta, o — nei casi urgenti e con le opportune cautele — per fax, o per posta elettronica.

Quando la comunicazione è destinata all'estero occorre la vidimazione della curia diocesana.

§ 5. Chiunque ha diritto di chiedere e ottenere, personalmente o mediante un procuratore legittimamente nominato, certificati, estratti, attestati, ovvero copie fotostatiche o autentiche dei documenti contenenti dati che lo riguardano⁽¹⁹⁾, alle condizioni previste dal regolamento, di cui al § 2.

«Anche i libri parrocchiali più antichi vengano custoditi diligentemente, secondo le disposizioni del diritto particolare» (can. 535, § 5).

⁽¹⁸⁾ Cf. *fonti della nota precedente*.

⁽¹⁹⁾ «È diritto degli interessati ottenere, personalmente o mediante un procuratore, copia autentica manoscritta o fotostatica dei documenti che per loro natura sono pubblici e che riguardano il loro stato personale» (can. 487, § 2).

«È compito dei notai:

.....
3° esibire dal registro con le dovute cautele e formalità, a chi ne fa legittima richiesta, gli atti e gli strumenti e autenticarne le copie, dichiarandole conformi all'originale» (can. 484, n. 3°).

«Il Vescovo diocesano abbia cura che anche gli atti e i documenti degli archivi delle chiese cattedrali, collegiate, parrocchiali e delle altre chiese che sono presenti nel suo territorio vengano diligentemente conservati e che si compilino inventari o cataloghi in due esemplari, di cui uno sia conservato nell'archivio della rispettiva chiesa e l'altro nell'archivio diocesano» (can. 49 1, § 1).

«Il Vescovo diocesano abbia anche cura che nella diocesi vi sia un archivio

Sono esclusi i dati che, non provenendo dal richiedente, sono coperti da segreto stabilito per legge o per regolamento ovvero non sono separabili da quelli che concernono terzi e la cui riservatezza esige tutela.

Il rilascio della certificazione avviene a titolo gratuito.

§ 6. Chiunque ha diritto di chiedere la correzione di dati che lo riguardano, se risultano errati o non aggiornati.

La richiesta deve essere presentata al responsabile dei registri per iscritto, personalmente o mediante un procuratore legittimamente nominato, allegando idonea documentazione, se occorre anche civile.

Se il responsabile ritiene di non accogliere la richiesta di correzione, ne dà comunicazione scritta all'interessato, il quale può rinnovare la richiesta all'Ordinario diocesano.

La correzione di dati concernenti atti e fatti riguardanti lo stato delle persone può essere disposta solo con provvedimento dell'Ordinario diocesano.

L'interessato in ogni caso non ha diritto di ispezione dei dati del registro e dei dati sottratti alla sua conoscenza a norma del § 5.

§ 7. Chiunque ha diritto di chiedere l'iscrizione nei registri di annotazioni o integrazioni congruenti.

La richiesta deve essere presentata al responsabile dei registri per iscritto, personalmente o mediante un procuratore legittimamente nominato.

L'annotazione fatta a margine dell'atto ne costituisce parte integrante; il contenuto della stessa deve in ogni caso essere trascritto nell'estratto o nella copia dell'atto.

Il responsabile dei registri comunica per iscritto al richiedente l'avvenuta annotazione.

Nel caso di rigetto, la richiesta viene annotata e conservata in un'appendice del registro corrispondente; il responsabile dei registri ne dà comunicazione per iscritto all'interessato, che può rinnovare la richiesta all'Ordinario diocesano.

§ 8. L'estrazione e la trasmissione di dati contenuti nei registri, oltre ai casi previsti nel § 4, è consentita:

a) su richiesta della persona interessata o con il suo consenso, espresso previamente e per iscritto;

b) per ragioni di studio, con l'osservanza dei criteri metodologici e deontologici concernenti le ricerche storiche e in particolare di quelli indicati dai regolamenti diocesani sugli archivi ecclesiastici⁽²⁰⁾;

storico e che i documenti aventi valore storico vi siano custoditi diligentemente e ordinati sistematicamente» (can. 491, § 2).

«Per consultare o asportare gli atti e i documenti di cui ai §§ 1 e 2, si osservino le norme stabilite dal Vescovo diocesano» (can. 491, § 3).

⁽²⁰⁾ *I regolamenti diocesani sono emanati in base a uno schema-tipo predisposto*

c) per ragioni statistiche, avendo prima eliminato nei dati prelevati ogni riferimento nominativo alle persone.

In ogni caso non è consentita la consultazione dei registri finché questi non siano stati trasferiti nell'archivio storico.

§ 9. La richiesta di cancellazione di dati dai registri è inammissibile se concerne dati relativi all'avvenuta celebrazione di sacramenti o comunque attinenti allo stato delle persone. Tale richiesta deve essere annotata nel registro, e obbliga il responsabile dei registri a non utilizzare i dati relativi se non con l'autorizzazione dell'Ordinario diocesano.

ART. 3. (*Archivi*). — § 1. Per gli atti e i documenti di qualunque provenienza custoditi negli archivi degli enti ecclesiastici e contenenti dati personali si applicano, in quanto compatibili, le disposizioni contenute nell'articolo precedente.

§ 2. Fatta salva la normativa canonica riguardante i registri, i dati contenuti in archivi informatici devono essere gestiti con programmi che consentano la loro immediata e agevole riproduzione in video e a stampa.

Il responsabile dei registri deve garantire la sicurezza dei dati attraverso registrazione e trasferimento dei medesimi effettuati periodicamente su supporti diversi, in ogni caso inaccessibili agli estranei.

L'accesso ai dati informatici deve essere tutelato, oltre che dalla sicurezza del luogo, da una chiave informatica di accesso conservata dal responsabile e periodicamente mutata; tale chiave di accesso deve essere custodita, in busta sigillata, nell'archivio del soggetto proprietario dell'archivio informatico.

ART. 4. (*Elenchi e schedari*). — § 1. Gli elenchi e gli schedari costituiscono gli strumenti ordinari di raccolta e di gestione di dati necessari per lo svolgimento delle attività istituzionali, strumentali e promozionali dei soggetti appartenenti all'ordinamento canonico.

§ 2. I predetti soggetti hanno il diritto di tenere elenchi e schedari concernenti i dati necessari alla preparazione, allo svolgimento e alla documentazione delle attività istituzionali, delle attività strumentali rispetto alle finalità istituzionali e delle attività promozionali.

§ 3. La redazione, la gestione e la custodia degli elenchi e degli schedari devono essere effettuate assicurando adeguata tutela alla riservatezza dei dati in essi contenuti.

§ 4. La cancellazione dei dati personali da elenchi e schedari, richiesta per iscritto dal soggetto interessato al responsabile dei registri, deve essere eseguita, in ogni caso; essa comporta il trasferimento degli

stessi dati nell'archivio dell'ente perché vi siano custoditi unicamente a titolo di documentazione.

§ 5. L'uso dei dati personali contenuti negli elenchi e negli schedari è soggetto, nel rispetto della struttura e della finalità degli enti ecclesiastici, alle specifiche leggi dello Stato Italiano, ai sensi del comma 3 dell'art. 7 dell'Accordo che apporta modificazioni al Concordato Lateranense del 18 febbraio 1984⁽²¹⁾.

ART. 5. (*Elaborazione dei dati*). — L'elaborazione dei dati di norma è effettuata direttamente dai soggetti che legittimamente li acquisiscono o li detengono.

L'affidamento dell'elaborazione dei dati a un soggetto non appartenente all'ordinamento canonico deve essere fatto attraverso un contratto stipulato a norma del can. 1290⁽²²⁾, fermo restando anche per l'affidatario il dovere di osservare la normativa del presente decreto.

ART. 6. (*Conservazione dei dati*). — § 1. Il responsabile è tenuto all'osservanza delle norme canoniche riguardanti la diligente custodia, l'uso legittimo e la corretta gestione dei dati personali.

§ 2. Salvo diverse disposizioni del Vescovo diocesano, i registri, gli atti, i documenti, gli elenchi e gli schedari devono essere custoditi in un ambiente di proprietà o di esclusiva disponibilità dell'ente, destinato a questo scopo e sicuro; in mancanza di un ambiente con tali caratteristiche, essi devono essere custoditi in un armadio collocato in locali di proprietà o di esclusiva disponibilità dell'ente, con sufficienti garanzie di sicurezza e di inviolabilità.

§ 3. Una particolare attenzione deve essere prestata per assicurare l'inviolabilità degli archivi e l'ordinata gestione degli stessi.

L'archivio deve essere dotato di un sistema di chiusura che garantisca una sufficiente sicurezza da tentativi di furto e di scasso. Le chiavi dell'archivio devono essere custodite personalmente e accuratamente dal responsabile dei registri; spetta allo stesso autorizzare agli estranei l'accesso ai dati.

Il responsabile dei registri deve denunciare quanto prima all'autorità ecclesiastica competente e, se del caso, anche all'autorità civile, ogni incursione nell'archivio che abbia causato sparizione, sottrazione o dan-

(21) «Le attività diverse da quelle di religione o di culto, svolte dagli enti ecclesiastici, sono soggette, nel rispetto della struttura e della finalità di tali enti, alle leggi dello Stato concernenti tali attività e al regime tributario previsto per le medesime».

(22) «Le norme di diritto civile vigenti nel territorio sui contratti sia in genere sia in specie, e sui pagamenti, siano parimenti osservate per diritto canonico in materia soggetta alla potestà di governo della Chiesa e con gli stessi effetti, a meno che non siano contrarie al diritto divino o nel diritto canonico si preveda altro, e fermo restando il disposto del can. 1547».

neggiamento di registri, atti, documenti pubblici, elenchi e schedari contenenti dati personali.

§ 4. L'archivio segreto, istituito ai sensi della normativa canonica generale⁽²³⁾, deve essere custodito tenendo conto della sua particolare natura.

§ 5. L'archivio deve essere visitato dal Vescovo diocesano o da un suo delegato almeno ogni cinque anni al fine di verificare l'osservanza delle norme canoniche generali e particolari⁽²⁴⁾; della visita deve essere redatto un verbale in duplice copia, di cui una da conservare nell'archivio e l'altra nella cancelleria della curia diocesana.

