

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI DIRITTO CANONICO

Vol. XIV - Num. 1 - Gennaio-Aprile 2002

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
GIUFFRÈ EDITORE

Pagina bianca

SOMMARIO

DOTTRINA

I. NEL CENTENARIO DELLA NASCITA DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ	
G. LO CASTRO, <i>J. Escrivá e il diritto nella Chiesa</i>	3
II. STUDI SULLA TERRITORIALITÀ E LA PERSONALITÀ NELL'ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA	
J.I. ARRIETA, <i>Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale</i>	23
V. DE PAOLIS, <i>Nota sul titolo di consacrazione episcopale</i>	59
C.J. ERRÁZURIZ M., <i>La distinzione tra l'ambito della Chiesa in quanto tale e l'ambito associativo e le sue conseguenze sulla territorialità o personalità dei soggetti ecclesiali transpersonali</i>	81
G. DALLA TORRE, <i>La prelatura personale e la pastorale ecclesiale nell'ora presente</i>	93
III. ALTRI STUDI	
J. HUBER, <i>Il Difensore del vincolo</i>	113
G. GÄNSWEIN, <i>«I vescovi ... sono autentici dottori e maestri della fede». Annotazioni sulla genesi e l'interpretazione del can. 753 CIC</i>	135

GIURISPRUDENZA

TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA. <i>Parisien</i> . Nullità del matrimonio. Preliminare: <i>nova causae propositio</i> . Decreto. 13 giugno 2001. Sciacca, Ponente (con nota di J. Llobell, <i>Sulla «novità» degli argomenti richiesti per la concessione della «nova causae propositio» e sull'appello contro la reiezione della n.c.p. da parte della Rota Romana</i>)	159
TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - <i>Sancti Josephi in Costarica</i> . Nullità del matrimonio. Difetto di forma. Decreto di conferma. 26 giugno 2001. Alwan,	

Ponente (con <i>nota</i> di H. Franceschi, <i>Forma canonica e supplenza di facoltà nelle decisioni rotali recenti</i>)	186
--	-----

NOTE E COMMENTI

C. DALLA VILLA, <i>Comunione ecclesiale e partecipazione dei fedeli all'attività pastorale della Chiesa</i>	223
M. OLIVERI, <i>La diplomazia pontificia alla luce del Concilio Vaticano II</i>	249
A. VITALONE, <i>Buona fama e riservatezza in diritto canonico (il civis-fidelis e la disciplina della privacy)</i>	261

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni.

S. BUENO SALINAS, <i>El derecho canónico catalán en la baja Edad Media. La diócesis de Gerona en los siglos XIII y XIV</i> (H. Val)	283
S. CORRÀ, B.F. PIGHIN, <i>Il vescovo emerito. Riflessioni confidenziali e profilo giuridico</i> (H. M. Jagodziński)	286
J.-P. DURAND, O.P., <i>La liberté des congrégations religieuses en France</i> (J.-M. Pommarès, O. S. B.)	288
J. DYDUCH, <i>Kanoniczne wizytacje parafii Kardynała Karola Wojtyły</i> (Z. Grocholewski)	296
J. GONZÁLEZ AYSTA, <i>La naturaleza jurídica de las «facultades habituales» en la codificación de 1917</i> (J. Miñambres)	298
Z. GROCHOLEWSKI, <i>La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos</i> (J. Llobell)	301
W. HARTMANN, K. PENNINGTON (eds.), <i>History of Medieval Canon Law</i> (N. Álvarez de las Asturias)	304
P. MALECHA, <i>Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia</i> (Z. Grocholewski)	310
V. TURCHI, <i>Le disposizioni preliminari sul matrimonio nel processo di codificazione piano-benedettino</i> (A. Bettetini)	313

DOCUMENTI

Atti di Giovanni Paolo II.

Discorso ai partecipanti all'incontro sulla <i>Novo millennio ineunte</i> promosso dalla prelatura dell'Opus Dei, 17 marzo 2001	319
Litterae Apostolicae Motu Proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, 30 aprile 2001 (con <i>nota</i> di D. Cito)	321

Discorso ai partecipanti al congresso promosso per il centenario della nascita del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, 12 gennaio 2002.....	328
Discorso alla Rota Romana, 28 gennaio 2002 (con <i>nota</i> di M. Gas, <i>Essenza del matrimonio e indissolubilità del vincolo coniugale</i>).....	330
<i>Atti della Santa Sede.</i>	
CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Epistula de <i>delictis gravioribus</i> eidem Congregationi pro Doctrina Fidei <i>reservatis</i> , 18 maggio 2001 (con <i>nota</i> di D. Cito).....	342

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

JUAN IGNACIO ARRIETA, Ordinario di Diritto dell'organizzazione ecclesiastica - Pontificia Università della Santa Croce.

GIUSEPPE DALLA TORRE, Ordinario di Diritto canonico - Libera Università Maria Santissima Assunta (Roma).

CRISTINA DALLA VILLA, Ricercatore di diritto ecclesiastico e canonico - Università di Teramo.

VELASIO DE PAOLIS, Ordinario di Diritto canonico - Pontificia Università Urbaniana.

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

GEORG GÄNSWEIN, Docente di diritto canonico - Pontificia Università della Santa Croce.

JOSEF HUBER, Uditore della Rota Romana.

GAETANO LO CASTRO, Ordinario di Diritto canonico - Università di Roma La Sapienza.

MARIO OLIVERI, Vescovo di Albenga-Imperia (Italia).

ALESSIA VITALONE, Dottore in Giurisprudenza - Università di Roma III.

Hanno collaborato anche: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, A. BETTETINI, D. CITO, E. DE LEÓN, H. FRANCESCHI, M. GAS I AIXENDRI, Z. GROCHOLEWSKI, H.M. JAGODZIŃSKI, J. LLOBELL, J. MIÑAMBRES, J.-M. POMMARÈS, H. VAL.

Dottrina

I. *Nel centenario della nascita del Beato
Josemaría Escrivá*

In occasione del centenario della nascita del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei, la Pontificia Università della Santa Croce ha promosso un Congresso internazionale commemorativo — svoltosi fra l'otto e il dodici gennaio 2002 a Roma — per approfondire il contenuto della sua dottrina e mostrare come il suo spirito è una fonte di feconda evangelizzazione del mondo.

Ius Ecclesiae ha voluto associarsi alla commemorazione aprendo il volume dell'anno 2002 con uno studio che il prof. Gaetano Lo Castro ha presentato al suddetto congresso. Riportiamo, inoltre, tra i documenti del presente fascicolo, il discorso rivolto da Sua Santità Giovanni Paolo II ai congressisti nell'udienza del 12 gennaio.

GAETANO LO CASTRO

J. ESCRIVÁ E IL DIRITTO NELLA CHIESA

1. Licenziato in diritto nel 1927, dottore in giurisprudenza presso l'Università Complutense di Madrid nel 1939, J. Escrivá non può essere considerato un giurista di professione. Per brevi periodi di tempo e per impellenti ragioni economiche avrebbe anche impartito da giovane lezioni di diritto canonico e di diritto romano presso un'Accademia privata (*Academia Cicuéndez* a Madrid), ma il suo accostamento al mondo del diritto non sarebbe avvenuto attraverso l'insegnamento, la ricerca scientifica o la professione legale; ben altra fu la sua vocazione di uomo e di cristiano.

Pure la sua assai ricca vicenda umana e soprannaturale s'intrecciò lungo tutta la sua vita con problemi di giustizia e di diritto segnandola così profondamente che, tolti tali problemi, essa sarebbe irriconoscibile. Del resto il diritto, trascendentale dell'esistenza umana, connota essenzialmente la vita dell'uomo, la quale si propone sempre, benché non esclusivamente, come esperienza giuridica. La vita di J. Escrivá, la sua attività, le sue opere, possono pertanto essere riguardate, come quelle di ogni persona, anche sotto il profilo del diritto e della giustizia.

Nel caso di J. Escrivá tale visione prospettica assume tuttavia un significato e un rilievo particolare. Avviene infatti, talora, che l'esperienza giuridica di un uomo non si limita né si esaurisce in lui e nella stretta cerchia di persone con le quali viene a contatto, ma incide, attraverso un moto che va allargandosi, nella vita di innumerevoli altri uomini, esercitando un fortissimo influsso sulle convinzioni profonde degli stessi, modellandone l'esistenza, il loro modo di essere, di operare, di porsi giuridicamente nella realtà sociale o ecclesiale, fino a sollecitare direttamente o indirettamente, a condizionare, o a rendere necessaria se non inevitabile l'evoluzione e la conformazione dello stesso ordinamento giuridico.

Quando ciò accadesse, e ciò è accaduto con J. Escrivá, saremmo in presenza di una fonte materiale della giuridicità nel senso più alto e più nobile; una fonte, che sta oltre i tecnicismi formali mediante i quali il diritto è prodotto, per riguardare i flussi profondi della dimensione giuridica, quelli che determinano e da cui si diparte il bisogno di giustizia, quelli che, in ultimo, contribuiscono a dare il volto di un ordine giuridico (se non di un'intera civiltà giuridica, come nel caso del messaggio cristiano per il mondo antico).

2. Occorre risalire al 1928, allorché, il 2 ottobre di quell'anno, a conclusione di un'inquietudine interiore durata diversi anni, il giovane sacerdote J. Escrivá intravide, per ispirazione divina, come a lui affidato il compito di diffondere, in forma istituzionalizzata, il messaggio dell'universale chiamata alla santità: tutti gli uomini, quale che sia la loro condizione, quale il loro stato giuridico, sono chiamati alla perfezione della vita umana e soprannaturale. In quel momento egli intese non solo la profondità e l'urgenza di questo messaggio divino, ma altresì ricevette «le luci fondazionali» sull'opera che egli avrebbe dovuto avviare, «sulla sua essenza soprannaturale, le caratteristiche dello spirito, i principi del governo e dell'organizzazione»⁽¹⁾.

Il messaggio era innovativo, ma non assolutamente nuovo.

Non nuovo, perché rispondeva pienamente alle esigenze manifestatesi nella Chiesa fin dai primordi, ritrovandosi nella predicazione apostolica, non mai smentita nei duemila anni di vita del cristianesimo. Eppure innovativo, poiché le vicende della Chiesa, le difficoltà con le quali questa nel corso della sua storia si era dovuta cimentare e che aveva dovuto superare, avevano portato, senza negare esplicitamente quel messaggio, a centrare l'attenzione su forme specifiche di vita cristiana, ove il raggiungimento della perfezione era ricondotto alla partecipazione alla *sacra potestas*, ovvero indotto dalla condivisione di una vita ascetica, il più delle volte assoggettata ad una specifica *regola*, che avrebbe agevolata, con l'allontanamento dal mondo, dai suoi impegni, dalle sue tentazioni, la testimonianza dei consigli evangelici, ad elevazione della propria vita spirituale e dell'altrui.

(1) A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei. Vita di Josemaría Escrivá* (vol. I), Como, 1999, p. 372.

Si formò così lentamente la dottrina dei « duo genera christianorum », bene espressa e rappresentata da Graziano nel suo *Decretum* ⁽²⁾: per un verso vi è un genere di cristiani, che, « mancipatum divino officio, et deditum contemplatione et orationi », conviene che si allontanano dalle incombenze temporali. Questi sono i chierici, « Deo devoti », eletti da Dio, « se et alios regentes in virtutibus », aventi in Dio il loro regno. E vi è un altro genere di cristiani, i laici, ai quali è lecito possedere beni temporali, purché solo in uso ⁽³⁾. A questi è concesso « prendere moglie, coltivare la terra, giudicare, agire in giudizio, offrire oblazioni sugli altari, pagare le decime », ed essi possono alla fine salvarsi « si vicia tamen benefaciendo evitarint »; ma, non riuscendo ad emanciparsi « ab omni strepitu temporalium », né riuscendo conseguentemente a dedicarsi alla contemplazione ed all'orazione, non possono ritenersi eletti da Dio al regno delle virtù, alla pienezza della santità.

Queste persuasioni, espresse in forma tanto chiara quanto sintetica da Graziano, avevano già prima di lui, e sempre più avrebbero dopo di lui, pervaso e condizionato il sentire comune nella Chiesa. Molte ragioni le giustificavano. La Chiesa aveva dovuto difendere la purezza della sua dottrina e delle forme di vita da questa ispirata in epoche assai difficili, e aveva dovuto salvaguardare la sacertà del suo sacerdozio in momenti in cui questo sembrava essere venuto a patti col mondo divenendo appannaggio di interessi privati; costanti e ripetute nei secoli disposizioni disciplinari e normative, la gran parte delle quali sarebbero state poi accolte e consacrate nel *Corpus*

⁽²⁾ C. 7, C. 12, q. 1. Graziano la faceva risalire addirittura ad una lettera di san Gerolamo (IV-V sec.) « ad quendam suum Levitam ». Il cap. è peraltro « incertum », come annotò Friedberg sul punto nella sua ed. del *Decretum*. Per S. BERARDI, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*, Taurini, 1752-57, p. 197, il cap. va attribuito ad autore sconosciuto della fine dell'XI sec. - inizi del XII, e in ogni caso è cronologicamente vicino alla redazione del *Decretum*; per un'opinione non molto dissimile cfr. L. PROSDOCIMI, *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12 q. 1 c. 7: « Dou sunt genera christianorum »*, in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law. Boston College, 12-16 august 1963*, Città del Vaticano, 1965, 105-122. Mi segnala C. Larrainzar, cui debbo le presenti precisazioni, che il cap. non appare nelle redazioni più antiche del *Decretum* (e dunque s'incorpora in questo sotto la diretta supervisione del *Magister*), e che, a suo parere, esso esprime una dottrina tipicamente medievale, del « rinascimento » del XII secolo.