ART. 7. (*Segreto d'ufficio*). — § 1. Il responsabile dei registri è tenuto al segreto d'ufficio su tutti i dati raccolti, conservati, elaborati e trasmessi.

(23) «Vi sia nella curia diocesana anche un archivio segreto o almeno vi sia, nell'archivio comune, un armadio o una cassa chiusi a chiave e che non possano essere rimossi dalla loro sede; in essi si custodiscano con la massima cautela i documenti che devono essere conservati sotto segreto» (can. 489, § 1).

«Solo il Vescovo abbia la chiave dell'archivio segreto» (can. 490, § 1).

«Mentre la sede è vacante, l'archivio o l'armadio segreto non si apra se non in caso di vera necessità dallo stesso Amministratore diocesano» (can. 490, § 2).

«Non siano asportati documenti dall'archivio o armadio segreto» (can. 490, § 3).

«Se il rescritto della Penitenzeria non dispone diversamente, la dispensa dall'impedimento occulto concessa in foro interno non sacramentale, sia annotata nel libro che si deve conservare nell'archivio segreto della curia; (can. 1082).

«Il matrimonio celebrato in segreto sia annotato solo nello speciale registro da conservarsi nell'archivio segreto della curia» (can. 1133).

«Dell'ammonizione e della riprensione deve sempre constare almeno da un qualche documento, che si conservi nell'archivio segreto della curia» (can. 1339, § 3).

«Gli atti dell'indagine e i decreti dell'Ordinario, con i quali l'indagine ha inizio o si conclude e tutto ciò che precede l'indagine, se non sono necessari al processo penale, si conservino nell'archivio segreto della curia» (can. 1719).

(24) «In ogni parrocchia vi sia il *tabularium* o archivio, in cui vengano custoditi i libri parrocchiali, insieme con le lettere dei Vescovi e gli altri documenti che si devono conservare per la loro necessità o utilità; tali libri e documenti devono essere controllati dal Vescovo diocesano o da un suo delegato durante la visita pastorale o in altro tempo opportuno e il parroco abbia cura che essi non vadano in mano di estranei» (can. 535, § 4).

Si ricorda inoltre che «Il vicario foraneo, oltre alle facoltà che gli attribuisce legittimamente il diritto particolare, ha il dovere e il diritto:

.....

3° di provvedere che i libri parrocchiali vengano redatti accuratamente e custoditi nel debito modo [... I« (can. 555, § 1).

§ 2. Ogni operatore che ha accesso stabile ai dati raccolti da soggetti dell'ordinamento canonico o da essi legittimamente posseduti, deve impegnarsi, prima di assumere l'incarico, a mantenere il segreto circa i medesimi dati con promessa formale davanti al responsabile.

L'obbligo del segreto rimane integro anche dopo la cessazione dall'incarico.

ART. 8. (*Annuari e bollettini*). — § 1. Gli annuari, in quanto strumenti utili per l'esercizio dei compiti istituzionali della Conferenza Episcopale Italiana e delle diocesi, sono redatti ed editi a cura delle medesime e contengono i dati necessari a individuare gli enti, gli uffici, le strutture, le circoscrizioni, i titolari delle funzioni di legale rappresentanza e il personale addetto.

§ 2. I fogli informativi a uso interno registrano ordinariamente gli eventi più significativi della vita e dell'attività degli enti che li pubblicano, e possono contenere dati relativi alle persone implicate in celebrazioni e manifestazioni o che hanno elargito offerte; a meno che nei singoli casi gli interessati chiedano di evitarne la divulgazione.

ART. 9. (*Vigilanza del Vescovo diocesano*). — Il Vescovo diocesano vigila sulla corretta osservanza delle norme riguardanti l'acquisizione, la conservazione e l'utilizzazione dei dati personali.

Egli esercita tale funzione personalmente o per il tramite di un incaricato, in particolare per quanto riguarda la vigilanza sui registri e sugli archivi informatici.

ART. 10. (*Riparazione del danno e sanzioni*). — § 1. Chiunque procuri danni materiali o morali attraverso l'illegittima acquisizione, conservazione o utilizzazione dei dati personali è tenuto alla riparazione dei danni a norma del can. 128⁽²⁵⁾.

§ 2. È punito con le pene previste dal can. 1389⁽²⁶⁾ colui che, violando le presenti disposizioni:

- a) abusa della potestà ecclesiastica o dell'ufficio;
- b) pone od omette illegittimamente, per negligenza colpevole, un atto di potestà ecclesiastica o di ministero o di ufficio, causando danno ad altri.

(25) «Chiunque causa danno a un altro illegittimamente con un atto giuridico, anzi con qualsiasi altro atto posto con dolo o con colpa, ha l'obbligo di riparare il danno arrecato».

(26) «Chi abusa della potestà ecclesiastica o dell'ufficio sia punito a seconda della gravità dell'atto o dell'omissione, non esclusa la privazione dell'ufficio, a meno che contro tale abuso non esista già una pena stabilita per legge o per precetto» (§ 1).

«Chi, per negligenza colpevole, pone od omette illegittimamente con danno altrui un atto di potestà ecclesiastica, di ministero o di ufficio, sia punito con una giusta pena» (§ 2).

§ 3. Può essere punito con le pene previste dal can. 1390, § 2⁽²⁷⁾ colui che, non osservando le presenti disposizioni, lede l'altrui buona fama.

§ 4. Se il delitto comporta la violazione di un dovere d'ufficio o di una promessa formale, la pena è aggravata e può anche consistere nella rimozione o nella privazione dell'ufficio a norma dei cann. 193, §§ 1 e 3⁽²⁸⁾, 196, § 1⁽²⁹⁾, 1336, § 1, n. 2^o⁽³⁰⁾ e 1389⁽³¹⁾.

ART. 11. (*Consulenza a livello nazionale*). — § 1. La Conferenza Episcopale Italiana assicura un servizio di consulenza per l'attuazione delle presenti disposizioni, avente il compito di esaminare le questioni che possono sorgere nell'applicazione delle stesse nonché di proporre eventuali adattamenti e aggiornamenti della normativa.

§ 2. Le modalità di attuazione del servizio di consulenza sono definite dal Consiglio Episcopale Permanente.

ART. 12. (*Entrata in vigore e verifica*). — Il presente decreto generale, ottenuta la «recognitio» della Santa Sede, entrerà in vigore sei mesi dopo la pubblicazione del decreto di promulgazione del Presidente della C.E.I. nel «Notiziario della Conferenza Episcopale Ita-

(27) «Chi presenta al superiore ecclesiastico una denuncia calunniosa per un altro delitto (diverso da quello di cui al can. 1387), o lede in altro modo la buona fama altrui, può essere punito con una giusta pena non esclusa una censura» (§ 2).

(28) «Non si può essere rimossi dall'ufficio che viene conferito a tempo indeterminato, se non per cause gravi e osservato il modo di procedere definito dal diritto» (§ 1).

«Dall'ufficio, che secondo le disposizioni del diritto, viene conferito a qualcuno a prudente discrezione dell'autorità competente, si può essere rimossi per giusta causa, a giudizio della medesima autorità» (§ 3).

(29) «La privazione dell'ufficio, vale a dire in pena di un delitto, può essere disposta solo a norma del diritto» (§ 1).

(30) «Le pene espiatorie, che possono essere applicate a un delinquente in perpetuo oppure per un tempo prestabilito o indeterminato, oltre a quelle eventualmente stabilite dalla legge, sono le seguenti:

.....
2^o la privazione di una potestà, di un ufficio, di un incarico, di un diritto, di un privilegio, di una facoltà, di una grazia, di un titolo, di un'insegna, anche se semplicemente di carattere onorifico».

(31) «Chi abusa di una potestà o di un ufficio ecclesiastico, sia punito secondo la gravità dell'atto o dell'omissione, non esclusa la privazione dell'ufficio, tranne che contro tale abuso esista già una pena stabilita per legge o per precetto» (§ 1).

«Chi, per negligenza colpevole, pone od omette illegittimamente con danno altrui un atto di potestà ecclesiastica, di ministero, o di ufficio, sia punito con una giusta pena» (§ 2).

liana» e sarà sottoposto a verifica trascorsi tre anni dall'entrata in vigore.

Diritto alla buona fama e alla riservatezza e tutela dei dati personali.

La XLVI Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana, svoltasi a Roma nei giorni 17-21 maggio 1999, ha approvato con la maggioranza prescritta dal can. 455, § 2⁽¹⁾ un decreto generale recante *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza* (2). Ai sensi del § 1 del canone citato (3) il testo approvato ha ottenuto la *recognitio* della Sede Apostolica con decreto della Congregazione per i Vescovi in data 4 ottobre 1999 (4) ed è stato promulgato con decreto del Card. Camillo Ruini, Presidente della C.E.I., in data 20 ottobre 1999 (5), secondo il disposto dell'art. 27, lettera f) dello *Statuto* della Conferenza. L'entrata in vigore del decreto è stabilita dall'art. 12 del medesimo nel termine di sei mesi dalla promulgazione (6), ritenendosi tale lasso di tempo sufficiente a consentire una conoscenza adeguata delle disposizioni e una connessa e coerente esecuzione delle stesse.

Ricordata questa scansione procedurale, le presenti note si articoleranno in tre parti: un antefatto, nel quale sarà delineato il contesto in cui il decreto generale è nato e si colloca; una esposizione essenziale dell'articolato, in cui saranno illustrati l'impianto e i contenuti più significativi delle disposizioni; alcune annotazioni conclusive di commento.

1. Antefatto.

Il decreto generale del quale sto trattando ha due riferimenti normativi: uno remoto e l'altro prossimo. Il precedente remoto è costituito

(1) «Decreta de quibus in § 1, ut valide ferantur in plenario conventu, per duas saltem ex tribus partibus suffragiorum Præsulum, qui voto deliberativo fruente ad conferentiam pertinent, proferri debent, atque vim obligandi non obtinent, nisi ab Apostolica Sede recognita, legitime promulgata fuerint».