⁽³⁾ « Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere » (*ibidem*).

iuris canonici, ce ne forniscono ampia testimonianza. Naturale pertanto che la Chiesa, per far riflettere al meglio il suo messaggio di santità, tenesse in particolare onore e incoraggiasse quanti, da singoli e meglio se organizzati in comunità rette da regole di santi fondatori, per distacco anche esteriore dalle realtà mondane, per macerazione di mortificazioni, per intensità di preghiera, per disprezzo di onori e di ricchezza, mostravano nella loro vita e nella loro carne la grandezza e la bellezza delle virtù cristiane, esempio e punto di riferimento per tutti i fedeli e per tutti gli uomini.

Si era così a poco a poco diffusa l'idea che il cammino di santità restasse separato dalla vita ordinaria; un'opinione che non aveva mancato di produrre i suoi effetti nella configurazione esteriore della vita cristiana, ed anche, inevitabilmente, sull'organizzazione istituzionale della Chiesa.

E i laici? Benché battezzati, finirono per essere considerati, per un periodo di tempo non breve, quali potenziali portatori di interessi contrari a quelli della Chiesa istituzionale, in quanto ascritti ad un mondo che questa doveva redimere, ma dal quale sarebbe stato necessario guardarsi per non farsi contaminare o essere sopraffatti. Una serie di disposizioni, ripetute in diverse circostanze, cercarono conseguentemente di tenere i laici, rappresentanti di interessi temporali considerati perciò stesso contrari agli interessi dello spirito, lontani dagli affari religiosi⁽⁴⁾; e queste disposizioni, benché certo non configurassero per intero la ricchezza e la complessità della vita della Chiesa, contribuirono alla formazione, innanzitutto fra gli stessi laici, di una *communis opinio*, del tutto riduttiva, circa la loro posizione e la loro funzione nella Chiesa. Graziano, in fin dei conti, aveva avuto il merito di esprimere e di rappresentare con una formula chiara e sintetica un modo d'intendere le realtà temporali e quanti in esse

(4) CONCILIO LATERANENSE I (1123), c. 8, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Freiburg i. Breisgau, 1962, p. 167; CONCILIO LATERANENSE II (1139), c. 25, *ibidem*, p. 178; CONCILIO LATERANENSE III (1179), c. 14, *ibidem*, p. 194-195; CONCILIO LATERANENSE IV (1215), cost. *Contingit* (n. 40), *ibidem*, p. 229 (appare paradigmatica della mentalità dell'epoca sulla condizione e sulla considerazione dei laici la forma in cui fu espresso quanto disposto da tale costituzione: « Ad haec generaliter prohibemus, ne super rebus spiritualibus compromittatur in laicum, quia non decet ut laicus in talibus arbitretur »); cfr., ancora, IDEM, const. *Sicut volumus* (42), *ibidem*; disposizione ribadita dalla *Bulla contra exemptos* del CONCILIO LATERANENSE V, *sessio X*, 1515, *ibidem*, p. 606.

si trovino impegnati, che per molti secoli sarebbe divenuto comune e incontestato nella vita della cristianità.

Questa idea si ritrovava ancora, dopo quasi otto secoli da Graziano, nella codificazione del 1917. La quale evidenziava la distinzione dei laici dai chierici (can. 648); si preoccupava di interdire loro di portare l'abito ecclesiastico (can. 683) o di usurpare le funzioni clericali, come quella di predicare (can. 1342 § 2); vietava loro di immischiarsi nelle elezioni ecclesiastiche (can. 166), o di fungere da arbitri nelle cause ecclesiastiche (can. 1931); e mentre il codice sottolineava il loro dovere di reverenza nei confronti dei chierici (can. 119), si limitava a richiamare il loro diritto di ricevere dagli stessi « bona spiritualia » (can. 682), lodando e sollecitandone l'iscrizione alle pie associazioni (can. 684).

Il laico, portatore di interessi alieni alla Chiesa, dal quale guardarsi o nei confronti del quale erigere barriere difensive; il laico, oggetto dell'attenzione pastorale della Chiesa, identificata con la *Ecclēsia docens* e quindi con i chierici. Questo il quadro giuridico istituzionale emergente dal diritto canonico nella prima metà del secolo passato.

Ma tutti intendono come il problema non fosse solamente né principalmente giuridico normativo. Il diritto alla fine esprimeva una realtà ecclesiale e spirituale di ben più ampia portata, e in un certo senso era esponenziale della stessa.

E tutti intendono altresì come il messaggio della universale chiamata alla santità, riportato a vita nuova nella Chiesa, avesse bisogno non tanto di una nuova normativa ma di una nuova complessiva vitalità della Chiesa nelle sue molteplici trame istituzionali e comunitarie. Una vitalità che avrebbe dovuto svilupparsi secondo un programma di delicatissima attuazione, giacché avrebbe potuto trascendere, ove non fosse stata trovata la giusta via propositiva con l'equilibrio derivante dalla adesione appassionata al messaggio cristiano e all'autorità del magistero della Chiesa, non in un arricchimento della stessa, ma nel depauperamento di profili che pure le sono essenziali.

3. L'ispirazione divina per un rinnovato impegno nella Chiesa a diffondere il messaggio dell'universale chiamata alla santità, messaggio che J. Escrivá intravide con meridiana chiarezza nelle sue esigenze pastorali e nei suoi sviluppi istituzionali, si sarebbe dimostrata di tra-

scendentale importanza per la vita della Chiesa nella seconda metà del secolo scorso e tale promette di essere per il futuro.

Quel messaggio riguardava non una parte della Chiesa, ma tutti i fedeli in essa, indipendentemente dal loro stato di vita e dalla loro condizione giuridica specifica: proprio per questo la chiamata alla santità era ed è « universale ». Il che, per i profili giuridici che qui interessa cogliere, avrebbe richiesto innanzitutto di costruire uno statuto comune a tutti i fedeli; statuto comune che ancora nella codificazione del 1917 non era prefigurato.

Ma poi quel messaggio avrebbe svolto una funzione decisiva per togliere i laici dallo stato di minorità, nel quale da secoli sembravano confinati nella Chiesa.

Una qualche evoluzione in materia, rispetto al modo di sentire diffuso, si era per la verità manifestata sin dagli ultimi decenni dell'800. I laici, che avessero una qualche maggiore contezza della loro appartenenza alla Chiesa, erano stati sollecitati a rappresentarne e a difenderne gli interessi nell'ambito secolare, soprattutto politico e sociale; quegli interessi che la Chiesa istituzione, per l'ineluttabile progressivo declino della sua forza politica, non era più in grado di assicurare direttamente come nel passato. Nelle forme più moderne ed evolute i laici erano invitati a partecipare ai vari movimenti di Azione cattolica, intesa come strumento di « partecipazione del laicato all'apostolato della gerarchia »⁽⁵⁾, di cui dovevano essere « comme le prolongement de son bras »⁽⁶⁾. Non si può negare il rilievo provvidenziale dell'attività svolta dai vari movimenti di Azione cattolica in momenti spesso assai duri e pieni di contrarietà della vita della Chiesa, né si può misconoscere quanto la Chiesa ad essi deve per una crescita della vita spirituale della comunità dei credenti.

Ma quale fosse ancora l'idea della funzione di questa categoria di fedeli nella Chiesa e quale dunque la visione riduttiva della chiamata alla santità lo dimostra l'insistenza sulla sottomissione alla gerarchia dell'Azione cattolica, il concepirla, da parte di taluno, come « un mode d'articulation de l'ordo laicorum à l'ordo hierarchicus »,

⁽⁵⁾ PIO XI, litt. enc. *Non abbiamo bisogno* (29 giugno 1931), in *A.A.S.* 23 (1931), p. 287 e 294.

⁽⁶⁾ PIO XII, *Allocutio iis qui Romae adfuerunt Conventui universali de catholico laicorum apostolatu* (14 oct. 1951), in *A.A.S.* 43 (1951), p. 789.

l'intendere il tesseramento nelle associazioni di Azione cattolica come svolgente «un rôle analogue à celui de la prise d'habite, voire de la profession religieuse et de la tonsure cléricale»⁽⁷⁾. Che era come dire che solo nel contesto di un rapporto essenziale con i chierici, in un orizzonte concettuale e spirituale che identifica la Chiesa con la sua gerarchia, i laici avrebbero potuto compiere con pienezza la loro vocazione cristiana.

4. Ben diverso il messaggio che Dio volle irradiare nella Chiesa attraverso J. Escrivá.

«Siamo venuti a dire (...) che la santità non è cosa per privilegiati: che il Signore chiama tutti, che da tutti si attende Amore: da tutti, dovunque si trovino; da tutti, di ogni condizione, professione o mestiere. Perché la vita normale, ordinaria, poco appariscente, può essere mezzo di santità: non è necessario abbandonare il proprio stato nel mondo per cercare Dio, se il Signore non dà a un'anima la vocazione religiosa, poiché tutte le strade della terra possono essere occasione di un incontro con Cristo»⁽⁸⁾.

Questa «verità», che «tutti devono santificarsi e che alla maggior parte dei cristiani compete il santificarsi nel mondo, nel lavoro ordinario», onde s'avrà «sempre questo fenomeno: che ci sono persone di tutte le professioni e mestieri che cercano la santità nel loro stato, nella loro professione o mestiere, essendo anime contemplative nel bel mezzo della strada»⁽⁹⁾, avrebbe invaso progressivamente la vita della Chiesa, sarebbe penetrata per mille non predefinibili canali nella consapevolezza e nella coscienza dei cristiani, avrebbe condotto ad un ripensamento profondo della teologia delle realtà temporali, che per sé non sono cattive, non costituiscono un pericolo per l'anima, non sono da rifuggire (*contemptus mundi*). Come alla fine avrebbe detto e consacrato il Concilio Vaticano II, riprendendo le parole di san Paolo ai Colossesi⁽¹⁰⁾, in Cristo, capo del Corpo mistico che è la Chiesa, e in vista di Lui «tutte le cose sono state create:

(7) Y.M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, III ed., Paris 1964, rispettivamente p. 522 nota 80 e p. 521.

(8) J. ESCRIVÁ, *Lettera*, 24 marzo 1930, n. 2, in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, cit., p. 315.

(9) J. ESCRIVÁ, *Lettera*, 9 gennaio 1932, n. 92, *ibidem*, p. 319.

(10) *Col I*, 16-17.

Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui»⁽¹¹⁾; tutte le cose, pertanto, vanno a Lui riportate.

Ma se tutta la realtà viene da Cristo, se tutta porta a Lui, tutta la realtà è santificabile⁽¹²⁾; e tutta la realtà, dunque, rappresenta il campo dell'impegno ordinario del cristiano. In particolare il Concilio avrebbe disposto che « ai laici tocca assumere l'instaurazione dell'ordine temporale come compito loro proprio e, in esso, guidati dalla luce del Vangelo e dal pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operare direttamente e in modo concreto; come cittadini cooperare con gli altri cittadini secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità; cercare dappertutto e in ogni caso la giustizia del regno di Dio»⁽¹³⁾. Questo l'insegnamento conciliare, singolarmente consono con il costante insegnamento di J. Escrivá, che chiamava tutti senza eccezione ad essere aristocratici dello spirito dovunque essi vivessero e svolgessero il loro lavoro o la loro funzione, essendo questo il volere stesso di Cristo.

5. Gli influssi di quella «verità divina», che vide in J. Escrivá un primigenio banditore, con il crescere delle consapevolezze della cristianità al riguardo, non avrebbero tardato a manifestarsi anche in campo giuridico.

In quella verità avrebbe trovato fondamento e giustificazione l'elaborazione di uno statuto giuridico comune a tutti i fedeli, disposto dopo lunga e travagliata elaborazione dal legislatore del Codice del 1983. Statuto che riconosce la corresponsabilità di tutti i fedeli e l'uguale loro dignità nella costruzione del Corpo mistico che è la Chiesa (can. 208) e sancisce i conseguenti obblighi e diritti di tutti i fedeli (can. 208-223). In particolare nella Chiesa è ora definita in positivo la posizione dei laici, i quali, proprio perché chiamati come tutti i fedeli alla pienezza della santità, cooperano all'edificazione del

(11) CONCILIO VATICANO II, const. dogm. *Lumen Gentium*, 7.

(12) CONCILIO VATICANO II, decr. *Apostolicam Actuositatem*, 7; const. past. *Gaudium et Spes*, 36.

(13) Decr. *Apostolicam Actuositatem*, 7. Tutte le cose, avendo una valenza religiosa sono dunque suscettive di ricondurre a Dio. « Questa destinazione — riconosceva il Concilio (*ivi*) — non solo non priva l'ordine temporale della sua autonomia, dei suoi propri fini, delle sue proprie leggi, dei suoi propri mezzi, della sua importanza per il bene dell'uomo, ma piuttosto lo perfeziona nella sua consistenza e nella propria eccellenza e nello stesso tempo lo adegua alla volontà integrale dell'uomo sulla terra ».

Corpo di Cristo nelle realtà temporali; di essi si evidenziano i diritti e i doveri (can. 224-231), e, specificamente, con una terminologia ripresa dalla cost. *Lumen Gentium* e dal decr. *Apostolicam Actuositatem* del Vaticano II, la funzione: «ciascuno secondo la propria condizione, di animare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico e in tal modo di rendere testimonianza a Cristo, particolarmente nel trattare tali realtà e nell'esercizio dei compiti secolari» (can. 225 § 2).