(2) Cf. «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana», 10, 1999, pp. 379-397.

(3) «Episcoporum conferentia decreta generalia ferre tantummodo potest in causis, in quibus ius universale id præscripserit aut peculiare Apostolicæ Sedis mandatum sive motu proprio sive ad petitionem ipsius conferentiæ id statuerit».

(4) Cf. «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana», n. 10, 1999, p. 377.

(5) Cf. «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana», n. 10, 1999, p. 378.

(6) «Modus promulgationis et tempus a quo decreta vim suam exserunt, ab ipsa Episcoporum conferentia determinantur» (can. 455, § 3).

dalle disposizioni del vigente *Codex iuris canonici*; quello prossimo lo si può individuare nella legge n. 675/1996. Questa precisazione è opportuna al fine di sgomberare subito il campo da ogni indebita dipendenza del decreto generale dalla citata legge di tutela della *privacy*.

1.1. Il *Codex* costituisce un precedente remoto per ragioni meramente cronologiche; mentre nei fatti esso rappresenta la fonte e il fondamento della normativa della Conferenza Episcopale Italiana. Prima ancora che il problema della tutela dei dati personali fosse preso in considerazione e regolamentato dal Parlamento europeo e da quello italiano, il can. 220 del *Codex*, promulgato nel 1983, aveva sancito il diritto di ogni fedele alla buona fama e alla tutela della propria vita privata⁽⁷⁾. L'enunciazione di tale diritto, pur costituendo un'evidente innovazione nel quadro canonistico tradizionale, tuttavia non poteva — e forse non doveva — dare risposte esaurienti alla tutela della buona fama e del diritto al rispetto della propria vita privata. Questo passaggio successivo di regolamentazione, senza che occorresse specificarlo, era logico che fosse riservato al legislatore particolare, che, solo, avrebbe potuto elaborare norme armonizzabili con le peculiarità dei vari contesti culturali, sociali e con le specificità dei sistemi giuridici statali. In questo contesto sembra piuttosto riduttiva la valutazione del decreto come «una sorta di codice di autoregolamentazione in ordine al trattamento dei dati personali per una più efficace tutela della *privacy*»⁽⁸⁾. Ciò precisato, il fatto che il can. 220 contenga la semplice enunciazione di principio non costituisce un problema, ma dà legittimazione all'intervento legislativo della Conferenza Episcopale Italiana.

Bisogna peraltro osservare che altre disposizioni codiciali sono riconducibili al tema della garanzia e della tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza, anche se sparse in vari luoghi del *Codex* senza costituire un *corpus* unitario e organico adeguatamente tematizzato. Per evitare ripetizioni, il riferimento a tali fonti normative verrà esplicitato nell'esposizione del decreto della Conferenza Episcopale Italiana.

Questo stato di cose evidenzia che l'ambito della tutela della buona fama e della riservatezza costituiva materia in cui avrebbe dovuto trovare applicazione il principio di sussidiarietà; e in questo senso deve essere letta, appunto, la deliberazione dell'Assemblea Generale della C.E.I.

(7) «Nemini licet bonam famam, qua quis gaudet, illegitime lædere, nec ius cuiusque personæ ad propriam intimitatem tuendam violare».

(8) R. BOTTA, *Trattamento dei dati personali e confessioni religiose (dalla legge 31 dicembre 1996, n. 675 al d.lgs. 11 maggio 1999, n. 135)*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1999, fasc. 4, p. 921.

1.2. Il precedente prossimo fa riferimento alla normativa civile in materia di tutela dei dati personali e si articola in due direzioni: una si richiama a determinazioni approvate dagli organismi dell'Unione europea; l'altra prende in considerazione l'attività legislativa del Parlamento italiano e del Governo.

La normativa europea è contenuta nella direttiva 95/46/CE del Parlamento europeo e del Consiglio dell'Unione europea del 24 luglio 1995, relativa alla *Tutela delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, nonché alla libera circolazione di tali dati*⁽⁹⁾ e costituisce una normativa vincolante alla quale i paesi membri dell'Unione avrebbero dovuto adeguare le loro legislazioni recependo le disposizioni della direttiva e dando alle stesse idonea attuazione e regolamentazione⁽¹⁰⁾.

Proprio a questa esigenza inderogabile risponde la legge 31 dicembre 1996, n. 675 *Tutela delle persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali*⁽¹¹⁾, con successive modificazioni e integrazioni⁽¹²⁾.

Un esame dettagliato e una valutazione critica delle disposizioni contenute nella direttiva europea e nella legge 675 ci porterebbe al di là degli intendimenti e dei limiti del presente scritto; così come sarebbero del tutto improprie osservazioni, che potrebbero risultare generiche e sbrigative⁽¹³⁾.

⁽⁹⁾ «Gazzetta ufficiale delle Comunità europee», 23 novembre 1995, n. L 281/31-50.

⁽¹⁰⁾ «Gli Stati membri mettono in vigore le disposizioni legislative, regolamentari e amministrative necessarie per conformarli alla presente direttiva al più tardi alla scadenza del terzo anno successivo alla sua adozione. Quando gli Stati membri adottano tali disposizioni, queste contengono un riferimento alla presente direttiva o sono corredate da un siffatto riferimento all'atto della pubblicazione ufficiale. Le modalità di tale riferimento sono decise dagli Stati membri.

Gli Stati membri provvedono affinché i trattamenti avviati prima della data di entrata in vigore delle disposizioni nazionali di attuazione della presente direttiva si conformino a dette disposizioni entro i tre anni successivi alla data summenzionata.

Gli Stati membri comunicano alla Commissione le disposizioni di diritto interno che adottano nel settore disciplinato dalla presente direttiva» (art. 32, commi 1, 2 e 4).

⁽¹¹⁾ «Gazzetta ufficiale della Repubblica Italiana», 8 gennaio 1997, n. 5, S.O. n. 3.

⁽¹²⁾ Modifiche sono state introdotte dal d.lgs. 9 maggio 1997, n. 123; dal d.lgs. 28 luglio 1997, n. 255; dal d.lgs. 11 maggio 1999, n. 135.

⁽¹³⁾ In realtà taluni articoli della legge suscitano qualche perplessità perché evidenziano la fretta con cui il parlamento ha operato, dovendo rispettare i termini imposti dalla direttiva europea per legiferare in questa materia; sembra peraltro che il legislatore italiano abbia avuto consapevolezza di tale stato di fatto, avendo approvato contestual-

Per il rilievo che assume in ordine al decreto generale della C.E.I. è opportuno invece fare un riferimento più circostanziato al d.lgs. 11 maggio 1999, n. 135, anche se esso riguarda direttamente i soggetti pubblici che trattano i dati cosiddetti sensibili⁽¹⁴⁾. Il comma 1 dell'art. 5, intitolato *Modificazioni alla legge 31 dicembre 1996, n. 675*, così recita: «Dopo il comma 1 dell'art. 22 della legge è inserito il seguente: «1-bis. Il comma 1 non si applica ai dati relativi agli aderenti alle confessioni religiose i cui rapporti con lo Stato siano regolati da accordi o intese ai sensi degli artt. 7 e 8 della Costituzione, nonché relativi ai soggetti che con riferimento a finalità di natura esclusivamente religiosa hanno contatti regolari con le medesime confessioni, che siano trattati dai relativi organi o enti civilmente riconosciuti, sempreché i dati non siano comunicati o diffusi fuori dalle medesime. Queste ultime determinano idonee garanzie relativamente ai trattamenti effettuati»». La disposizione è interessante per diverse ragioni inerenti al merito del comma 1 dell'art. 22, ma soprattutto per la previsione finale che impegna le confessioni religiose, che hanno stipulato accordi o intese con lo Stato ai sensi degli articoli 7 e 8 della Costituzione, a emanare una propria normativa per regolamentare e garantire il trattamento dei dati; ne consegue che l'ordinamento dello Stato annette un particolare valore a tali disposizioni interne in materia di tutela dei dati personali, considerandole una garanzia ulteriore e complementare per i cittadini in quanto membri di una confessione religiosa⁽¹⁵⁾. Si tratta, a mio parere, di un intervento di indubbio interesse e per certi versi innovativo in quanto il disposto dell'art. 5 del d. lgs. riconosce alle confessioni religiose una specifica autonomia normativa nel trattamento dei dati personali dei fedeli, ambito giuridico di estrema delicatezza; ancora perché l'ordinamento dello Stato si astiene dal regolamentare i rapporti all'interno delle confessioni religiose anche in materia di tutela dei dati personali; infine perché le norme predisposte dalle confessioni religiose in tale ambito non rimangono nel contesto del diritto interno proprio delle medesime confessioni, ma attingono rilevanza pubblica per il riconoscimento giuridico ad esse conferito dall'ordinamento statale.

mente una legge di delega al governo (legge 31 dicembre 1996, n. 676) con la quale lo autorizza ad apportare i correttivi che si rendessero di volta in volta necessari per una corretta applicazione delle norme. Le iniziative governative, già richiamate, confermano in ogni caso che non si trattava di una cautela solo astratta, ma di una previsione fondata.

(14) Cf. R. BOTTA, *Trattamento dei dati personali...*, pp. 893-901.

(15) Non è sulla stessa linea BOTTA, *Trattamento dei dati personali...*, pp. 906-916.

2. Il decreto generale della C.E.I.

Il decreto generale, premesse talune articolate considerazioni di contestualizzazione della normativa, si compone di due parti, distinte in articoli, paragrafi e commi.

2.1. Nell'enunciazione preliminare è espressa anzitutto l'esigenza che fa da sfondo all'iniziativa della Conferenza Episcopale Italiana e cioè la «opportunità di dare più articolata regolamentazione al diritto della persona alla buona fama e alla riservatezza riconosciuto dal can. 220 del *codice di diritto canonico*». Risulta molto efficace in tale prospettiva la considerazione che la normativa particolare della C.E.I. «rafforzi il dettato generale del can. 220 sotto il profilo della *privacy* come intesa dalla legislazione europea e italiana»⁽¹⁶⁾ La connessa problematica di natura civilistica e la contestuale disciplina introdotta nell'ordinamento italiano costituiscono perciò spunti di necessario riferimento senza, tuttavia, limitare l'autonomia o condizionare l'indipendenza proprie dell'ordinamento canonico.

Le considerazioni iniziali del decreto espongono le ragioni che legittimano la Conferenza a legiferare in materia di acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali, e precisano il contesto nel quale la normativa intende collocarsi, tenendo presente la situazione venutasi a creare con l'entrata in vigore della legge 675.

Le premesse ribadiscono per i diversi ambiti richiamati la immutata validità della normativa canonica generale, delle disposizioni pattizie e del diritto particolare della Chiesa che è in Italia.

L'opportunità di favorire una diffusa conoscenza e applicazione del decreto da parte di fedeli, enti ecclesiastici e soggetti esterni all'ordinamento canonico ha suggerito di inserire delle note documentali contenenti le norme richiamate nel testo, al fine di consentire una più immediata e agevole consultazione delle fonti.

2.2. La prima parte, comprendente gli articoli 1-4, tratta della finalità del decreto e dà disposizioni in merito ai diversi strumenti nei quali sono contenuti i dati personali.

L'art. 1 definisce l'oggetto della normativa: acquisizione, conservazione e utilizzazione dei «dati personali»; precisa i destinatari della medesima: i singoli fedeli, gli enti ecclesiastici le aggregazioni ecclesiali, tutti i soggetti che, pur non appartenendo alla Chiesa cattolica, hanno contatti con i precedenti; specifica la collocazione nel contesto della normativa canonica generale come articolata regolamentazione della di-

⁽¹⁶⁾ C. REDAELLI, *Tutela della libertà religiosa e normativa civile sulla privacy*, in «Quaderni di diritto ecclesiale», 11 (1998), p. 328.

sposizione del can. 220; enuncia la finalità da realizzare: tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza della vita privata.

L'art. 2 contiene disposizioni dettagliate circa i registri, premessa una loro sintetica descrizione. Viene introdotta e disciplinata l'archiviazione informatica dei dati contenuti nei registri, assicurando in tal modo una duplice modalità di acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati (cf. § 1 e art. 3, § 2). La responsabilità della tenuta dei registri, degli atti e dei documenti (cf. art. 3, § 1), degli elenchi e dei schedari (cf. art. 4) spetta a colui a cui è conferito il governo dell'ente, denominato per brevità « responsabile dei registri »; allo stesso spetta vigilare sulla corretta osservanza delle disposizioni canoniche e coordinare eventuali collaboratori (cf. § 3). Vengono regolamentati distintamente la comunicazione dei dati (cf. § 4), la loro certificazione, rilasciata a titolo gratuito (§ 5), la correzione e l'aggiornamento degli stessi (cf. § 6), l'inserimento di annotazioni e di integrazioni congruenti (cf. § 7), l'estrazione e la trasmissione dei dati (cf. § 8), la loro cancellazione (cf. § 9), fermo restando che non è consentita la consultazione diretta dei registri correnti (cf. art. 2, § 6); per ciascun intervento sui dati sono precisati inoltre procedura, effetti e garanzie.

L'art. 3 applica la disciplina concernente i registri, in quanto compatibile, agli atti e ai documenti contenenti dati personali e custoditi negli archivi degli enti ecclesiastici (cf. § 1). Disposizioni specifiche regolano la gestione degli archivi informatici, la sicurezza dei dati in essi custoditi, la tutela dell'accesso (cf. § 2).

L'art. 4 contiene prescrizioni circa l'uso dei dati personali contenuti negli elenchi e negli schedari, « strumenti ordinari di raccolta e di gestione di dati necessari per lo svolgimento delle attività istituzionali, strumentali e promozionali dei soggetti appartenenti all'ordinamento canonico » (§ 1). L'utilizzazione dei dati deve essere effettuata garantendo la riservatezza degli stessi (cf. § 3), attuando la volontà degli interessati che ne chiedono l'eventuale cancellazione (cf. § 4) e in ogni caso nel rispetto della struttura e delle finalità proprie degli enti ecclesiastici (cf. § 5), evitando usi impropri.

2.3. La seconda parte del decreto, comprendente gli articoli 5-12, disciplina la gestione dei dati, la vigilanza sull'osservanza delle norme relative, la riparazione del danno, le sanzioni penali, la consulenza.

L'art. 5 fissa i criteri per l'elaborazione dei dati, di norma effettuati dal soggetto che li acquisisce o li detiene legittimamente; l'eventuale affidamento di tale elaborazione a soggetti non appartenenti all'ordinamento canonico deve essere fatto attraverso un contratto e con l'osservanza della normativa contenuta nel decreto generale.

L'art. 6 riserva al responsabile dei registri la conservazione dei dati, la loro custodia diligente, l'uso legittimo e la corretta gestione (cf. § 1) in ambiente idoneo e sicuro, o in un armadio collocato in locali di pro-

prietà dell'ente con sufficienti garanzie di sicurezza e di inviolabilità (cf. § 2). Particolare attenzione è richiesta riguardo all'ordinata gestione degli archivi e alla loro inviolabilità, soprattutto per garantirli da tentativi di furto o di scasso. La periodica vigilanza sugli stessi spetta al Vescovo diocesano, che la può esercitare direttamente o per il tramite di un suo delegato attraverso un'ispezione da effettuare ogni cinque anni (cf. § 5). Un esplicito richiamo viene fatto all'archivio segreto, la cui particolare natura esige una tutela adeguata, ai sensi della normativa canonica generale (cf. § 4).

L'art. 7 sancisce l'obbligo del segreto d'ufficio per il responsabile dei registri (cf. § 1) e per tutti gli operatori che vengono in contatto con i dati personali; tale obbligo permane anche dopo la cessazione dell'incarico (cf. § 2).

L'art. 9 affida al Vescovo diocesano, personalmente o per il tramite di un incaricato, il dovere di vigilare sulla corretta osservanza delle norme circa l'acquisizione, la conservazione e l'utilizzazione dei dati personali.

L'art. 10 dispone la riparazione del danno arrecato attraverso l'illegittima acquisizione, conservazione o utilizzazione dei dati personali (cf. § 1) o attraverso atti o omissioni di potestà ecclesiastica, di ministero, di ufficio (cf. § 2, lettera *b*); la comminazione di sanzioni penali nel caso di abuso della potestà o dell'ufficio (cf. § 2, lettera *a*); il rinvio alle pene di cui al can. 1390, § 2 per la lesione della buona fama altrui per mancata osservanza delle disposizioni contenute nel decreto (cf. § 3); l'aggravamento della pena, fino alla rimozione o alla privazione dell'ufficio, per chi commette un delitto che comporta la violazione di un dovere d'ufficio o di una promessa formale (cf. § 4).

L'art. 8 tratta degli annuari della Conferenza Episcopale Italiana e delle diocesi. Dopo aver elencato in dettaglio i dati che gli stessi possono contenere, si dispone che gli annuari siano redatti ed editi direttamente dagli enti prima ricordati e che siano utilizzati per i fini istituzionali degli stessi (cf. § 1). I « fogli informativi a uso interno » (bollettini parrocchiali, associativi...) devono essere curati con senso di particolare responsabilità, nel rispetto della natura e delle finalità dell'ente che li pubblica, evitando di divulgare i dati per i quali è stata fatta espressa richiesta in tal senso (cf. § 2).

L'art. 11 prevede un servizio di consulenza per sussidiare l'attuazione delle disposizioni contenute nel decreto generale (cf. § 1). Le modalità di realizzazione del servizio dovranno essere definite dal Consiglio Episcopale Permanente entro sei mesi dall'entrata in vigore del decreto (cf. § 2).

L'art. 12, al fine di consentire una adeguata conoscenza previa delle nuove disposizioni, fissa in sei mesi i termini della *vacatio legis*. Trattandosi di norme innovative rispetto alla disciplina canonica tradizionale è prevista, inoltre, una verifica della normativa da parte degli or-

gani competenti della Conferenza Episcopale Italiana, trascorsi tre anni di applicazione della stessa.

3. *Analisi e valutazioni.*

3.1. *Tipicità canonistica del decreto.*

Una prima lettura del decreto evidenzia anzitutto che i Vescovi italiani hanno voluto collocarsi — e non poteva essere diversamente — nel campo legislativo canonico, avendo ravvisato l'esigenza di dare attuazione a talune norme canoniche, avendo valutato l'opportunità di organizzare in forma unitaria altre disposizioni del *Codex*, avendo rilevato la necessità di venire incontro a nuove sensibilità in materia di tutela dei dati personali, avendo colto l'urgenza di dotare le Chiese che sono in Italia di uno strumento legislativo che colmasse delle lacune in questo campo soprattutto in considerazioni del mutato quadro legislativo civilistico. L'Assemblea Generale della C.E.I., in altri termini, non ha iniziato una rincorsa al legislatore italiano, né ha inteso accodarsi alle scelte di questi come se il tema della tutela dei dati personali fosse sconosciuto all'ordinamento canonico, ma ha fatto una ricognizione del diritto comune per raccogliere le norme già in vigore, aggiornando e integrando le disposizioni non più rispondenti alle esigenze attuali.

Una prima conseguenza di quanto fin qui osservato è che il decreto generale costituisce un complesso legislativo assolutamente originale e del tutto coerente con l'ordinamento canonico considerato nel suo insieme.

Ciò tuttavia non ha significato ignorare l'influsso propositivo e stimolante esercitato dalla legge 675; ma anche questa osservazione nulla toglie alla specificità canonistica dell'iniziativa legislativa della C.E.I. Infatti, la storia del diritto canonico registra una serie ininterrotta di contatti tra ordinamento ecclesiastico e ordinamento civile tradotti anche in recezione di istituti di quest'ultimo, evitando in ogni caso una pura e semplice trasposizione di norme e tentando invece una assunzione delle motivazioni e dello spirito della legge civile, armonizzando il tutto con la specificità dell'ordinamento giuridico ecclesiale.