6. Ma influssi ancor più cospicui, se possibile, di quella «verità» che trovò in J. Escrivá il primigenio strumento umano di moderna diffusione, si sono avuti e si avranno nel rapporto Chiesa-mondo (Chiesa-Stato), per tanto tempo fatto oggetto e rappresentato in campo giuridico dalle teoriche proprie del *jus publicum ecclesiasticum externum*.

Proprio la ritrovata consapevolezza del valore divino di tutte le realtà temporali, della possibilità e della necessità di santificarle e di santificarsi in esse (vale a dire, la ritrovata consapevolezza della possibilità per la Chiesa di adempiere la sua missione religiosa nelle realtà temporali), rappresenta il fatto nuovo di incommensurabile portata politico giuridica rispetto ad una cristianità per più di un millennio impegnata anche istituzionalmente a difendersi dalla invasione del mondo (e dello Stato che istituzionalmente lo rappresenta), a contrapporsi in qualche modo ad esso. I cristiani tutti, non solo la Chiesa istituzionale, sono sale del mondo; del mondo in cui essi vivono ed operano; del mondo che viene da Dio e sa di divino, e che dunque deve, proprio per tale definitiva ragione, essere amato «appassionatamente», come si espresse in una memorabile omelia J. Escrivá l'8 ottobre del 1967 nel campus dell'Università di Navarra⁽¹⁴⁾.

Perde senso in quest'ottica la concezione e la rappresentazione della Chiesa come *societas iuridice perfecta*, quale contesto ideale per rivendicarne gli *iura circa temporalia*; perdono senso le teorie volte ad affermare, quanto meno da Bonifacio VIII, passando per san Roberto Bellarmino, fino al secolo passato, la potestà della Chiesa, ora diretta, ora indiretta, ora direttiva sulle materie tempo-

(14) Si può leggere in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, V ed., Milano, 1987, n. 113-123.

rali, quasi che queste dovessero essere ricondotte all'autorità ecclesiastica e non a Dio.

Quell'insegnamento, col rigettare ogni clericalismo, col rivendicare la libertà dei cristiani, anche all'interno della Chiesa rispetto all'autorità ecclesiastica, nelle loro opzioni temporali, tagliava l'erba sotto i piedi al laicismo, che nel clericalismo trovava e trova l'alimento necessario per nutrirsi e sopravvivere⁽¹⁵⁾; apre al contempo scenari del tutto nuovi nei rapporti non solo fra la Chiesa e il mondo, ma anche fra il mondo e la Chiesa, di cui già si incominciano ad intravedere i primi segni.

7. Nel momento stesso in cui comprese, il 2 ottobre del 1928, il messaggio divino dell'universale chiamata alla santità, J. Escrivá intese altresì che esso «richiedeva una missione apostolica allo scopo di spargere la buona novella per tutti gli angoli della terra e un'opera o istituzione per propagarla fra gli uomini»⁽¹⁶⁾.

Sta qui la radice primigenia dell'Opus Dei, che cinquantaquattro anni dopo sarebbe divenuto la prima prelatura personale della Chiesa.

Nel 1928 non solo non si davano prelatore personali, ma l'ordinamento giuridico non contemplava neppure la figura giuridica della prelatura personale⁽¹⁷⁾.

Notizie storiche sicure testimoniano però come almeno dal 1936 J. Escrivá pensasse ad una struttura giurisdizionale gerarchica di carattere secolare e personale per dare una configurazione giuridica congrua all'opera alla cui realizzazione si sentiva impegnato. Della sua antica attenzione per le giurisdizioni personali dà testimonianza la tesi dottorale su *La Abadesa de las Huelgas*, discussa a Madrid nel

⁽¹⁵⁾ Vedi, più specificamente, *infra*, § 8.

⁽¹⁶⁾ A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, cit., p. 317.

⁽¹⁷⁾ La prelatura personale, prevista per la prima volta dal Concilio Vaticano II nel decr. *Presbyterorum Ordinis* (n. 10) del 7 dicembre 1965, regolata *ad experimentum* da Paolo VI nel m.p. *Ecclesiae Sanctae* del 6 agosto del 1966 e nella cost. ap. *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 agosto del 1967, ebbe definitivo regime nel codice di diritto canonico del 1983 (can. 294-297). L'opera o istituzione, preconizzata da J. Escrivá nel 1928 per propagare fra gli uomini il messaggio dell'universale chiamata alla santità, dopo essere stata eretta in prelatura personale con provvedimento amministrativo del 28 novembre 1982, ricevette il suo definitivo formale riconoscimento con la cost. ap. *Ut sit* di Giovanni Paolo II, portante la medesima data, ma promulgata a voce il 19 marzo del 1983, circa due mesi dopo la promulgazione del codice di diritto canonico.

1939 e pubblicata nel 1944⁽¹⁸⁾. Ma per conseguire il riconoscimento della sua opera, secondo una configurazione giuridica di diritto comune adeguata al suo carisma di fondatore, egli avrebbe lavorato tutta la vita, giacché si trattava di intervenire su strutture giuridiche consolidate, riguardanti profili della costituzione della Chiesa assai delicati, come quelli del rapporto fra la giurisdizione propria del papa (di cui sarebbe stata espressione la prelatura personale) e la giurisdizione episcopale legata alla chiesa particolare; del rapporto fra giurisdizione e territorio; del rapporto fra poteri giurisdizionali della stessa natura ma di ambito diverso (territoriale e personale) concernenti le stesse persone all'interno dello stesso territorio; dell'incardinazione dei chierici secolari a giurisdizioni non territoriali, e via dicendo. Difficoltà grandissime si ergevano, al riguardo, come facilmente si può intuire.

J. Escrivá, come ben documentano le fonti storiche⁽¹⁹⁾, non intese all'inizio dar vita ad una nuova entità istituzionale, e si mise alla ricerca di enti o istituzioni, anche di recente conio, già esistenti nella Chiesa, cui affidare il messaggio divino di cui era portatore. Non li trovò.

Varie esigenze avrebbero dovuto infatti essere rispettate per rispondere in maniera adeguata al carisma di cui era portatore.

Avrebbe dovuto l'ente, nella sua organizzazione canonica e nella sua composizione strutturale interna, rispecchiare fedelmente e rispettare il carattere secolare di tutti i suoi membri, gran parte dei quali laici; non solo la presenza di questi nell'ente era (ed è) *de essentia*, richiesta dalla natura del messaggio dell'universale chiamata alla santità, di cui si doveva fare portatore; ma la loro secolarità doveva essere appieno e assolutamente salvaguardata dalla natura dell'ente e dalla forma di adesione allo stesso, che in nessun modo avrebbe dovuto richiamare l'idea di una separazione dal mondo, né avrebbe potuto configurarli come « inviati » al mondo, portatori di messaggi a questo esterni; si sarebbe altrimenti tradita l'idea centrale nel messaggio affidato a J. Escrivá, che la santità nel mondo è interna alle strutture stesse del mondo, opera di Dio, e pertanto santificabili e santificanti.

Una struttura giurisdizionale gerarchica di carattere secolare si presentava come la più adeguata per la realizzazione del carisma di

⁽¹⁸⁾ *La Abadesa de las Huelgas. Estudio teológico jurídico*, II ed., Madrid, 1974.

⁽¹⁹⁾ A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, cit., p. 333 ss.

J. Escrivá; la più idonea per salvaguardare l'esigenza anzidetta, non altrettanto bene assicurata da strutture associative, che, per quanto formate dai laici, possono dare l'idea, all'esterno e all'interno, di costituire le persone in ambiti separati rispetto alla comune appartenenza ecclesiale e sociale, e pertanto di non agevolarne l'unità di vita; la più idonea ad assicurare all'ente la necessaria internazionalità e universalità; la più idonea a configurarlo come organicamente immedesimato con le strutture organiche della Chiesa e ad esprimere così l'importanza e l'essenzialità per la Chiesa stessa del messaggio di cui è portatore.

Al conseguimento di siffatto scopo, raggiunto nel 1982 con il riconoscimento in prelatura personale dell'Opus Dei, non bastò l'intera esistenza di J. Escrivá (essendo egli morto nel 1975, senza averlo visto realizzato); ad esso egli si era dedicato con fermissima costanza, con sapiente progressività, sollecitando ed ispirando studi ed approfondimenti teologici e giuridici di ampia portata soprattutto sui delicati aspetti problematici prima evidenziati, sapendo accettare soluzioni che si sarebbero rivelate ben presto provvisorie, perché inadeguate, come egli stesso avvertiva con grande rammarico e con grave sofferenza, al carisma di cui era portatore, ma necessarie per rispondere alle diverse e contingenti esigenze che via via s'andavano manifestando. La storia di questa vicenda, così significativa della vitalità giuridica della Chiesa e della sua capacità di adattarsi meravigliosamente alle esigenze che nel corso dei tempi l'intervento divino sa suscitare, è stata eccellentemente raccontata perché io debba riassumerla in questa sede⁽²⁰⁾.

8. Di regola si pensa al diritto come ad un fatto tecnico, e ai giuristi e agli operatori del diritto come a coloro che conoscono i meccanismi di funzionamento di tale fatto e sanno intervenire su di esso per interpretarlo, applicarlo, modificarlo, arricchirlo.

Ma quand'anche del diritto si abbia un così angusto significato, e dei giuristi e della loro opera un tale povero concetto, il diritto nondimeno è pur sempre lo specchio di una cultura, della vita spirituale di un popolo, secondo un'accezione non generica, ma precisa; nel senso cioè che il diritto di tale cultura, di tale vita, è tributario,

⁽²⁰⁾ Cfr. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, Milano, 1991.

concorrendo a sua volta a formarle, e di esse è espressione nello stesso momento in cui le esprime. Dal diritto si può risalire ai modi di essere, di pensare, di vivere degli uomini; ma questi modi sono quelli che hanno contribuito e contribuiscono a dare al diritto il suo volto, ad indirizzarlo, a determinarlo, in una spirale che apparentemente si avvolge in se stessa, ma mai si chiude, aperta com'è al divenire proprio della condizione umana. Intervenire nella formazione dei modi di pensare e di essere degli uomini nella società significa dunque influire sulla configurazione e sulla maturazione della vita stessa del diritto.

J. Escrivà fu un grande formatore di coscienze. Non si comprenderebbe in tutta la sua latitudine l'apporto dato da J. Escrivà alla vita del diritto e della giustizia nella Chiesa ove si trascurasse tale profilo e si pensasse a lui come a un dottrinario che esercitò il suo sapere nei campi sopra segnalati. A coloro che ebbero con lui rapporti personali e amichevoli o anche semplicemente lo avvicinarono (e il loro numero è altissimo), e continuano ad avvicinarlo, attraverso la sua predicazione, i suoi scritti, le testimonianze filmate dei suoi incontri con moltitudini di persone, egli trasmise e trasmette non soltanto un insegnamento, un programma teorico d'azione, ma come è stato ben detto, «una vita»⁽²¹⁾. Per tale via egli contribuì alla formazione di una cultura, che significa in primo luogo appunto visione di vita, in una cerchia non insignificante della società, con un influsso assai penetrante, indiretto ma certo, anche nel mondo dell'esperienza giuridica.

Almeno un aspetto della sua opera formativa va qui ricordato fra quelli che più denotarono la sua ricca personalità di educatore e più segnarono esigenze di rilevanza giuridica: l'impegno tenace e attentissimo per la formazione in coloro che ne ricevertero gli insegnamenti di una mentalità laicale; una mentalità che impone per un verso un pieno coinvolgimento spirituale e psicologico con le realtà del mondo, indispensabile per non essere e non sentirsi, in quanto credenti, da questo separati, ed al contempo rifugge da ogni partigianeria ideologica, manifestazione di spirito angusto, proprio di chi tende a chiudersi nelle proprie certezze e nella cerchia di persone che le condividono, anziché restare aperto e disponibile alle in-

(21) C. FABRO, *La tempra di un padre della Chiesa*, in C. FABRO - S. GAROFALO - M.A. RASCHINI, *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaria Escrivà*, Milano, 1992, p. 23.

finite suggestioni di cui è ricca la vita degli uomini; una mentalità che richiede, come indispensabile complemento, fermo rispetto e grande amore per la libertà, nelle sue multiformi manifestazioni e nelle sue ricche implicazioni, e per la giustizia, una virtù propriamente «laicale» che qualifica e caratterizza eticamente i rapporti fra gli uomini.