La tipicità canonica del decreto è espressa nel titolo, che richiama in modo chiaro ed evidente il can. 220. Anche l'impostazione, i contenuti e la terminologia sono del tutto in linea con la tradizione canonistica. L'art. 1 fornisce esemplarmente la migliore chiave ermeneutica alorché dichiara che «la presente normativa è diretta a garantire che l'acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati [...] si svolgano nel pieno rispetto del diritto della persona alla buona fama e alla riservatezza riconosciuto dal can. 220 del *codice di diritto canonico*». Dunque, i Vescovi italiani leggono la tutela dei dati personali non in chiave sociologica o meramente utilitaristica o in prospettiva di imitazione della nor-

mativa civile, ma in un contesto ecclesiologico e precisamente all'interno dello statuto ontologico del fedele.

Questa annotazione, tuttavia, richiede una precisazione ulteriore. Se infatti i termini della questione fossero rimasti questi, le disposizioni avrebbero lasciato fuori dalla tutela canonica i non cristiani e i non cattolici. E indubbiamente questa sarebbe potuta essere la linea di tendenza se ci si fosse limitati a dare seguito al dispositivo del mandato speciale richiesto alla Santa Sede con delibera approvata dalla XLV Assemblea Generale della C.E.I., svoltasi a Collevaleza dal 9 al 12 novembre 1998. In quella sede, infatti, i Vescovi italiani richiesero alla Sede Apostolica, ai sensi del can. 455, § 1 «il mandato speciale per l'emanazione di un decreto generale che disciplini la tutela dei dati concernenti la persona del fedele, impegnando la Presidenza a provvedere agli adempimenti necessari». Questa tematizzazione della questione, tuttavia, non crea soverchie difficoltà in quanto i termini del problema in quella sede non erano ancora del tutto approfonditi e peraltro era necessario presentare alla Santa Sede solo l'ambito determinato nel quale si chiedeva di poter intervenire in sede legislativa. E infatti nella fase di elaborazione del decreto si fece particolare attenzione ai soggetti che erano raggiunti dalle disposizioni di tutela, elencandoli opportunamente: fedeli, enti ecclesiastici, aggregazioni ecclesiali, soggetti che entrano in contatto con i precedenti (cf. art. 1). In tale sequenza sono comprese le persone fisiche, riunite nella categoria sintetica dei fedeli, che non richiedono ovviamente alcuna precisazione ulteriore. Seguono due categorie ricapitolative nelle quali sono racchiuse le persone giuridiche canoniche (enti ecclesiastici) e le aggregazioni ecclesiali. La categoria più ampia e articolata è proprio quella degli enti ecclesiastici che, nonostante qualche riserva di carattere sistematico, sembra in ogni caso quella che meglio comprende ed evoca il vasto settore delle persone giuridiche canoniche. La riserva di ordine sistematico fa riferimento al fatto che questa categorizzazione non è propria del diritto canonico, quanto piuttosto del diritto ecclesiastico e potrebbe perciò provocare difficoltà ermeneutiche e di applicazione soprattutto presso gli operatori civili del diritto, proprio per la non perfetta identità tra la categoria delle persone giuridiche canoniche e gli enti ecclesiastici. Comunque, a mio parere, si tratta di una difficoltà non rilevante, che potrebbe creare problemi solo in via ipotetica. La categoria delle aggregazioni ecclesiali, pur non essendo propria del linguaggio codiciale, è ormai entrata nella terminologia canonistica e non richiede neanche essa diffuse precisazioni, in quanto si applica ormai pacificamente alle associazioni pubbliche e a quelle private, ciascuna con la sua peculiarità, e a ogni altra realtà aggregativa (movimenti, gruppi...) legittimamente esistente e operante nella comunità ecclesiale. Una considerazione a parte richiede la categoria dei «soggetti che entrano in contatto con i medesimi» fedeli, enti ecclesiastici e aggregazioni laicali (art. 1). Il decreto con questa estensione di ambito non intende

per nulla stravolgere il senso e i limiti del can. 11⁽¹⁷⁾, assoggettando al gravame di una legge canonica quanti ne sono esonerati in forza del citato canone, come peraltro emerge chiaramente dalla prima delle considerazioni preliminari⁽¹⁸⁾; al contrario la normativa della Conferenza Episcopale Italiana intende estendere, opportunamente e doverosamente, ai soggetti che hanno contatti e rapporti con i fedeli, con gli enti ecclesiastici e con le aggregazioni ecclesiali le clausole di garanzia e di tutela previste all'interno dell'ordinamento canonico della Chiesa che è in Italia nel settore della acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali. Dunque non si tratta di una ingerenza indebita, ma di una attenzione dovuta.

3.2. *Una legge-quadro.*

Il decreto generale della C.E.I. assume inoltre le connotazioni di una legge-quadro che contiene gli elementi fondamentali e necessari in materia di acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali, ponendosi come struttura giuridica di mediazione tra la normativa codiciale, più volte richiamata nel testo, e la regolamentazione applicativa che dovrà essere elaborata dal Consiglio Episcopale Permanente, ai sensi del disposto dell'art. 2, § 2⁽¹⁹⁾.

Avvalora la caratteristica di legge-quadro anche la disposizione dell'art. 11 che prevede un «servizio di consulenza» da attuare secondo modalità definite dal Consiglio Episcopale Permanente. È bene precisare che tale servizio non è concepito come un nuovo ufficio da istituire presso la Segreteria Generale della C.E.I., ma come una attività svolta all'interno della struttura già esistente con il «compito di esaminare le questioni che possono sorgere nell'applicazione delle stesse [disposizioni] nonché di proporre eventuali adattamenti e aggiornamenti della

(17) «Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti, quique sufficienti rationis usu gaudent et, nisi aliud iure expresse caveatur, septimum aetatis annum expleverunt».

(18) «Considerato che la Chiesa cattolica, ordinamento giuridico indipendente e autonomo nel proprio ordine, ha il diritto nativo e proprio di acquisire, conservare e utilizzare per i suoi fini istituzionali i dati relativi alle persone dei fedeli, agli enti ecclesiastici e alle aggregazioni ecclesiali».

(19) «La redazione, gestione e custodia dei registri prescritti dal diritto universale e particolare, nonché l'utilizzazione dei dati in essi contenuti, sono disciplinate, oltre che dalle vigenti disposizioni canoniche generali, dal regolamento approvato dal Consiglio Episcopale Permanente entro un anno dalla promulgazione del presente decreto». Data la rilevanza attribuita ai registri e il riferimento analogico alla disciplina prevista per essi nella normativa relativa ad altri strumenti di acquisizione e conservazione dei dati personali, è chiaro che il regolamento qui previsto dovrà avere necessariamente un orizzonte più ampio e dovrà rappresentare appunto uno strumento di esecuzione dell'intero decreto.

normativa». In altri termini, la novità della materia fa prevedere l'utilità di un servizio, appunto, a sostegno di una disciplina che si presenta complessa e prevedibilmente aperta a miglioramenti.

Su quest'ultimo punto, anzi, i Vescovi italiani, secondo un modulo già felicemente sperimentato nelle *Norme circa il regime amministrativo e le questioni economiche dei Tribunali ecclesiastici regionali italiani e circa l'attività di patrocinio svolta presso gli stessi*⁽²⁰⁾, hanno determinato che il decreto «sarà sottoposto a verifica trascorsi tre anni dall'entrata in vigore»⁽²¹⁾. Questa clausola non comporta un regime di provvisorietà delle norme, quasi precludendo a una loro abrogazione a seguito della verifica; essa invece contiene un'implicita e indiretta conferma della scelta operata e l'intenzione di mantenere, dopo averla eventualmente migliorata e aggiornata, la normativa approvata.

Dunque, pare di capire che l'orientamento della Conferenza Episcopale Italiana è ormai ben definito, e in sintonia con le tendenze presenti negli ordinamenti civili, e si muove sulla linea della garanzia e della tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza, concretizzato in una soddisfacente normativa concernente l'acquisizione, la conservazione e l'utilizzazione dei dati personali relativi ai fedeli, agli enti ecclesiastici, alle aggregazioni ecclesiali e ai soggetti che entrano in contatto con i medesimi.

3.3. *Contesto giuridico e motivazioni del decreto.*

L'apparato introduttivo delle deliberazioni della Conferenza Episcopale Italiana è in genere abbastanza sobrio e si limita a esporre sinteticamente il contesto e le motivazioni del provvedimento. Il decreto generale di cui ci occupiamo, invece, ha insolitamente una serie articolata e ampia di considerazioni preliminari, che sottintendono attenzioni, intenzioni e cautele sulle quali è opportuno soffermarsi.

L'affermazione di apertura coglie un dato di fatto (nel diritto particolare della Chiesa che è Italia è mancata fino al presente una regolamentazione del diritto alla buona fama e alla riservatezza riconosciuto dal can. 220, nonostante siano trascorsi diciassette anni dalla promulgazione del *Codex*) ed evidenzia una intenzionalità (è finalmente giunto il tempo nel quale colmare questa lacuna). Fin dall'inizio dunque i Vescovi italiani dichiarano e motivano il loro proposito, collocandolo nell'alveo proprio dell'ordinamento canonico.

Le considerazioni che seguono immediatamente enunciano talune istanze inderogabili che aiutano a comprendere il senso del provvedi-

(20) Cf. «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana», n. 9, 1998, pp. 307-312.