Amore per la libertà, innanzitutto, come premessa necessaria per il radicamento della responsabilità personale, a sua volta elemento essenziale per il sorgere e il fiorire della vita cristiana, che richiede una forte (la più forte) assunzione di responsabilità nei confronti di Dio e nei confronti degli uomini. Libertà che impone rispetto sincero delle opinioni altrui: «Dovete sentirvi liberi in tutto ciò che è opinabile. Da questa libertà nascerà un santo senso di responsabilità personale, che rendendovi sereni, forti e amici della verità vi preserverà allo stesso tempo da tutti gli errori: perché rispetterete sinceramente le legittime opinioni degli altri»⁽²²⁾. Libertà che comporta per i credenti ampi spazi per il legittimo pluralismo, un abito mentale contrario ad ogni imposizione di opzioni precostituite, legittimate in nome di un cattolicesimo ufficiale, che «violenterebbe la natura delle cose» e sarebbe lesivo di una vera e propria mentalità laicale, mentre propizierebbe l'insorgere di un infausto «sorpasato e deplorable» clericalismo⁽²³⁾. Una libertà che nella Chiesa va assicurata a tutti i fedeli e, quindi, anche ai laici, che non debbono soffrire una sorte di *deminutio capitis* nei confronti degli altri laici, tenendo conto che «l'esistenza di un autentico pluralismo di criteri e di opinioni, anche fra cattolici, nell'ambito di ciò che il Signore ha lasciato alla libera discussione degli uomini, non solo non è di ostacolo all'ordinamento gerarchico e alla necessaria unità del Popolo di Dio, ma anzi afferma questi valori e li protegge da eventuali inquinamenti»⁽²⁴⁾. Una libertà che «acquista il suo autentico significato quando viene esercitata al servizio della verità che redime, quando è spesa alla ricerca dell'Amore infinito di Dio, che ci scioglie da ogni schiavitù»⁽²⁵⁾; una libertà che non può essere

(22) J. ESCRIVÀ, *Lettera*, 9 gennaio 1951, n. 23, cit. da Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *La formazione della coscienza in materia sociale e politica secondo gli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, in *Romana. Studi sull'Opus Dei e sul suo Fondatore*, Milano, 1998, p. 405.

(23) *Colloqui con Monsignor Escrivá*, cit., n. 12 e 117.

(24) *Ibidem*, n. 12.

(25) J. ESCRIVÀ, *La libertà, dono di Dio*, in *Amici di Dio*, V ed., Milano, 1996, n. 27.

« senza scopo, senza norma oggettiva, senza legge, senza responsabilità »⁽²⁶⁾, poiché in tal caso sarebbe sterile o produrrebbe frutti irrisori, anche dal punto di vista umano, decadendo in libertinaggio⁽²⁷⁾.

Ma poi amore per la giustizia. Una giustizia — diceva egli⁽²⁸⁾ — « di cui non mi stancherei mai di parlare ». Una giustizia strettamente legata alla verità; che cresce con il crescere di questa; e dunque un amore per la giustizia che si concreta in un amore appassionato per la verità. Una giustizia che impone di riconoscere e di dare a ciascuno il suo, di rispettare i diritti di tutti, ovunque si manifestino (nel mondo del lavoro, innanzitutto, espressione della dignità dell'uomo), e i diritti di Dio. Una giustizia che per il credente non può restare separata dalla carità, espressione stessa dell'essenza divina (*Deus caritas est*); una carità che, a sua volta, si manifesta nel modo migliore esercitando una giustizia « generosamente eccedente »⁽²⁹⁾.

Questi insegnamenti, vissuti in leale adesione al magistero autentico della Chiesa — altra profonda lezione della vita di J. Escrivá — esprimono valori che connotano e impregnano un certo modo d'intendere la vita giuridica: le attribuiscono una radicazione divino naturale; inducono al rispetto delle norme non in forma estrinseca ed ottusa, sapendo che esse sono soltanto « ottimi fili conduttori », come le qualificava Kant⁽³⁰⁾, che guidano al giusto, ma non s'identificano necessariamente con questo, soprattutto nelle interpretazioni e nelle applicazioni che ne vengono date; sanciscono la preminenza dei diritti della persona rispetto ad un'autorità, che, ove non li riconoscesse, decadrebbe in mero potere; sollecitano la formazione delle coscienze, ergendole come muro invalicabile nei confronti di ogni dispotismo, comunque questo si manifesti; costituiscono l'orizzonte spirituale, culturale e umano, comune a quanti, nella molteplicità delle loro funzioni e nella pluralità e diversità di opzioni pragmatiche o scientifiche, ad essi hanno ispirato ed ispirano la vita e il modo di sentire il diritto e la giustizia.

⁽²⁶⁾ *Ibidem*, n. 32.

⁽²⁷⁾ *Ibidem*, n. 29 e 32.

⁽²⁸⁾ J. ESCRIVÁ, *Le virtù umane*, in *Amici di Dio*, cit., n. 83.

⁽²⁹⁾ *Colloqui*, cit., n. 83.

⁽³⁰⁾ I. KANT, *Metaphysik der Sitten* (1797), trad. it. di G. VIDARI, *La metafisica dei costumi*, Bari, 1983, p. 34.

9. Che il diritto «diviene» (si svolge, cioè, storicamente, essendo per natura una realtà che vive nella storia), è un dato; «perché diviene», rappresenta un interrogativo, cui si può cercare e si cerca di dare una non facile risposta sul piano sociale, politico, filosofico e persino teologico; «se e come possa divenire», costituisce un imbarazzante problema quando si cerchi, come è implicito nella domanda, una risposta sul piano giuridico, poiché subito emerge il contrasto, apparentemente irrisolvibile su tale piano, fra le strutture giuridiche esistenti e le nuove che le dovrebbero innovare o sostituire.

Nella Chiesa, tra le più importanti leve del divenire del diritto è il carisma, che — secondo la bella espressione del Concilio Vaticano II⁽³¹⁾ — «vivifica, come loro anima, le istituzioni ecclesiastiche». Ma i carismi, grazie speciali che lo Spirito Santo dispensa tra i fedeli di ogni ordine, «con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici, utili al rinnovamento e allo sviluppo della Chiesa»⁽³²⁾, proprio per la loro forza dinamica, possono essere fonte di tensione fra la struttura giuridico istituzionale, affermatasi e consolidatasi nei secoli, e lo Spirito che li informa, sollecitando la Chiesa nella sua peregrinazione storica e nella sua permanente vocazione missionaria.

All'uomo che, come J. Escrivá, riceva dallo Spirito di Dio in dono una specifica vocazione, costituente oltretutto per lui un mandato imperativo da compiere, si pone il problema, che può assurgere a forme drammatiche, di una duplice contraddittoria obbedienza: alla Chiesa, alla quale appartiene ed alla quale aderisce con incontrovertibile fedeltà, che geme e soffre il travaglio del suo sviluppo storico; e al carisma ricevuto, al quale sente di non potere disobbedire, per un obbligo di giustizia verso Dio, che glielo ha conferito, e verso gli uomini, a beneficio dei quali è stato conferito. Si sa che «il giudizio sulla genuinità dei carismi e sul loro ordinato uso appartiene all'Autorità ecclesiastica, alla quale spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma *omnia probare et quod est bonum tenere*»⁽³³⁾; ma il giudizio dell'autorità non sempre è pronto ed agile, e spesso è difficile se non impossibile che lo sia. Il che può imporre quel drammatico dilemma di duplice obbedienza, di cui ho detto.

(31) Decr. *Ad Gentes*, n. 4.

(32) CONCILIO VATICANO II, const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 12.

(33) *Ibidem*.

Non vi è altro modo, non traumatico né traumatizzante, di risolvere il grave dilemma di quello offerto dai riformatori santi, non colto da chi ha diviso la Chiesa e alla fine da essa si è allontanato: di non cedere alla tentazione di rifugiarsi in uno dei suoi corni, di metterli in alternativa, ma di abbracciarli nella loro interezza e nelle loro parventi contraddizioni, con il carico di amarezze e di sofferenze che ciò può comportare, rimanendo assolutamente fedeli alla Chiesa e al suo diritto, quali essi sono; e fedeli alla Chiesa e al suo ordine giuridico, quali devono diventare, per come suggerisce o impone il carisma.

J. Escrivá ce ne ha offerto una dimostrazione altamente esemplare: irremovibile nell'ubbidienza alla Chiesa, solo modo per lui d'essere ubbidiente a Dio, a quel Dio che al contempo lo chiamava ad una missione a prima vista cozzante con l'ordinamento esistente. Una tensione assai alta, con sofferenze assai profonde, segnarono al riguardo la sua vita. Chi lo ha conosciuto può darne e ne dà certa testimonianza. Ma tali sofferenze sono state feconde di frutti copiosi per l'intera Chiesa.

Alla fine, infatti, il diritto si è evoluto, nei vari campi prima ricordati (segnatamente nel campo della rivalutazione della condizione giuridica dei fedeli e della strutturazione costituzionale della Chiesa stessa); molte evidenti novità, da parte del magistero soprattutto conciliare e pontificio, si sono avute al riguardo e sul rapporto fra la Chiesa e le realtà temporali; in tali materie ampie correnti dottrinali, teologiche e giuridiche, nella molteplicità e nella diversità di opzioni scientifiche e metodologiche che le contraddistinguono, hanno rispecchiato e rispecchiano nello spirito che le anima gli insegnamenti di J. Escrivá; il carisma che ne ha ispirato l'opera è stato riconosciuto e fatto proprio dall'autorità ecclesiastica; nessun *vulnus* è stato inferto alla Chiesa né alcun pericolo ha mai corso la sua meravigliosa unità a causa di tali insegnamenti. La vitalità della Chiesa, la sua perenne giovinezza, è stata assicurata dall'evoluzione del suo ordinamento giuridico nella direzione giusta, rispondente al misterioso disegno di Dio, quale si è manifestato attraverso la vita e le opere di J. Escrivá.

Pagina bianca

II. *Studi sulla territorialità e la personalità
nell'organizzazione ecclesiastica*

Pagina bianca

JUAN IGNACIO ARRIETA

FATTORI TERRITORIALI E PERSONALI DI AGGREGAZIONE ECCLESIALE (*)

1. Delimitazione dell'argomento. — 2. Il ruolo generale affidato nella Chiesa ai diversi parametri di delimitazione: *a)* Incorporazione alla Chiesa e determinazione del vincolo gerarchico. — *b)* Il doppio scopo dei fattori determinativi. — *c)* Il ruolo del territorio nell'organizzazione della Chiesa. — 3. Territorio e fattori personali nella delimitazione dei gruppi di fedeli. — *a)* L'iscrizione alla propria Chiesa «sui iuris»: natura personale del primo criterio di determinazione del rapporto gerarchico. — *b)* La regola generale del territorio e gli elementi integrativi. — *c)* Il domicilio come criterio delimitativo dei fedeli. — *d)* I fattori determinativi di tipo personale. — *e)* La portata dell'idea di «appartenenza». — *f)* Le relazioni tra le varie comunità. — *g)* Natura personale del rapporto di gerarchia. — 4. Considerazione specifica di alcuni problemi riguardanti la determinazione del rapporto di gerarchia: *a)* La pluralità e il concorso di giurisdizioni. — *b)* Il diritto di scelta da parte del fedele in caso di pluralità giurisdizionale. — *c)* Rilevanza determinativa di giurisdizione della volontà del fedele. — 5. Osservazione finale.

1. *Delimitazione dell'argomento.*

Per delimitare l'ambito e la prospettiva di questa relazione mi sono lasciato guidare da tre precise segnalazioni. La prima procede, ovviamente, dal titolo, che richiede di considerare il territorio e i fattori di tipo personale impiegati nella delimitazione e quindi nell'identificazione delle comunità ecclesiali.

Emergeva subito, però, l'esigenza di restringere il campo di studio: quale tipo di aggregazioni ecclesiali dovevo avere come riferimento in questo intervento? Oltre che dalle specifiche segnalazioni

(*) Relazione tenuta a Budapest, nell'XI Congresso Internazionale organizzato dalla Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, dal 2 al 7 settembre 2001.

ricevute al riguardo dagli organizzatori, mi è parso di dover cogliere la risposta a questa domanda dall'insieme della struttura congressuale. Riservando, infatti, ad altre relazioni la specifica trattazione di fenomeni aggregativi specifici — come, ad esempio, quelli di tipo associativo o più direttamente legati alla vita religiosa —, il programma situava dette formazioni e gruppi fuori dall'ambito di analisi, richiamando invece la nostra attenzione sugli aggregati ecclesiali di natura gerarchica, quelli cioè configurati sulla struttura sacramentale della Chiesa, anche se non in tutti i casi provengono necessariamente da essa. Questo è stato il secondo orientamento di cui mi sono avvalso.

Infine, il terzo suggerimento, con indicazione della prospettiva in cui si doveva trattare l'argomento, proveniva dal titolo generale di questa quarta seduta riguardante precisamente la determinazione dei rapporti giuridici di autorità all'interno delle aggregazioni di fedeli. La presente relazione si occuperà, quindi, della determinazione — originaria e successiva — dei rapporti costituzionali di gerarchia stabiliti nella Chiesa a partire dal sacramento del battesimo e in relazione con il sacramento dell'ordine.

Senza voler sconfinare su questioni di tipo istituzionale, di cui saranno altri ad occuparsene, o su argomenti legati al diritto concordatario — che spesso condiziona e segna i limiti delle forme organizzative della Chiesa —, limiterò la trattazione alle sole aggregazioni di tipo comunitario, quelle che raggruppano il popolo di Dio, accomunando pastori e fedeli. Lascio, quindi, da parte lo studio delle aggregazioni di tipo gerarchico che sono specifiche dell'*ordo* clericale.

Infatti, il problema della determinazione giuridica dei rapporti sacramentali di autorità si pone con carattere generale rispetto a tutti i sacramenti che, a motivo del carattere sacramentale, sono costitutivi di posizioni giuridiche stabili all'interno della Chiesa. Non è un problema che riguardi unicamente il rapporto tra il sacramento del battesimo e quello dell'ordine tra pastori e fedeli, ma si pone in maniera assai più complessa rispetto ai vari gradi del sacro ordine, come rivela ad esempio l'istituto dell'incardinazione, l'incorporazione ad un presbiterio, e i vari *coetus* corrispondenti all'*ordo* episcopale, tra cui soprattutto il collegio episcopale. Anche all'interno di questi *coetus*, organizzati in forma gerarchica, si pone la questione di delimitare i fattori di aggregazione dell'ordinato determinando i termini precisi del rapporto gerarchico creato all'interno dell'*ordo*, e individuando le possibili mutazioni che un simile rapporto intersoggettivo può eventualmente subire col trascorrere del tempo. Sono tutti argo-

menti non ancora sufficientemente esplorati in dottrina, che meriterebbero relazioni specifiche, ma che non possono essere analizzati in questo momento. Basti questo cenno per rilevare la vicinanza di questi argomenti col tema che stiamo per sviluppare.