(21) Primo decreto di promulgazione delle *Norme*, in «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana», n. 2, 1997, p. 56.

mento deliberato. Per prima cosa si ribadisce che «la Chiesa cattolica è un ordinamento giuridico indipendente e autonomo nel proprio ordine», conforme all'affermazione della costituzione pastorale *Gaudium et spes* (n. 76), citata nella nota 2⁽²²⁾. Proprio questa connotazione fonda per la Chiesa cattolica «il diritto nativo e proprio di acquisire, conservare e utilizzare per i suoi fini istituzionali i dati relativi alle persone dei fedeli, agli enti ecclesiastici e alle aggregazioni ecclesiali». L'affermazione è indubbiamente forte e solenne e forse può apparire eccessiva considerando la materia che si intende disciplinare; tuttavia se si va oltre le sensazioni immediate risulta evidente che l'acquisizione, la conservazione e l'utilizzazione dei dati personali sono riconducibili alla *libertas Ecclesiae* proprio perché riguardano la realizzazione dei suoi fini istituzionali⁽²³⁾. Questa annotazione peraltro dovrebbe rassicurare i sospettosi dato che il legislatore canonico non rivendica una libertà assoluta nel trattamento dei dati personali, ma solo quella connessa con i fini istituzionali della Chiesa, comunità di salvezza e ordinamento giuridico; anzi si può senz'altro condividere la considerazione circa la «opportunità», o addirittura la «necessità» di una normativa canonica, come il decreto generale, che «protegga la *privacy* dei fedeli cattolici o comunque delle persone che hanno rapporti di natura religiosa con la Chiesa cattolica e, in tal modo, assicuri lo Stato italiano che l'ordinamento canonico, nella sua indipendenza e autonomia, offre in materia tutte le garanzie necessarie a tutela dei cittadini»⁽²⁴⁾. Anche le due considerazioni successive sono destinate a far svanire riserve e perplessità. Esse evidenziano che «il rispetto della dignità della persona e dei suoi diritti fondamentali» sta alla base dell'attività di acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali, e che la tutela del diritto alla riservatezza,

(22) Il ricorso a *Gaudium et spes*, omettendo ogni riferimento anche solo di rinvio all'art. 7 della Costituzione italiana, non sembra casuale e non appare privo di risvolti positivi. Infatti la Conferenza Episcopale Italiana, ponendosi nel contesto ecclesio-giuridico che fonda *ab intra* la dimensione istituzionale della Chiesa, come organo dell'ordinamento canonico rivendica una capacità legislativa anteriore a qualsiasi riconoscimento esterno.

(23) Anche se pubblicato anteriormente alla promulgazione del decreto generale, è molto interessante lo studio di V. MARANO, *Diritto alla riservatezza, trattamento dei dati personali e confessioni religiose. Note sull'applicabilità della legge n. 675/1996 alla Chiesa cattolica*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1998, pp. 305-320). L'autore, nel contesto della libertà della Chiesa, espone le ragioni di problematicità circa l'applicabilità della 675/1996 alla Chiesa cattolica distinguendo opportunamente l'attività istituzionale propria della Chiesa cattolica, l'attività promozionale direttamente inerente l'attività istituzionale e l'attività non istituzionale.

(24) C. REDAELLI, *Il decreto generale della C.E.I. sulla privacy*, in «Ex Lege. Informatore normativo delle parrocchie e degli enti non commerciali», 1999, fasc. 4, p. 67.

«oggi avvertita con una sensibilità nuova dalle persone e dalle istituzioni» non può essere disattesa rispetto alle esigenze di tipo istituzionale; entrambi infatti sono valori positivi da conciliare senza contrapposizioni alternative. L'ultimo riferimento riguarda la normativa civile circa la «tutela delle persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali», la già citata legge 31 dicembre 1996, n. 675; si tratta di una attenzione al dato di fatto: i Vescovi italiani conoscono questa disciplina e la tengono presente nell'elaborazione della propria specifica normativa.

Ai fini di una corretta interpretazione del decreto risultano molto interessanti le osservazioni contenute nelle premesse; esse chiariscono che le disposizioni introdotte attraverso il decreto non si applicano ai tre ambiti normativi ivi specificati. In particolare, la Conferenza Episcopale Italiana conferma la validità della disciplina canonica comune circa i dati personali in tutto ciò che concerne «la celebrazione del matrimonio, lo svolgimento dei processi, la procedura per la dispensa pontificia circa il matrimonio rato e non consumato, le disposizioni circa il segreto naturale, d'ufficio e ministeriale con particolare riferimento al segreto sacramentale nella confessione, la tenuta degli archivi ecclesiastici»; in tali contesti peraltro la C.E.I. non ha competenza a legiferare a motivo di riserve specifiche proprie dell'ordinamento canonico. In secondo luogo il decreto dichiara l'intangibilità delle disposizioni di natura pattizia attinenti ai dati personali e riguardanti «la celebrazione del matrimonio canonico con effetti civili, la delibazione delle sentenze canoniche di nullità matrimoniale, le sentenze e i provvedimenti circa persone ecclesiastiche o religiose e concernenti materie spirituali o disciplinari emanati da autorità ecclesiastiche e ufficialmente comunicati alle autorità civili, l'attività istituzionale dell'Istituto Centrale e degli Istituti diocesani per il sostentamento del clero e l'azione svolta da questi e dalla Conferenza Episcopale Italiana per la promozione delle erogazioni liberali»; queste materie — come è ovvio — escludono interventi unilaterali della C.E.I. perché hanno natura pattizia e coinvolgono la Santa Sede e lo Stato Italiano. Infine viene confermato il diritto particolare della stessa Conferenza Episcopale Italiana già in vigore in materia di dati personali «con particolare riguardo al sacramento del matrimonio e all'annotazione del battesimo dei figli adottivi»; su questi ultimi punti l'Assemblea Generale dei Vescovi italiani dispone un semplice rinvio non rilevando motivi sufficienti per modificare la disciplina vigente. In conclusione il decreto non entra nel merito delle materie elencate, le quali pertanto rimangono disciplinate da norme proprie alle quali le disposizioni della C.E.I. rinviano.

3.4. *Strumenti di raccolta dei dati.*

Un lato singolare e imprevedibilmente originale del decreto è costituito dalla sua articolazione.

Si può apprezzare il proposito lodevole e utile insieme di tentare una sistematica e una definizione descrittiva degli strumenti principali nei quali sono raccolti i dati personali: registri, elenchi e schedari, annuari e bollettini. Si potrebbe obiettare che non è compito del legislatore dare definizioni; nel nostro caso tuttavia c'era l'esigenza di avere nozioni comuni che prevenissero il rischio di ambiguità e che nello stesso tempo consentissero agli operatori del diritto di avere disposizioni certe e chiare.

L'elencazione si apre con la disciplina concernente i registri, contenitore necessario, sicuro e tradizionale dei dati personali⁽²⁵⁾. Il decreto individua gli elementi peculiari di un registro nella consistenza non precaria e non manipolabile dello stesso (« volume »), nella redazione degli eventi registrati secondo la successione cronologica e negli indici che ne agevolano la consultazione. Il contenuto dei registri è essenzialmente connesso con la missione salvifica della Chiesa (« celebrazione dei sacramenti »), con l'appartenenza ad essa e con la partecipazione alla sua vita e alle sue attività. La tipologia dei registri, richiamata dalla nota 17 del decreto, riporta le disposizioni del *codice di diritto canonico* e della Conferenza Episcopale Italiana e distingue i registri « obbligatori » (registri di battesimo, di matrimonio, dei defunti⁽²⁶⁾, di cresima, di amministrazione dei beni, dei legati⁽²⁷⁾) da quelli « raccomandati » (registro dello *status animarum*, delle prime comunioni e della cronaca parrocchiale⁽²⁸⁾). La peculiarità dei registri è evidenziata altresì dalla rivendicazione di assoluta autonomia nella loro gestione, disciplinata unicamente dal legislatore canonico⁽²⁹⁾.

Di seguito vengono date disposizioni circa gli elenchi e gli schedari⁽³⁰⁾, i quali, benché non obbligatori, sono in ogni caso « strumenti

(25) « Con il termine "registro" si intende il volume nel quale sono annotati, in successione cronologica e con indici, l'avvenuta celebrazione dei sacramenti o altri fatti concernenti l'appartenenza o la partecipazione ecclesiale » (art. 2, § 1).

(26) Cf. can. 535, § 1.

(27) Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *delibera n. 7*, promulgata il 23 dicembre 1983, in « Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana », n. 7, 1983, p. 210; cf. anche *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana* (ECEI), vol. 3, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1986, p. 915.

(28) Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *delibera n. 8*, promulgata il 23 dicembre 1983, in « Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana », n. 7, 1983, p. 210; cf. anche ECEI, vol. 3, p. 915.

(29) « La redazione, gestione e custodia dei registri prescritti dal diritto universale e particolare, nonché l'utilizzazione dei dati in essi contenuti, sono disciplinate, oltre che dalle vigenti disposizioni canoniche generali, dal regolamento approvato dal Consiglio Episcopale Permanente entro un anno dalla promulgazione del presente decreto » (art. 2, § 2).

(30) « Gli elenchi e gli schedari costituiscono gli strumenti ordinari di raccolta e

ordinari» utili per la vita e le attività dei soggetti dell'ordinamento canonico. A differenza delle disposizioni concernenti i registri, le determinazioni circa elenchi e schedari contengono diverse precisazioni e limitazioni. In particolare i dati da raccogliere e gestire devono essere «necessari alla preparazione, allo svolgimento e alla documentazione delle attività istituzionali, delle attività strumentali rispetto alle finalità istituzionali e delle attività promozionali»⁽³¹⁾; dunque non tutti i dati possono essere raccolti, ma solo quelli specificati. Inoltre ai dati raccolti deve essere assicurata una «adeguata tutela» quanto alla riservatezza degli stessi⁽³²⁾, mentre l'uso di tali dati per finalità diverse da quelle espressamente previste nel § 2 «è soggetto [...] alle specifiche leggi dello Stato Italiano, ai sensi del comma 3 dell'art. 7 dell'*Accordo che apporta modificazioni al Concordato Lateranense* del 18 febbraio 1984»⁽³³⁾.

Di rango diverso sono considerati gli annuari⁽³⁴⁾ proprio per il loro carattere meramente strumentale. Essi non hanno una relazione necessaria e diretta con la vita e l'attività degli enti ecclesiastici, ma costituiscono «strumenti utili» ciascuno nel loro genere. Occorre osservare peraltro che in materia è mancata fino al presente qualsiasi regolamentazione in un settore abbastanza delicato in relazione al trattamento dei dati personali⁽³⁵⁾ e perciò le disposizioni contenute nel decreto rappresentano un tentativo apprezzabile di fare chiarezza e di disciplinare un ambito troppo spesso gestito, fatte salve la buona volontà e la buona fede, con improvvisazione o leggerezza. Quanto agli annuari si precisa che essi sono previsti in ambito nazionale a cura della medesima Conferenza Episcopale Italiana e in ambito locale a cura delle diocesi⁽³⁶⁾ e si

di gestione dei dati necessari per lo svolgimento delle attività istituzionali e promozionali appartenenti all'ordinamento canonico» (art. 4, § 1).