Dedicherò la prima parte dell'intervento alla presentazione generale delle questioni che ritengo pregiudiziali in materia. In seguito, prenderò in esame le tecniche impiegate dalla Chiesa cattolica per aggregare i fedeli alle distinte comunità ecclesiali — distinte non solo come numero, ma anche come entità teologica e canonica — e, successivamente, mi soffermerò su alcune concrete problematiche, cercando di compensare in tutto il percorso le lacune bibliografiche ponendo attenzione ai dati che emergono dalla concreta esperienza giuridica della Chiesa.

2. *Il ruolo generale affidato nella Chiesa ai diversi parametri di delimitazione.*

I rapporti di autorità che vengono a stabilirsi nella Chiesa con la ricezione dei sacramenti — possiamo affermare in modo generale — hanno, nella loro componente essenziale, una spiccata natura personale.

a) *Incorporazione alla Chiesa e determinazione del vincolo gerarchico.*

Il punto di partenza dell'argomento che ci accingiamo a considerare muove, secondo me, da una doppia constatazione. Da una parte, il fatto che il corpo visibile della Chiesa, per esigenze fondazionali e anche per motivi di opportunità pastorale, appare organizzato in un modo ben determinato e concreto. D'altra parte, la constatazione che il sacramento del battesimo, pur realizzando l'incorporazione del neofito alla Chiesa, lascia di per se indeterminato ogni concreto riferimento alle singole componenti della suddetta organizzazione del corpo ecclesiale. Di conseguenza, si rende necessario completare per via giuridica i collegamenti organizzativi che il sacramento ha lasciato, appunto, incompiuti⁽¹⁾.

(1) In una prospettiva differente, ho studiato l'argomento in *Fattori rilevanti per la determinazione della giurisdizione ecclesiastica*, in «I Principi per la revisione del Co-

Per il battesimo, infatti, si costituisce la situazione di appartenenza alla Chiesa del singolo fedele, così come per la ricezione dei gradi dell'ordine sacro si realizza la personale incorporazione del ministro nella gerarchia ecclesiastica. L'uno e l'altro momenti, prodotti dal rispettivo segno sacramentale, realizzano compiutamente un'effettiva funzione aggregante di natura ontologica — vale a dire, di tipo costituzionale —, che tuttavia comporta una determinazione solo incipiente delle relazioni giuridiche di soggezione ecclesiale, diverse, ovviamente, nel battesimo e in ciascuno dei gradi dell'ordine *sacro*.

L'incorporazione battesimale avviene in conformità con la struttura della Chiesa, seguendo la logica del sacramento dell'episcopato che risulta direttivo a livello strutturale. La ricezione del battesimo incorpora il fedele all'unica Chiesa di Cristo, che appare come una comunione di Chiese — di Chiese «sui iuris», di Chiese particolari —; lo incorpora, pertanto, ad un sistema organizzativo dispiegato sul duplice e immanente piano: l'universale e il particolare, senza però determinare alcun genere di concreto legame rispetto alle singole Chiese in comunione. Detto legame verrà, in seguito, determinato da fatti di natura giuridica e, in primo luogo, dal rito dei genitori, ma non per opera diretta del segno sacramentale.

Come insegna la Lettera *Communiois notio*, della congregazione per la Dottrina della Fede del 1992, non è consentito affermare che alla Chiesa di Cristo ci si incorpora attraverso l'appartenenza ad una Chiesa particolare⁽²⁾: l'incorporazione battesimale è direttamente realizzata per riferimento all'unica Chiesa. Di fatto, il luogo e il rito della celebrazione saranno irrilevanti ad ogni effetto determinativo del rapporto giuridico stabilito col battesimo.

In questo primo momento sacramentale, in definitiva, non si può ancora stabilire alcun pastore «proprio» del battezzato, almeno nel senso usuale del termine «proprio». E tuttavia, la logica stessa del collegio episcopale non tralascia di segnalare che, malgrado non sia stata portata a termine una più specifica determinazione giuridica del proprio pastore, ogni fedele incorporato alla Chiesa —

dice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II», a cura di J. Canosa, Milano, 2000, pp. 591-624.

(2) La dottrina cattolica su questo concreto particolare è stata precisata dalla Congr. per la Dottrina della Fede, Lett. *Communiois notio*, del 28 maggio 1992, n. 10, AAS 86 (1993) 838-850).

che, allo stesso tempo, è universale e particolare — si trova realmente in un effettivo rapporto gerarchico rispetto all'unica autorità che a tal punto risulta individuata in modo certo dalla struttura sacramentale della Chiesa: la suprema autorità della Chiesa. Di conseguenza, in questo momento logico — perché di un momento logico si tratta — previo alla determinazione della giurisdizione, la suprema autorità si trova (almeno dal punto di vista della *sollicitudine pastorale*) a dover assumere rispetto al fedele la doppia posizione che scaturisce dalla struttura — universale e particolare — della Chiesa. Forse queste considerazioni servono a far capire la priorità che, sotto determinati profili, la Lettera *Communio notio* riconosce alla dimensione universale della Chiesa⁽³⁾.

Ad ogni modo, quanto stiamo adesso esaminando mette in evidenza come la struttura sacramentale della Chiesa includa nella sua efficiente realtà ontologica una specifica componente giuridica, relazionale, in prospettiva gerarchica, che, oltre a fare da guida ed a rendere legittima o meno qualunque successiva statuizione del diritto canonico positivo, emerge autonomamente — poiché di vero diritto si tratta — laddove il diritto positivo non abbia ancora potuto operare.

Ritengo che sia chiaro a tutti che il discorso che cerco adesso di svolgere riguarda un genere di successione meramente logica tra il sacramento del battesimo e la determinazione della giurisdizione, utile soltanto ad una analisi autonoma dei diversi elementi che intervengono. Non si tratta, ovviamente, di una successione temporale poiché l'una e l'altra dimensione, quella sacramentale e quella giuridica, di regola agiscono in maniera concomitante. E tuttavia, pur essendo una questione abbastanza teorica, il presente discorso può servire per individuare quali siano i termini di soggezione di quei battezzati sui quali non è ancora intervenuto alcun fattore determinativo in relazione ad un concreto pastore proprio; come può servire anche per segnalare, eventualmente, chi debba ritenersi l'ordinario del luogo di un territorio non ancora circoscritto autonomamente.

(3) Cfr. dalla Congr. per la Dottrina della Fede, Lett. *Communio notio*, n. 9; vedi anche La Chiesa come comunione. *A un anno dalla pubblicazione della Lettera «Communio notio» della Congregazione per la Dottrina della Fede*, corsivo tre asterischi, in *L'Osservatore Romano* 23 giugno 1993, pp. 1-4; ho presentato i due testi nel volume *Il sistema dell'organizzazione della Chiesa*, documenti nn. 26-27, pp. 199-225, Roma, 2000.

Su un piano più generale, penso che quanto stiamo dicendo sia strettamente legato alla funzione di impulso missionario che la dottrina cattolica ha sempre rivendicato per i pontefici romani (cfr. LG n. 23), come compito specificamente distinto dalla *sollicitudo pro universa Ecclesia*, che il Concilio Vaticano II riconosce a tutti i vescovi⁽⁴⁾, e distinto anche dal ruolo che tradizionalmente è riconosciuto alle «cosiddette» Chiese madri.

b) *Il doppio scopo dei fattori determinativi.*

I fattori territoriali e personali che adesso a noi interessa considerare entrano in funzione, come statuizioni del diritto positivo della Chiesa, in un momento logico successivo a quello del segno sacramentale. Detti fattori si propongono di raggiungere due precisi obiettivi:

— primo, delimitare le diverse comunità di fedeli, dando identità propria ai vari nuclei aggregativi esistenti nella Chiesa, e affidando a ciascuno propri membri sulla base di criteri oggettivi;

— secondo, determinare il ministero e la potestà dei pastori, assegnando a ciascuno propri fedeli sui quali esercitare — non sempre però con uguale titolo, come si vedrà — le funzioni del relativo ministero: fatte le dovute distinzioni, questo discorso serve sia per il ministero episcopale che per quello del parroco.

Dal punto di vista tecnico-giuridico, il concorso di ambedue gli obiettivi ha la conseguenza di stabilire con precisione i titolari della relazione di autorità⁽⁵⁾ — al di là, com'è ovvio, di quanto si è già detto sull'autorità suprema —, fissando in modo certo i due termini soggettivi di ogni rapporto giuridico di autorità — cioè, il pastore e il fedele — e rendendo concretamente esigibili i vari contenuti che a questo rapporto corrispondono secondo la legge della Chiesa. È per questo che, senza l'ufficio ecclesiastico, diventa astratto parlare di potere giuridico nella Chiesa⁽⁶⁾.

(4) Sulla funzione missionaria del Sommo Pontefice, vedi in concreto J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997, p. 224.

(5) Anche se l'espressione «relazione di sudditanza» impiegata in questo contesto appare probabilmente più adeguata da un punto di vista strettamente tecnico, per evitare risonanze meno appropriate alla posizione costituzionale dei fedeli nella Chiesa, si è preferito usare come equivalente quella di «relazione di autorità».

(6) Vedi in argomento A. VITALE, *L'ufficio ecclesiastico*, Napoli, 1965, p. 95 ss.; J.A. SOUTO, *Consideración unitaria de la organización eclesiástica*, in *Ius Canonicum* 9,

Il primo degli obiettivi si raggiunge identificando autonomamente ogni singola comunità di fedeli in base a criteri territoriali o personali determinati. Per quanto concerne il fattore delimitativo del territorio, che è quello ordinario e più generale, il § 1 del can. 107 CIC recita così: «a ciascuno, sia per il domicilio sia per il quasi domicilio tocca il parroco e l'ordinario proprio» (7). Ugual compito, dal canto loro, compiono i fattori aggregativi di tipo personale, come poi si vedrà.

Ma all'identificazione del gruppo deve necessariamente corrispondere una altrettanto sufficiente identificazione del pastore, e nel fare ciò la Chiesa segue nuovamente la logica del collegio episcopale, assegnando le comunità autonome così identificate alla personale cura di pastori determinati (8). Viene, cioè, stabilito un rapporto, non immediatamente e in modo personale tra il vescovo e il singolo fedele — come invece accade nelle aggregazioni dei chierici ai loro rispettivi *coetus* gerarchici —, ma tra il pastore e la comunità stessa e, in modo mediato, attraverso la comunità di appartenenza, con i singoli fedeli.

Sono diverse e abbastanza complesse le questioni richiamate a questo punto del discorso, e il loro dettagliato esame ci impedirebbe di andare oltre. Mi limiterò dunque a segnalare solo quelle più necessarie in funzione del percorso che successivamente dovremmo fare:

a) la determinazione della relazione battesimale di gerarchia richiede l'impiego successivo di fattori che, per oggettività, certezza, stabilità e rilevanza pubblica, siano adeguati a sostenere sia la posizione giuridica del pastore, che quella del fedele nella Chiesa;

1969, p. 157 ss. La critica generale della problematica è stata delineta da M. PETRONCELLI, *Polemiche sulla nozione di ufficio ecclesiastico e gli insegnamenti del Concilio Vaticano II*, in AA.VV., *Liber amicorum M. Onclin*, Gembloux, 1975, pp. 301-316; vedi anche i lavori di O. ROBLEDA, *Innovationis concilii Vaticani II in theoria et disciplina officii et beneficiis ecclesiasticis*, in *Periodica* 58, 1969, pp. 155-198; s. 59, 1970, pp. 277-314. Sul relativo dibattito dottrinale e per la bibliografia specifica, vedi, J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., capitoli II, V e VI.

(7) Lo stesso anche il § 1 del can. 916 CCEO.

(8) In verità, a questo livello fondamentale, si può anche apprezzare una stretta corrispondenza tra la *iuridica determinatio* in cui — secondo il n. 2 della Nota Esplicativa Previa — consiste la *missio canonica* dei vescovi, e il compito ecclesiale che svolgono i fattori determinativi di aggregazioni ecclesiali. La *missio canonica* concessa al vescovo segnala i propri fedeli, e quindi determina giuridicamente (dalla parte dell'autorità) il rapporto di gerarchia stabilito col sacramento del battesimo, e quindi determinato, dalla parte del fedele, dai fattori che in seguito vedremo.

b) la posizione del pastore in questo modo definita è legata alla funzione catalizzatrice dell'ufficio ecclesiastico configurato a guida della comunità, eventualmente delimitativo della *potestas regiminis* ricevuta in concreto da ogni pastore;

c) la relazione di gerarchia (di autorità) così stabilita rispetto ad un proprio pastore non annulla quella originariamente instaurata dal sacramento del battesimo rispetto all'autorità suprema, mettendo nuovamente in rilievo il concorso di due giurisdizioni — quella dell'autorità suprema e quella del vescovo locale —, e il duplice livello strutturale della Chiesa;

d) infine, c'è da segnalare uno stretto rapporto tra i seguenti tre elementi: la posizione giuridica (e quindi, il ruolo teologico) del pastore di ogni comunità gerarchica autonoma, la natura teologico-ecclesiale della comunità stessa, e il genere di vincolo canonico di gerarchia che in ciascun caso verrà allacciato tra autorità e fedeli⁽⁹⁾.