(31) Art. 4, § 2.

(32) Art. 4, § 3.

(33) Art. 4, § 5.

(34) «Gli annuari, in quanto strumenti utili per l'esercizio dei compiti istituzionali della Conferenza Episcopale Italiana e delle diocesi, sono redatti ed editi a cura delle medesime e contengono i dati necessari a individuare gli enti, gli uffici, le strutture, le circoscrizioni, i titolari delle funzioni di legale rappresentanza e il personale addetto» (art. 8, § 1).

(35) La raccolta ordinata e completa di dati personali, utile per l'attività degli enti ecclesiastici, è esposta al rischio di usi impropri o contrari agli intenti dei redattori. Si pensi all'incontrollato invio di materiale pubblicitario, alla cessione dei dati per fini commerciali; per non dire di comportamenti penalmente perseguibili.

(36) È utile richiamare qui, ma il discorso vale per tutta la normativa contenuta nel decreto, che le disposizioni del diritto particolare della C.E.I. non vincolano gli istituti di vita consacrata che non sono soggetti all'autorità dell'Ordinario diocesano, ovviamente per tutto ciò che attiene alla vita e al governo degli istituti medesimi. Si applicano invece alle attività pastorali e ai soggetti che sono sotto la giurisdizione dell'Ordinario

precisano abbastanza chiaramente i criteri che devono presiedere alla loro redazione e pubblicazione, con l'esclusione di finalità commerciale. Non è prevista la possibilità di richiedere e ottenere da parte di qualcuno la non inclusione dei propri dati nell'annuario, a mio parere per due ragioni: perché si tratta di uffici e funzioni pubbliche sulle quali non è giustificabile alcuna forma di riservatezza; perché la destinazione d'uso è limitata all'esercizio dei compiti istituzionali.

I bollettini⁽³⁷⁾, più propriamente descritti come « fogli informativi a uso interno », hanno finalità di cronaca e natura divulgativa, del tutto collaterali rispetto alle attività istituzionali. Trattandosi solitamente di pubblicazione a stampa essi devono adeguarsi primariamente alle norme che disciplinano appunto tale settore. Per il resto ordinariamente l'inclusione nel bollettino non costituisce gravame bensì titolo di gratificazione e pertanto non crea problemi di tutela dei dati personali, finalizzata a garantire la buona fama e la riservatezza. Sulla base di tali considerazioni si giustifica, perciò, la previsione che, a richiesta, sia omessa la divulgazione sui bollettini di notizie e fatti riguardanti singole persone allorché le stesse o soggetti comunque legittimati ad agire lo richiedano a motivo di uno specifico interesse di riservatezza⁽³⁸⁾.

3.5. Terminologia, ruoli e procedure.

Il linguaggio utilizzato nel decreto consente di cogliere l'intenzione del legislatore, peraltro positivamente concretizzata, di introdurre e consolidare una terminologia canonistica propria del diritto particolare italiano, idonea peraltro ad aggiornare il vocabolario tradizionale. E così abbandonando il termine *liber*, adottato dal *codice di diritto canonico*⁽³⁹⁾, nel decreto troviamo il sostantivo « registro » (cf. art. 2), comune nell'uso italiano e già adottato in precedenti delibere della Conferenza Episcopale Italiana⁽⁴⁰⁾. Altro caso di innovazione linguistica è l'espressione « responsabile dei registri » (cf. art. 2, § 3 e altri passi), che denota ordinariamente una funzione più che l'istituzione di un ufficio,

diocesano, anche se sono affidate a membri di istituti di vita consacrata; così ad esempio le parrocchie.

⁽³⁷⁾ « I fogli informativi a uso interno registrano ordinariamente gli eventi più significativi della vita e dell'attività degli enti che li pubblicano e possono contenere dati relativi alle persone implicate in celebrazioni e manifestazioni o che hanno elargito offerte; a meno che nei singoli casi gli interessati chiedano di evitarne la divulgazione ».

⁽³⁸⁾ L'eccezione prevista appare rispettosa di particolari sensibilità. È plausibile, ad esempio, la richiesta dei familiari di un defunto, vissuto notoriamente al di fuori della comunità ecclesiale e ricentrato in comunione in punto di morte, che chiedono di non pubblicare la notizia delle esequie religiose; oppure la richiesta di chi elargisce una offerta cospicua e desidera riservatezza per evitare molestie.

⁽³⁹⁾ Cf. can. 535.

⁽⁴⁰⁾ Cf. ad esempio le delibere nn. 7-8 del 23 dicembre 1983, già prima citate.

fatte salve le eccezioni del diritto comune e del diritto speciale espressamente richiamate nel decreto (cf. art. 2, § 3). Inoltre, nel decreto si può osservare una certa precisione di esposizione, una completezza e organicità di contenuti e una omogeneità espressiva; fattori tutti che indubbiamente concorrono alla chiarezza del testo, facilitano l'interpretazione del dettato normativo e agevolano la sua applicazione⁽⁴¹⁾.

Il decreto individua in modo pertinente i ruoli di quanti sono chiamati a intervenire nella complessa attività di acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali. Il responsabile dei registri coincide con il «soggetto cui è conferito il governo dell'ente» (art. 2, § 3), responsabile in ogni caso anche di quanto operato da eventuali collaboratori; queste connotazioni evidenziano che l'attività relativa ai dati personali non deve essere considerata marginale e delegabile senza controllo a persone genericamente disponibili. L'Ordinario diocesano dispone la correzione di dati riguardanti lo stato delle persone (cf. art. 2, § 6); decide sui ricorsi a lui presentati in caso di rifiuto opposto dal responsabile dei registri a richieste di correzioni di dati diversi da quelli riguardanti lo stato delle persone (cf. art. 2, § 6) e a richieste di annotazioni o integrazioni congruenti (cf. art. 2, § 7); autorizza l'utilizzazione di dati per i quali è stata richiesta la cancellazione, ma la stessa non è stata effettuata perché inammissibile (cf. art. 2, § 9). Il Vescovo può dare disposizioni circa la custodia di registri, atti, documenti, elenchi e schedari (cf. art. 6, § 2); deve visitare, personalmente o mediante delegato, gli archivi delle persone giuridiche soggette al suo governo (cf. art. 6, § 5); deve vigilare, personalmente o per il tramite di un incaricato, sulla corretta osservanza delle norme riguardanti i dati personali (cf. art. 9); nei casi previsti avvia i procedimenti per la riparazione del danno e per l'applicazione delle sanzioni (cf. art. 10). La Conferenza Episcopale Italiana assicura un servizio di consulenza (cf. art. 11, § 1); il Consiglio Episcopale Permanente predispone un regolamento esecutivo della normativa contenuta nel decreto (cf. art. 2, § 2).

Il decreto stabilisce talune procedure per una corretta gestione dei dati personali. Occorre però subito rilevare che si tratta di modalità semplici e chiare, necessarie per tutelare i soggetti e i dati che li riguardano e non per creare una pesante e intollerabile burocrazia. L'art. 2 stabilisce le modalità per richiedere, relativamente ai registri, la certificazione di atti e documenti (cf. § 5), la correzione di dati (cf. § 6), le

(41) A titolo esemplificativo richiamo i termini con cui è descritta l'attività concernente i dati personali: «acquisizione, conservazione e utilizzazione» (art. 1 e altri passi), l'attività relativa ai registri: «redazione, gestione e custodia» (art. 2, § 2), l'uso e l'intervento sui dati: «comunicazione» (art. 2, § 4), «correzione» (art. 2, § 6), «iscrizione di annotazioni o integrazioni congruenti» (art. 2, § 7), «estrazione e trasmissione» (art. 2, § 8), «cancellazione» (art. 2, § 9).

annotazioni e integrazioni congruenti (cf. § 7), l'estrazione e la trasmissione di dati contenuti nei registri (cf. § 8), la cancellazione di dati (cf. § 9); l'art. 4, § 4 dispone le modalità per la cancellazione dei dati contenuti in elenchi e schedari. Queste procedure, tranne quelle relative alla certificazione, prevedono una richiesta presentata per iscritto o per il tramite di un procuratore e un adeguato riscontro da parte del responsabile del registro, in particolare nei casi di rigetto della richiesta medesima. L'art. 3, § 2 prescrive le modalità di gestione degli archivi informatici in termini abbastanza generali, considerata la incessante evoluzione che caratterizza il mondo dell'informatica. L'art. 5 dispone che l'elaborazione dei dati da parte di un soggetto non appartenente all'ordinamento canonico sia effettuata attraverso un contratto nel quale si deve specificare tra l'altro che l'affidatario è tenuto all'osservanza delle disposizioni contenute nel decreto. L'art. 6 stabilisce le modalità per una adeguata conservazione dei dati, con particolare riferimento alla sicurezza e inviolabilità del luogo di custodia (cf. §§ 2-3) e alla specifica configurazione dell'archivio segreto (cf. § 4).

Il tema delle sanzioni penali presenta aspetti interessanti in quanto il decreto, pur non configurando nuove fattispecie delittuose, né comminando sanzioni penali originali, adatta alle situazioni considerate il sistema sanzionatorio del *Codex*. In particolare l'art. 10 prevede che la non osservanza del decreto per abuso della potestà ecclesiastica o dell'ufficio, per azioni od omissioni dovute a negligenza colpevole (cf. § 2), la lesione della buona fama (cf. § 3) e la violazione di un dovere d'ufficio e di una promessa formale (cf. § 4) siano sanzionate con i rimedi penali già stabiliti dal diritto comune. Anche per la riparazione dei danni materiali o morali causati da illegittima acquisizione, conservazione o utilizzazione dei dati personali (cf. § 1) il decreto non introduce innovazioni, ma si limita a dichiarare che questi danni determinano le condizioni per invocare l'applicazione del can. 128 (cf. § 1); così pure la riparazione del danno causato da negligenza colpevole nell'esercizio della potestà ecclesiastica, o di un ministero, o di un ufficio è sanzionata con riferimento al can. 1389.