C'è comunque da far notare che assieme alle comunità gerarchiche autonome, i cui pastori assumono una funzione episcopale in senso stretto, l'esperienza giuridica della Chiesa rivela anche l'esistenza di comunità ecclesiali non autonome, create come espressione dell'organizzazione diocesana e delimitate da fattori personali come il rito, la nazionalità o la lingua. Questo genere di comunità sono attualmente numerose a causa dei fenomeni migratori, rappresentando spesso un momento di gestazione previo all'*impiantamento* di giurisdizioni episcopali. Le organizzazioni di questo genere vengono delineate in forme abbastanza diverse ed elastiche — in collegamento con la gerarchia locale, o in coordinamento con quella del paese di origine —, senza comportare però la costituzione di un rapporto di giurisdizione nuovo, diverso da quello già esistente rispetto al vescovo del luogo⁽¹⁰⁾.

⁽⁹⁾ Lo si vede nel raffronto che a questo riguardo può stabilirsi tra una diocesi, una giurisdizione vicaria di missione (quelle indicate dal can. 371 CIC, governate vicariamente a nome del Sommo Pontefice, che risulta il pastore proprio, ai sensi del can. 131 § 2 CIC, della comunità stessa), e una struttura complementare personale (un ordinariato militare o una prelatura personale). Essendo differente la posizione teologico canonica dei rispettivi pastori, in questi casi risulta anche diversa la natura teologica delle comunità stesse e anche del tipo di vincolo ecclesiale che al loro interno è costituito tra gerarchia e fedeli.

⁽¹⁰⁾ Le possibilità operative sono varie: vedi in proposito *motu proprio Exul familia* del 1° agosto 1952, AAS 44 (1952) 649-704; *motu proprio Pastoralis migratorum cura* del 15 agosto 1969; S. Congregazione per i Vescovi, *Instructio de pastoralis migrato-*

Questo è, in sintesi, il duplice compito assegnato dall'ordinamento canonico ai vari fattori determinativi della giurisdizione ecclesiastica: delimitare le comunità e determinare il ministero. Prima, però, di considerare le differenze tecniche tra i diversi sistemi, vorrei spendere una parola a proposito del ruolo generale che compie il territorio nell'organizzazione della Chiesa.

c) *Il ruolo del territorio nell'organizzazione della Chiesa.*

Diversi precetti dell'uno e dell'altro codice mettono chiaramente in rilievo la scelta generale che l'organizzazione ecclesiastica compie in favore del territorio come base principale per la delimitazione delle comunità ecclesiali d'appartenenza, e per raggruppare i fedeli attorno ai loro propri pastori. Più avanti vedremo in base a quali elementi tecnici viene portata a termine questa opzione concreta. Prima, però, vale la pena soffermarsi un attimo sul tipo di rapporto che dette comunità stabiliscono col territorio, perché, com'è noto, nei confronti delle realtà ecclesiali, il territorio non ha lo stesso ruolo di quello che invece svolge in rapporto allo Stato.

Non si può, infatti, affermare che il territorio sia una dimensione della personalità della Chiesa, né l'oggetto dei suoi diritti, né l'ambito della sua sovranità, come invece si dice quando, dalla prospettiva del diritto costituzionale o del diritto internazionale pubblico, si cerca di approfondire la natura giuridica del rapporto tra Stato e territorio⁽¹¹⁾. Anche se per l'ordinamento canonico il territorio serve indubbiamente da ambito di operatività del diritto particolare o speciale, o da criterio per determinare — come stiamo dicendo — la competenza delle singole autorità, per quanto riguarda le strutture comunitarie della Chiesa — quelle che raggruppano i pastori ai propri fedeli — l'ultimo concilio ecumenico ha tenuto a ribadire che il territorio non assorbe minimamente a ruolo

rum cura del 22 agosto 1969, AAS 61 (1969) 601-603, 614-663; S. Congregazione per il Clero, *Directorium generale pro ministerio pastoralis quoad turismum* del 30 aprile 1969, AAS 61 (1969) 361-384.

(11) Su questo, vedi per esempio, G. CHIARELLI, *Territorio dello Stato (Diritto costituzionale)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XIX, Torino, 1973, pp. 196 ss.; P. BISCARETTI DI RUFFIA, *Territorio dello Stato*, in *Enciclopedia del diritto*, XLIV, Milano, 1992, pp. 333 ss.; M. MANETTI, *Territorio, I) Territorio dello Stato*, in *Enciclopedia giuridica*, XXXI, Roma, 1994; L. CITARELLA, *Territorio, IV) Diritto internazionale*, in *Enciclopedia giuridica*, XXXI, Roma, 1994.

definitore⁽¹²⁾, in quanto l'essenza di tali realtà collettive è integrata da elementi e legami strettamente personali, comunitari: una tesi, per la verità, già da tempo presente nella dottrina⁽¹³⁾.

Il territorio, però, oltre a delimitare i soggetti e le funzioni dei ministri, dal punto di vista dell'attenzione pastorale, fornisce anche all'organizzazione ecclesiale l'utilità propria dell'elemento «di chiusura» del sistema: quel fattore, infatti, che ci assicura un'organizzazione pastorale «a tappeto», che riesca a farsi carico delle necessità spirituali di ogni singolo battezzato, qualunque sia la sua condizione personale. È per questo che il can. 374 § 1 CIC prescrive che ogni Chiesa particolare sia interamente divisa in parti distinte o parrocchie.

Non sarebbe, perciò, equilibrato relegare il territorio e la localizzazione delle comunità cristiane ad un ruolo solo accidentale, meramente determinativo delle posizioni giuridiche relative dei soggetti. Infatti, non si deve ignorare che — come ricordato in dottrina⁽¹⁴⁾ — il luogo assume anche un ruolo specifico nel configurare l'identità propria del gruppo ecclesiale, e anche nel segnalare a quanti lo compongono l'ambito, quanto meno iniziale, se non preferenziale o principale, della loro missione ecclesiale. Sebbene sia chiaro che la missione ecclesiale ricevuta col battesimo possieda una proiezione universale non circoscritta alla propria Chiesa particolare, non va dimenticato che, allo stesso tempo, il territorio serve a catalizzare un insieme di fattori — la storia, la cultura, l'idiosincrasia, ecc. — che segnano l'identità e caratterizzano l'azione pastorale di ogni singola Chiesa locale.

⁽¹²⁾ Si veda, a questo proposito, i quattro studi raccolti attorno alla portata dell'ottavo dei Principi direttivi per la riforma del Codice di Diritto Canonico approvati dall'Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi del 1967, nel volume «I principi per la revisione del Codice di Diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II», a cura di J. Canosa, Milano, 2000, spec. pp. 549-669.

⁽¹³⁾ Si veda, fra tanti, C. BADI, *Institutiones Iuris Canonici, Florentiae*, 1921, p. 139; A. TOSO, *Commentaria Minora ad Codicem Iuris Canonici*, ad can. 216, *Liber II. De Personis. Tomus II, Romae*, 1923, p. 7; F. CLAEYS BOUUAERT-G. SIMENON, *Manuale Iuris Canonici, Gandae et Leodii*, 1930, pp. 215-216.

⁽¹⁴⁾ Si vedano per tutte le considerazioni di Rahner, ampiamente seguite poi in dottrina: K. RAHNER, *Pacifiche considerazioni sul principio parrocchiale*, in *Saggi sulla Chiesa*, Roma, 1969, p. 347; vedi anche IBID., *Episcopato e primato*, Brescia, 1966, pp. 32 ss.; IBID., *Qualche riflessione sui principii costituzionali della Chiesa*, in AA.VV., *L'episcopato e la Chiesa universale*, Roma, 1965, spec. pp. 683 ss.

Penso che la prospettiva che lega la dimensione spazio-territorio con aspetti sostanziali della costituzione *in loco* di una comunità ecclesiale, nel senso teologico di pienezza che è proprio della Chiesa particolare, senza portarla a conseguenze estreme di principio generale, sia sostanzialmente da condividere, e abbia ancora oggi una generale validità, almeno nella maggior parte della Chiesa. Anche se le varie esperienze di mobilità che caratterizzano la cultura moderna, hanno sufficientemente rilevato il carattere non essenziale e non assoluto di tali profili, essi risultano quanto meno utili non solo per identificare il rapporto teologico che si istaura tra missione e comunità ecclesiale⁽¹⁵⁾, ma anche per segnalare quando si deve parlare con proprietà teologica significativa di circoscrizioni territoriali, e quando, invece, il senso dell'aggettivo territoriale risulti puramente formale, privo di una dimensione teologica reale.

Una configurazione territoriale teologicamente rilevante implica, infatti, l'esigenza di un adeguato rapporto tra comunità ecclesiale e territorio, in modo da acconsentire ad una storia e ad una determinata cultura di far parte dell'identità ecclesiale della comunità di battezzati. Quando, invece, tale rapporto di proporzione è privo di significato teologico — ad esempio, perché il territorio assegnato ad una comunità autonoma risulta talmente vasto e pluriforme in espressioni culturali da non poter rappresentare un elemento dell'identità del gruppo — svanisce la dimensione sostanziale che il territorio conferiva alla suddetta comunità, dovendo ammettere in sede canonica, che in realtà veniamo a trovarci davanti ad una circoscrizione detta «territoriale» soltanto da una prospettiva formale, ma teologicamente diversa dalle comuni diocesi o eparchie territoriali.

Pensiamo, per esempio, alle eparchie o esarcati sorti nei territori non patriarcali, alle circoscrizioni territoriali latine dei territori di tradizione orientale, e a qualunque circoscrizione personale che, di solito, è chiamata ad agire entro un ambito territoriale determinato: un paese o una regione. In tutti questi casi — e ho menzionato in-

(15) Si tratta, in sostanza, delle osservazioni sollevate da A.M. PUNZI NICOLÒ, *Funzione e limiti del principio di territorialità*, 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, p. 551, davanti all'opinione espressa da A. LONGHITANO, *Le chiese particolari*, in *Chiesa particolare e strutture di comunione*, Bologna, 1995, p. 28.

sieme circoscrizioni territoriali e personali —, il territorio compie una funzione sostanzialmente differente da quella che invece svolge nelle normali comunità ecclesiali del territorio.

Mentre nei primi casi, il territorio assume una funzione puramente delimitativa del ministero e del rapporto di gerarchia, per niente diversa nel caso di un ordinariato militare e di una eparchia di ambito nazionale, nelle comuni chiese locali, invece, il territorio segna anche un primo ambito della complessiva missione ecclesiale che detta comunità dovrà portare a compimento. Nel primo caso, il territorio è secondario rispetto al vero elemento delimitativo della comunità rappresentato dal rito o dalla condizione militare. Nelle chiese locali, invece, il territorio è l'unico fattore che circoscrive la comunità segnando — attraverso le sue circostanze storico-culturali — le scelte concrete dell'attività ecclesiale.

Anche se queste osservazioni non possiedono validità universale — si pensi, ad esempio, al concorso di giurisdizioni orientali nei paesi del Medio Oriente —, ritengo, tuttavia, che da un punto di vista canonistico, ma anche per il diverso connotato teologico, diventi necessario tener distinte (o, almeno, essere ben consapevoli della loro differenza) le circoscrizioni territoriali propriamente dette da quelle altre che in realtà sono personali e fanno leva sul territorio unicamente a effetti organizzativi.

3. *Territorio e fattori personali nella delimitazione dei gruppi di fedeli.*

a) *L'iscrizione alla propria Chiesa «sui iuris»: natura personale del primo criterio di determinazione del rapporto gerarchico.*

Veniamo adesso agli argomenti più direttamente richiamati dal titolo della relazione. Vediamo di esaminare per gradi quali sono, e come agiscono, i diversi fattori determinativi della giurisdizione ecclesiastica.

Un rapido esame delle norme canoniche, latine e orientali, mette subito in rilievo che il primo fattore giuridico determinativo del rapporto di gerarchia nella Chiesa — il primo in ordine logico —, scatta al momento stesso del battesimo, ed è di natura personale. Riguarda, in concreto, l'iscrizione dei battezzati ad una determinata Chiesa *sui iuris* rituale.

Il can. 111 CIC determina, infatti, che i minori siano ascritti per il battesimo — sulla base di precise regole che adesso interessano di meno —, alla Chiesa dei genitori, riconoscendo a chi riceve il sacramento con più di quattordici anni la libertà di scegliere autonomamente la Chiesa rituale del proprio battesimo, che in seguito diventerà anche Chiesa d'appartenenza. Dal canto suo, il Codice dei canoni delle Chiese orientali, pur con una regolamentazione assai più articolata, dovuta alle peculiari circostanze che deve prevedere (soprattutto di natura ecumenica), giunge a criteri sostanzialmente analoghi nei cann. 29-30 CCEO⁽¹⁶⁾. Le due legislazioni hanno quindi superato l'apparente criterio «ritualistico» denunciato in dottrina⁽¹⁷⁾, che in precedenza sembrava collegare automaticamente la Chiesa d'appartenenza alle cerimonie rituali con cui ognuno era stato battezzato. E dico che era un criterio soltanto apparente perché, a mio parere, già allora il can. 756 CIC 17 indicava ben chiaramente quale fosse il principio generale: nell'argomento il figlio segue il rito del padre.

La determinazione della Chiesa *sui iuris* d'appartenenza, pur essendo la prima determinazione giurisdizionale, dal punto di vista dei rapporti giuridici, riveste tuttavia un carattere ancora generico poiché, salvo il legame che nel caso dei fedeli orientali è allacciato col capo della propria Chiesa «sui iuris» in qualità di Gerarca (can. 984 § 1 CCEO) — e che perdura inalterato anche se il fedele cambia il domicilio eparchiale all'interno del territorio della Chiesa «sui iuris» (can. 78 § 2 CCCEO)⁽¹⁸⁾ —, il rito non comporta di per sé una sufficiente determinazione del vincolo di gerarchia, fino a quando non venga identificato in concreto il pastore di ogni fedele.

Malgrado ciò, questo iniziale criterio delimitativo, per riferimento ad una determinata Chiesa *sui iuris*, rappresenta di per sé un elemento stabile per il battezzato con la rilevante conseguenza giuridico-formale di fissare adeguatamente lo statuto personale di ogni fedele nei confronti dell'ordinamento canonico e della specifica normativa che lo riguarda.

⁽¹⁶⁾ Cfr. G. MORI-D. SALACHAS, *Ordinamenti giuridici delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna, 200, pp. 99 ss.

⁽¹⁷⁾ D. SALACHAS, *L'appartenenza giuridica dei fedeli a una Chiesa orientale sui iuris e alla Chiesa latina*, in *Periodica* 83, 1994, p. 21. Cfr. can. 98 CIC'17.

⁽¹⁸⁾ Il diritto riconosciuto al Patriarca dal can. 148 CCEO non è sufficiente per affermare la sua condizione giuridica di Gerarca fuori il patriarcato.

Identificata l'incidenza del rito del padre nella determinazione del rapporto gerarchico, consideriamo il momento logico successivo, cioè, quello del domicilio.

b) *La regola generale del territorio e gli elementi integrativi.*

Com'è stato già detto, sia l'ordinamento latino che quello orientale — almeno per quanto accade nei territori propri delle rispettive Chiese *sui iuris* (can. 146 § 1 CCEO) ⁽¹⁹⁾ —, fanno leva sul territorio come criterio generale per spiegare — con alcune differenze tra le due discipline — la propria struttura di assistenza pastorale e per determinare l'appartenenza dei fedeli alle singole comunità ecclesiali.

L'ordinamento della Chiesa latina applica il criterio della territorialità attraverso tre regole reciprocamente collegate:

— prima, la configurazione delle giurisdizioni ecclesiastiche sotto l'autorità episcopale in modo territoriale — almeno come criterio generale — (can. 372 § 1 CIC): le circoscrizioni personali rappresentano una regola particolare a questo principio;

— seconda, la suddivisione dell'intero spazio di ogni circoscrizione territoriale in parrocchie distinte, garantendo a tutti i fedeli l'attenzione pastorale;

— terza, l'assegnazione oggettiva ad ogni fedele, in ragione del luogo del domicilio o quasidomicilio, di un proprio ordinario e di un proprio parroco.

Esaminiamo rapidamente le due prime regole, in confronto con la legislazione orientale, prima di concentrarci sul ruolo del domicilio che a noi interessa maggiormente.

Il can. 372 § 1 CIC segnala che «di regola la porzione del popolo di Dio che costituisce una diocesi o un'altra Chiesa particolare sia circoscritta entro un determinato territorio, in modo da comprendere — spiega in seguito la norma — tutti i fedeli che abitano in quel territorio». Il codice orientale non contiene una norma di questo genere, ma ne assume il criterio in maniera evidente, sia dentro che fuori il territorio della Chiesa *sui iuris*, ammettendo tuttavia la possibilità di crigere esarcati sulla base di un criterio diverso dal territorio (can. 311 § 1 CCEO).

⁽¹⁹⁾ Il can. 146 § 1 CCEO, infatti, non le chiama più regioni «in quibus ritus orientales ab antiqua aetate praeponderant», come faceva l'art. 60 della cost. ap. *Pastor Bonus*.

Manca ugualmente nel CCEO una norma simile a quella del can 374 § 1 CIC che stabilisce tassativamente la divisione delle diocesi in parrocchie; appare evidente che tale criterio non risulta applicabile alle circostanze della diaspora, e ciò mette in risalto la portata solo formalmente territoriale delle relative circoscrizioni. Si ricordi che una prescrizione del genere, già contenuta nel can. 216 § 1 CIC'17, seguiva le indicazioni del Concilio di Trento per garantire l'assistenza pastorale ai fedeli, ma soprattutto per dare certezza giuridica a determinati atti religiosi, in particolare, alla celebrazione del matrimonio⁽²⁰⁾.

La terza delle regole che usa l'ordinamento canonico per determinare l'appartenenza dei fedeli alle singole comunità è quella del domicilio. Vediamo come agisce il fattore del domicilio in collegamento con i due criteri appena esaminati.

c) *Il domicilio come criterio delimitativo dei fedeli.*

Il domicilio costituisce il fattore di base al quale la Chiesa — latina e orientale — affida l'iscrizione dei fedeli ai distinti gruppi. Esso rappresenta un fattore oggettivo che, come insegna la tradizione romano-canonica, si ottiene *corporis et animi*, cioè, dal concorso di due elementi: «commorazione in loco cum animo ibi perpetuo manendi»⁽²¹⁾, o almeno — come indicano adesso i cann. 102 § 1 CIC e 912 § 1 CCEO, scostandosi dalla tradizione romanistica⁽²²⁾ — per il fatto che la dimora si «sia protratta per cinque anni completi», non più dieci, come richiedeva invece il vecchio can. 92 § 1 CIC'17.

Per il domicilio volontariamente scelto dal soggetto (domicilio volontario), o segnalatogli per imperativi di legge in ragione di vincoli con altri soggetti rilevati a vario titolo dalla legge (si pensi al domicilio necessario o legale del minore, della propria moglie, di chi manca dell'uso di ragione, del religioso), a ciascun fedele viene assegnato nella Chiesa latina il proprio ordinario e il proprio parroco

(20) Tuttavia, anche se il codice latino non ne fa menzione, nei luoghi di missione tale norma possiede solo carattere direttivo, cfr. can. 216 § 2 CIC'17; S. CONGR. DE PROPAGANDA FIDE, *Decreto* del 9 dicembre 1920, AAS 13 (1921) 17-18.

(21) F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum, II. De personis, Romae*, 1943, p. 11.

(22) Cfr. A. DE FUENMAYOR, *Comentario al can. 102*, in *ComEx I*, 2ª ed., Pamplona, 1997, pp. 734 ss.; R. NAZ, *Domicile*, in *Dictionnaire de droit canonique IV*, Paris, 1949, coll. 1372 ss.

(can. 107 § 1 CIC). Lo stesso serve, in linea di massima, per i fedeli delle Chiese orientali, anche laddove venendo a mancare la gerarchia del proprio rito diventa necessario indicare per altre vie quale, tra quelle presenti nel posto di domicilio, sia da ritenere il loro proprio gerarca (can. 916 §§ 1, 5 CCEO).

Il domicilio, come criterio tecnico determinativo della giurisdizione ecclesiastica, ha subito col tempo variazioni di rilievo. Come si sa, il diritto codificato, sulla scia del decreto *Ne Temere*, capovolse nel 1917 la tradizione canonica risalente a Trento che configurava il domicilio dei fedeli con esclusivo riferimento all'istituto parrocchiale, e non in rapporto alla circoscrizione diocesana. In termini di giurisdizione, l'obiettivo centrale che fino allora si era cercato di raggiungere attraverso il domicilio era, soprattutto, la determinazione di un proprio parroco che desse garanzia di validità alla forma del matrimonio.

Successivamente, come ricorda Wernz⁽²³⁾, le esigenze proprie della mobilità umana determinarono la configurazione di un domicilio diocesano, tecnicamente autonomo dal domicilio parrocchiale, e nel contempo, la concessione alle parrocchie di giurisdizione territoriale, superando le difficoltà che, soprattutto per la forma di celebrazione dei matrimoni⁽²⁴⁾, rappresentava la richiesta presenza del parroco proprio⁽²⁵⁾.

I due domicili, diocesano e parrocchiale, pur rispondendo sostanzialmente a requisiti tecnici simili — *commoratio* e *animus in perpetuo manendi* — hanno sempre avuto una propria autonomia l'uno dall'altro, così come una differente portata teologica e canonica.

Il domicilio diocesano ha, soprattutto, la rilevanza ecclesiologica di segnalare, in linea di massima, la giurisdizione autonoma di appartenenza di ogni fedele: identifica, cioè, l'autorità episcopale alla

(23) Cfr. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum, II. De personis, Romae*, 1943, p. 11.

(24) Paradigmatica è, a questo riguardo, la sentenza c. Mannucci del 6 novembre 1923, in SRRS XV, 1923, pp. 256-264: vedi Ch. LEFEBVRE, *La théorie du domicile et l'équité canonique*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 18, 1946.

(25) Un tale criterio territoriale venne anche a concretizzarsi nella normativa del CIC'17 nel divieto di erigere parrocchie di tipo personale o gentilizio senza speciale indulto apostolico (can. 216 § 4 CIC'17). Anche la risposta autentica del 20 maggio 1923, AAS 16 (1924) 113, che esigeva uguale indulto per parrocchie destinate ai fedeli di una sola delle lingue ufficiali del proprio paese, conferma l'impostazione territoriale adottata dall'ordinamento.

quale si è originariamente legati per il battesimo. Il domicilio parrocchiale, invece, indica un ordine di assistenza pastorale subordinato al vescovo; un tipo di attività che non è più configurato dalla recente disciplina canonica come «*functiones parochiae reservatae*» — come diceva il can. 462 CIC'17 —, ma come «*functiones specialiter parochiae commissae*» (can. 530 CIC): si può, quindi, modificare l'ambito funzionale assegnato al parroco senza alterare il legame con il proprio vescovo.

Inoltre, sia il codice latino che quello orientale (cann. 102 § 1 CIC, 912 § 1 CCEO) danno per scontato — e lo stesso rilevava il can. 92 CIC'17 — che possa esserci un domicilio diocesano — e quindi la determinazione dell'ordinario proprio —, anche laddove non c'è né domicilio parrocchiale tecnicamente rilevante né, di conseguenza, la possibilità di stabilire per questa via il proprio parroco.

Il nuovo codice latino (ma anche quello orientale), particolarmente attento a delineare il profilo ecclesiologico del rapporto gerarchico, si adopera soprattutto per determinare il domicilio diocesano e costituire, quindi, in modo certo la giurisdizione del vescovo, al quale viene primariamente affidata la responsabilità del popolo fedele; mentre ammette che la responsabilità della concreta attenzione pastorale, normalmente affidata alla parrocchia, possa non essere individuata in modo indipendente dal domicilio, attraverso le formule alternative alla parrocchia segnalate dal vescovo.

Il diritto ammette, inoltre, la possibilità di avere una pluralità di domicilia, e di costituire anche — in conformità con la tradizione canonica — uno o più quasidomicilia⁽²⁶⁾: nella stessa diocesi o in diocesi differenti. Emerge allora la possibilità, d'altronde frequente, di poter determinare anche una pluralità di ordinari e di parroci propri del fedele, prospettando un concorso di giurisdizioni «orizzontale», da aggiungere a quello «verticale» — tra Vescovo e suprema autorità — di cui si è già parlato. Oltre all'opportuno coordinamento tra le varie giurisdizioni in questo modo concorrenti, casi del genere pongono anche la necessità di ammettere una legittima facoltà di scelta tra i vari pastori individuati come propri del fedele.

⁽²⁶⁾ Si richiede per questo l'intenzione di risiedere in loco al meno tre mesi: cann. 102 § 2 CIC, 912 § 2 CCEO.

d) *I fattori determinativi di tipo personale.*

Indipendentemente dalle regole oggettive del domicilio, o quanto meno in margine ad esse, le necessità pastorali della Chiesa hanno propiziato, soprattutto in tempi recenti, un più frequente ricorso a fattori non territoriali di organizzazione pastorale, quasi sempre, però, in modo sussidiario o se si vuole aggiuntivo al criterio del domicilio.

Lasciando da parte i precedenti storici più remoti, tre sono stati i criteri più frequentemente adoperati per individuare gruppi di fedeli su una base diversa dal territorio: il «rito» proprio, il paese di provenienza, e la lingua di origine. Mentre il criterio del rito appare come legittima sequenza — si tratta, infatti, di un diritto fondamentale (cann. 214 CIC, 17 CCEO) — dell'appartenenza ad una Chiesa *sui iuris* ⁽²⁷⁾, il fattore linguistico e quello dell'origine nazionale perseguono soprattutto una più agevole pratica della vita sacramentale e liturgica da parte dei fedeli. Le ragioni di necessità o di opportunità pastorale sono state, in definitiva, determinanti per richiamare l'impiego di questo genere di criteri delimitativi personali.

Si tratta, inoltre, di criteri abbastanza flessibili, che possono venir adoperati in maniere diverse, secondo le concrete necessità. La lingua, per esempio, può servire per delimitare persone provenienti da un'ampia zona geografica, o può essere scelta in rapporto ad una ben precisa provenienza nazionale; allo stesso modo, il criterio del rito, può servire per organizzare l'attenzione particolareggiata in ragione delle peculiarità di ciascuno di essi, o essere rilevata globalmente, come accade negli Ordinariati latini per i fedeli orientali, per dare una indifferenziata assistenza pastorale ai fedeli orientali, qualunque sia il loro rito di appartenenza.