3.6. *Garanzie di tutela.*

A parte le finalità specifiche della normativa intese ad assicurare il «pieno rispetto del diritto della persona alla buona fama e alla riservatezza» (art. 1) e le positive raccomandazioni contenute in tal senso in alcuni passaggi del decreto⁽⁴²⁾, il decreto della Conferenza Episcopale

(42) È significativo, ad esempio, che nell'art. 4 concernente gli elenchi e gli schedari, che costituiscono indubbiamente gli strumenti di più frequente uso e di maggiore accessibilità a terzi, si affermi espressamente: «La redazione, la gestione e la custodia degli elenchi e degli schedari devono essere effettuate assicurando adeguata tutela alla

Italiana obbliga il responsabile dei registri all'osservanza del «segreto d'ufficio su tutti i dati raccolti, conservati, elaborati e trasmessi» (art. 7, § 1); allo stesso obbligo sono tenuti «con promessa formale» gli operatori che hanno «accesso stabile ai dati raccolti da soggetti dell'ordinamento canonico o da essi legittimamente posseduti» e tale obbligo «rimane integro anche dopo la cessazione dall'incarico» (art. 7, § 2); la vigilanza sull'osservanza di tale segreto spetta sempre al responsabile dei registri (cf. art. 2, § 3). Ovviamente la violazione del segreto fa scattare le sanzioni di cui all'art. 10. Una ulteriore forma di tutela è costituita dall'attività di vigilanza imposta al Vescovo diocesano (cf. art. 9).

Un'altra garanzia di tutela vieta il rilascio di certificazione, estratti, attestati, copie di dati che, «non provenendo dal richiedente [...] non sono separabili da quelli che concernono terzi e la cui riservatezza esige tutela» (art. 2, § 5).

Quanto all'estrazione e trasmissione dei dati contenuti nei registri si esige la richiesta della persona interessata o il suo «consenso, espresso previamente e per iscritto» (art. 2, § 8/a); se l'accesso è motivato da «ragioni di studio» devono essere osservati i «criteri metodologici e deontologici concernenti le ricerche storiche e in particolare [...] quelli indicati dai regolamenti diocesani sugli archivi ecclesiastici» (art. 2, § 8/b); se si procede per «ragioni statistiche» il responsabile dei registri dovrà eliminare «nei dati prelevati ogni riferimento nominativo alle persone» prima di renderli disponibili ai ricercatori (art. 2, § 8/c). Resta inteso che «in ogni caso non è consentita la consultazione dei registri finché questi non siano stati trasferiti nell'archivio storico» (art. 2, § 8), secondo le disposizioni vigenti.

Una garanzia indiretta è costituita dalle disposizioni date circa la conservazione dei dati. Per prima cosa si prescrive che la custodia dei registri, degli atti, dei documenti, degli elenchi e degli schedari sia effettuata «in un ambiente di proprietà o di esclusiva disponibilità dell'ente, destinato a questo scopo e sicuro; in mancanza di un ambiente con tali caratteristiche, essi devono essere custoditi in un armadio collocato in locali di proprietà o di esclusiva disponibilità dell'ente, con sufficienti garanzie di sicurezza e di inviolabilità» (art. 6, § 2). Inoltre, a ulteriore garanzia, «l'archivio deve essere dotato di un sistema di chiusura che garantisca una sufficiente sicurezza da tentativi di furto e di scasso». Per finire, «le chiavi dell'archivio devono essere custodite personalmente e accuratamente dal responsabile dei registri», al quale spetta anche disciplinare l'accesso all'archivio (art. 6, § 3). Se poi dovessero ve-

riservatezza dei dati in essi contenuti» (§ 3). Non meno interessanti sono le sfumature linguistiche che descrivono i vincoli imposti dal decreto al responsabile dei registri, «tenuto all'osservanza delle norme canoniche riguardanti la *diligente* custodia, l'uso *legittimo* e la *corretta* gestione dei dati personali» (art. 6, § 1; il corsivo è redazionale).

rificarsi «sparizione, sottrazione o danneggiamento di registri, atti, documenti pubblici, elenchi e schedari contenenti dati personali» a seguito di «incursione» nell'archivio, il responsabile dei registri deve farne denuncia all'autorità ecclesiastica, e all'autorità civile se le circostanze dovessero richiederlo (art. 6, § 3). L'accuratezza delle disposizioni evidenzia l'importanza notevole attribuita dai Vescovi italiani alla custodia dei dati personali e suona anche come obbligo inderogabile a tutti i responsabili ad attuare quanto prescritto, superando disattenzioni, pigrizia e leggerezza che in questo settore costituiscono gravi omissioni perché possono arrecare pregiudizio ai diritti della persona.

Pare opportuno anche il richiamo all'archivio segreto (cf. art. 6, § 4), imposto dal diritto comune⁽⁴³⁾, la cui esistenza e custodia non sempre sono curate con lo scrupolo che deve circondare materia così delicata.

Il decreto prevede anche delle garanzie informatiche, interessanti per il loro carattere innovativo all'interno dell'ordinamento canonico. Esse riguardano la sicurezza dei dati, salvaguardata «attraverso registrazione e trasferimento dei medesimi effettuati periodicamente su supporti diversi, in ogni caso inaccessibili agli estranei», e la loro idonea custodia garantita «oltre che dalla sicurezza del luogo, da una chiave informatica di accesso conservata dal responsabile e periodicamente mutata; tale chiave deve essere custodita in busta sigillata, nell'archivio del soggetto proprietario dell'archivio informatico» (art. 3, § 2).

In materia di tutela una considerazione a sé merita una fattispecie di attualità ma controversa, che riguarda la richiesta di cancellazione materiale della registrazione riguardante la celebrazione dei sacramenti, giustificata come volontà del soggetto interessato quasi di ridisegnarsi una nuova identità in una sorta di rimozione totale, anche sotto il profilo documentale, del proprio passato⁽⁴⁴⁾. Peraltro una vicenda agitata nei mesi scorsi ha sancito con pronunciamenti amministrativi⁽⁴⁵⁾ e giurisdizionali la legittimità della registrazione degli eventi sacramentali e l'assoluta intangibilità degli stessi.

3.7. *Novità informatiche.*

Occorre notare con soddisfazione il fatto che la Conferenza Episcopale Italiana si apra alle innovazioni dell'informatica e tenti di dare delle disposizioni in una materia caratterizzata peraltro da un'incessante evoluzione. In questo campo si richiedono perciò alcune attenzioni spe-

⁽⁴³⁾ Cf. cann. 489-490, 1082, 1133, 1339, 1719.

⁽⁴⁴⁾ Cf. N. COLAIANNI, *Banche dati e libertà religiosa*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1994, p. 33 e anche R. BOTTA, *Trattamento dei dati personali...*, pp. 924-926.

⁽⁴⁵⁾ Cf. «Ex Lege...», 1999, fasc. 3, pp. 64-68.

cifiche: una prima concerne una conoscenza aggiornata dello stadio di sviluppo dei supporti trattati; un'altra riguarda la misura e la consistenza delle determinazioni date, evitando di entrare troppo nel dettaglio per non correre il rischio di rincorrere continuamente i mutamenti tecnologici; un'ultima considerazione, di carattere estrinseco, riguarda l'enorme diversità esistente tra i soggetti che utilizzano gli strumenti dell'informatica e che vede coesistere gli eterni principianti con quelli che usano correttamente e correntemente gli strumenti tecnologicamente più avanzati. In questo contesto si deve riconoscere che le indicazioni date sono sobrie e senza strafare offrono delle indicazioni pratiche accessibili a tutti.

È consentita la registrazione dei dati in un archivio magnetico, senza che questo esima dall'obbligo di conservare i medesimi dati negli appositi registri (cf. art. 2, § 1); e ciò per garantire comunque la conservazione dei dati, anche tenendo conto degli inconvenienti ai quali può sempre andare incontro un archivio magnetico.

Altre indicazioni riguardano la gestione informatica dei dati personali che deve essere fatta « con programmi che consentano la loro immediata e agevole riproduzione in video e a stampa » (art. 3, § 2). La parte riguardante le garanzie di tutela è stata già esposta nel punto precedente.

Un'ultima disposizione al passo con i tempi prevede la possibilità di trasmissione attraverso posta elettronica dei dati destinati ad altro registro (cf. art. 2, § 4).

Il decreto non contiene indicazioni esplicite al riguardo, ma è ovvio che la gestione dell'archivio informatico deve essere condotta nel rispetto della specificità del settore informatico, applicando in modo analogo quanto prescritto per la gestione degli archivi tradizionali.

4. *Nota conclusiva.*

La materia trattata nel decreto generale esaminato è in continuo divenire e su di essa è arduo dare annotazioni o valutazioni conclusive, nel senso di definitive. Peraltro la materia è abbastanza innovativa, sia per gli ordinamenti civili che per l'ordinamento canonico.

In questa sede mi pare si possa rilevare che il diritto particolare della Chiesa che è in Italia ha preso posizione e iniziativa in una direzione organicamente riferibile al *proprium* dell'ordinamento canonico, tentando di coniugare l'acquisito e il nuovo.

Il raccordo, utile ma non subordinato, alle disposizioni civili accrescerà il livello di tutela e di garanzia dei diritti e degli interessi del cittadino e del fedele e costituirà certamente un'occasione di confronto costruttivo e di affinamento evolutivo della normativa.

L'emergere di controversie infine rappresenta la conferma che la materia necessita di grande attenzione e avvalorata l'esigenza di una chia-

rificazione del quadro normativo, finalizzato non solo a garantire il livello soggettivo privatistico, ma anche i valori e le finalità della istituzione ecclesiastica, il cui intendimento più alto (*suprema lex*) è proprio il bene integrale della persona⁽⁴⁶⁾.

Domenico Mogavero

⁽⁴⁶⁾ Cf. can. 1752.