Oltre a questi, si è fatto anche ricorso ad altri fattori determinativi, come ad esempio la condizione personale del fedele — concretamente, la condizione di studente universitario o quella più generale di straniero per delimitare parrocchie personali —, la professione militare — o una condizione personale legata ad essa, come nel caso delle infermiere degli ospedali militari o degli insegnati delle scuole

⁽²⁷⁾ E questo comporta anche un rapporto tra ordinamenti e tra ordinari propri di vario rito: vedi su questo M. BROGI, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina*, in *Antonianum* 66, 1991, pp. 35-61; D. SALACHAS, *Problematiche interrituali nei due codici orientale e latino*, in *Apollinaris*, 67, 1994, pp. 635-690.

per figli di militari⁽²⁸⁾ —, per arrivare, da ultimo, alla convenzione giuridica ammessa dal can. 296 CIC, per le prelatore personali⁽²⁹⁾; una tecnica formale questa della convenzione che potenzialmente allarga i fattori sostantivi suscettibili di essere alla base dell'appartenenza al *coetus*, i quali comunque dovranno essere individuati con precisione volta per volta dall'autorità ecclesiastica al momento della creazione di queste circoscrizioni, come causa giuridica dell'atto formale della convenzione stessa.

Mentre, da una parte, i criteri personali di determinazione devono essere collegati al genere di necessità pastorale che s'intende risolvere, d'altra parte devono essere adeguati a stabilire quel rapporto di gerarchia tra fedeli e pastori, soprattutto quando si tratta di configurare nuove giurisdizioni episcopali. Come si è già detto, per rispondere alle esigenze proprie di una relazione giuridica di questa natura, il criterio determinativo che verrà scelto deve comunque riguardare un fattore oggettivo, certo e stabile, capace, inoltre, di fungere come elemento aggregativo di persone.

L'esperienza giuridica della Chiesa dimostra che le comunità configuratesi con l'impiego di fattori determinativi personali appartengono a due categorie diverse. O si tratta di giurisdizioni autonome di tipo episcopale, o sono strutture pastorali intradiocesane, appartenenti, in definitiva, all'organizzazione della diocesi del territorio.

Alle volte, infatti, i fattori delimitativi personali servono a configurare circoscrizioni episcopali autonome venendosi a delineare in tale caso un nuovo rapporto gerarchico che, di solito, non modifica il vincolo precedente con l'ordinario del domicilio: tale è il caso degli ordinariati militari e delle prelatore personali. Questa opzione diventa la strada per poter sviluppare in maniera coerente e omogenea su vasta scala un progetto pastorale organico, configurato attorno ad un proprio pastore che per portare avanti tale compito ha ricevuto una specifica *missio canonica*. Più frequentemente, però, vengono configurate su base personale, comunità del secondo tipo, cioè, *coetus* di assistenza pastorale — di natura parrocchiale o meno — sotto

(28) Per l'argomento vedi soprattutto A. VIANA, *Territorialidad y personalidad en la organización eclesiástica. El caso de los ordinariatos militares*, Pamplona, 1992, spec. pp. 192-209.

(29) Di recente ho approfondito l'argomento in *Le prelatore personali e le loro relazioni con le strutture territoriali*, in *Il diritto ecclesiastico* 112, 1, 2001, pp. 22-49.

l'autorità episcopale del luogo ⁽³⁰⁾, facendo leva sulla flessibilità e varietà di opzioni che a questo punto proporziona l'ordinamento canonico.

Un discorso differente è, tuttavia, quello che va fatto sul piano strettamente teologico. Così, mentre alcune di queste comunità rappresentano propriamente «nuclei originari» di appartenenza dei fedeli alla Chiesa, cioè, vere Chiese particolari dotate di un pastore a cui viene complessivamente affidata l'intera «portio populi Dei», altre comunità gerarchiche mancano, invece, di una simile pienezza teologica in ragione appunto dei criteri delimitativi prescelti. Queste circoscrizioni sono state denominate «comunità complementari» ⁽³¹⁾, o di «appartenenza seconda», e i loro fedeli — accade, per esempio, negli ordinariati militari e nelle prelature personali — devono necessariamente aderire nel contempo a strutture primarie di carattere diocesano. Più avanti torneremo, comunque, sulla portata canonica dell'idea di «appartenenza».

Le altre strutture personali, quelle di ambito intradiocesano, consentite anche da ambedue le discipline codiciali, possono dal canto loro ricoprire diverse forme istituzionali. Non c'è più bisogno di indulto, per esempio, ma sono sufficienti le ragioni pastorali di convenienza ⁽³²⁾, per l'erezione in diocesi di parrocchie personali sulla base della nazionalità, la lingua, il rito «vel alia definita ratione determinatae» (cann. 518 CIC; 280 § 1 CCEO), il che lascia al vescovo il compito di determinare l'opportunità della loro creazione e la scelta del criterio determinativo adeguato. Sono stati ulteriormente sviluppati, inoltre, strumenti non parrocchiali per seguire gruppi omogenei di fedeli, come, ad esempio, le chiese nazionali di tipo rettorale o le missioni con cura di anime per i migranti ⁽³³⁾.

⁽³⁰⁾ Infatti, sia il Concilio Vaticano II che le norme canoniche ricordano il particolare dovere dell'ordinario del luogo latino di curare l'assistenza spirituale dei fedeli di rito orientale, d'accordo con il loro patrimonio spirituale. Su questo, vedi, M. BROGI, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina*, cit., pp. 59-60.

⁽³¹⁾ Su questo, vedi J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, 2ª ed., Pamplona, 2001, pp. 299 s: «Las estructuras complementarias con pueblo cristiano».

⁽³²⁾ Come si sa, il codice orientale richiede anche il parere del consiglio presbiterale: cfr. can. 280 § 1 CCEO.

⁽³³⁾ Fra i tanti esempi possibili, e in riferimento alla sola diocesi di Roma, si veda per esempio, il Decreto di istituzione della Missione con cura d'anime per i migranti etiopici nella Diocesi di Roma, del 9 aprile 1994, in *Rivista Diocesana di Roma*, 1994,

Frequentemente, dette comunità intradiocesane, dipendenti dal vescovo locale, sono coordinate a livello sovradiocesano dalla conferenza episcopale, con un significativo coinvolgimento dell'episcopato del paese *a quo*. Spesso si tratta, infatti, di necessità pastorali che sfuggono alle sole possibilità delle singole diocesi, riscontrandosi un graduale trasferimento alle conferenze dei vescovi delle responsabilità in materia, per esempio, di pastorale dell'immigrazione⁽³⁴⁾.

D'altra parte, non è infrequente che gli statuti di conferenze episcopali di paesi con alto tasso di emigrazione prevedano l'appartenenza alla conferenza di vescovi aventi l'incarico di coordinare l'attenzione pastorale per i connazionali all'estero. I recenti statuti della Conferenza episcopale ungherese, per citare un esempio a noi vicino in questo momento, prevedono un vescovo membro «*pro cura pastoralis fidelium hungaricorum in emigratione viventium nominatus*»⁽³⁵⁾. Ciò rappresenta un tentativo di sviluppare organicamente un progetto pastorale complessivo in favore di questo ceppo di fedeli, che si raggiungerebbe più appropriatamente, tuttavia, attraverso una specifica *missio canonica* del vescovo.

In sintesi, da quanto stiamo vedendo, ritengo che si possa affermare che tutti questi fattori determinativi, territoriali o personali, sono sempre tecniche giuridiche scelte funzionalmente per motivi di opportunità. Quello veramente rilevante, invece, è il «momento» contestuale in cui detti fattori interagiscono. Quando intervengono a completamento di quella che abbiamo chiamato l'indeterminazione giuridica del momento sacramentale, servono a costituire il rapporto di autorità (di gerarchia) originario nella Chiesa, determinando l'appartenenza alla Chiesa in quanto tale: la comunità ecclesiale che in tale modo risulta individuata rappresenta, dal punto di vista teologico e canonico, una *comunità primaria di appartenenza*, vale a dire, una Chiesa particolare. Invece, se i fattori determinativi non si appli-

p. 848; il Decreto di erezione in persona giuridica della Chiesa Nazionale Coreana in Roma, del 18 maggio 1992, prot. n. 521/92.

⁽³⁴⁾ Per quanto riguarda l'Italia, il Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana, a norma dell'art. 23, n) del proprio statuto del 19 ottobre 1998 («Notiziario CEI», 1998, pp. 273-301) procede regolarmente alla nomina di coordinatori nazionali di gruppi etnici o di altro genere, in collegamento alla Fondazione «Migrantes» istituita dalla propria Conferenza Episcopale.

⁽³⁵⁾ Cfr. STATUTA CONFERENTIAE EPISCOPORUM CATHOLICORUM HUNGARIAE, del 28 ottobre 1996, art. 2, e).

cano a completamento dell'indeterminazione sacramentale, ma sono solo funzionali per soddisfare necessità pastorali individuate dall'autorità ecclesiale, il gruppo risultante sarà una comunità di ascrizione secondaria, o — come dice Hervada — una circoscrizione complementare.

e) *La portata dell'idea di « appartenenza ».*

È necessario un chiarimento a proposito del termine « appartenenza » appena impiegato, e che compare spesso nel dibattito dottrinale e nell'esegesi dei canonisti, sebbene non sia una nozione di grande utilità nel terreno scientifico per l'alta dose d'imprecisione che comporta, a meno che non sia accompagnata dalle dovute precisazioni.

Nel linguaggio comune, il termine « appartenenza » viene usato per significare che un soggetto, nel nostro caso un fedele, fa parte di un certo composito, e più precisamente in questo contesto, di un gruppo ecclesiale determinato. Da questo punto di vista la nozione di « appartenenza » è univoca: chi fa parte del gruppo in questione appartiene ad esso, e chi non vi appartiene non fa parte del gruppo.

Tuttavia, occorre essere ben consapevoli che le implicazioni giuridiche del concetto non sono le stesse se esso viene adoperato in riferimento a gruppi di natura diversa o in riferimento a soggetti con differente statuto giuridico in relazione al gruppo. È chiaro a tutti che non possiede le stesse conseguenze giuridiche l'appartenenza di un soggetto ad una associazione di fedeli, alla propria famiglia naturale, ad un corpo accademico o ad una Chiesa locale; in tutti questi casi c'è sempre una vera e propria appartenenza del soggetto al gruppo, quella propria di ciascun gruppo; e, tuttavia le implicazioni giuridiche sono in ogni caso differenti.

Allo stesso modo, e in prospettiva teologica e canonica, sono diverse le implicazioni dell'appartenenza se riferita alle « comunità primarie » di cui si è appena parlato, o in relazione alle circoscrizioni dette complementari; come sono ugualmente diverse le nozioni se applicate al rapporto che con dette comunità contraggono i fedeli battezzati, o a quell'altro rapporto con esse allacciato dai chierici che vi si incardinano. La nozione di appartenenza, pur avendo una applicazione omogenea in tutti questi casi, non possiede affatto lo stesso contenuto giuridico.

Infatti, « appartenere » alla « comunità primaria » che è la Chiesa locale, nel caso dei battezzati, non è altro che far parte della Chiesa stessa. Ma è a tutti chiaro che, come insegna la Lettera *Com-*

munionis notio, è stato il battesimo (non il domicilio) ad incorporare il cristiano in modo definitivo e immutabile alla Chiesa — universale e particolare —, mentre il domicilio è servito solo a determinare una fra le tante diocesi possibili, in una relazione che può addirittura subire mutamenti successivi soltanto con il cambiamento di residenza.

Invece, quando il concetto di appartenenza del fedele battezzato si applica ad una comunità complementare — un ordinariato militare o una prelatura personale —, pur nella stessa univocità del concetto, esso comporta implicazioni diverse, perché si tratta di gruppi non identici ma analoghi in natura alla Chiesa locale. Per cominciare, detta appartenenza oltre a lasciare, ovviamente, intatta l'appartenenza alla Chiesa stessa, non tocca nemmeno la primaria determinazione diocesana raggiunta col domicilio: si tratta in tale caso di una appartenenza «seconda», compatibile con quella «primaria», ma anche con una precisa rilevanza ecclesiologica e canonica.

Sotto un profilo giuridico, l'appartenenza di un fedele battezzato ad un gruppo ecclesiale di natura gerarchica trova sempre la esatta corrispondenza con la giurisdizione gerarchica che su di lui può esercitare il pastore. Dove viene affermata l'appartenenza del soggetto ad un gruppo del genere si sta' contemporaneamente affermando la relativa potestà del pastore su di lui. E ciò risulta vero anche all'inverso: laddove l'ordinamento canonico riconosce la giurisdizione ecclesiastica di un pastore su determinati fedeli, necessariamente afferma nel contempo l'appartenenza dei fedeli al gruppo ecclesiale messo alla guida del suddetto pastore: sono due nozioni corrispondenti. È così che va valutata la portata giuridica dell'appartenenza dei fedeli ad un ordinariato militare o ad una prelatura personale, attraverso la convenzione di cui al can. 296 CIC o per altra via prevista dagli statuti.

Ma il discorso sull'appartenenza ad una determinata Chiesa locale possiede anche una dimensione giuridica differente nel caso dei fedeli laici e dei chierici incardinati, a causa della differente posizione teologica e canonica che ciascuno di loro occupa nella Chiesa. Il ruolo determinativo dell'appartenenza diocesana che, nel caso del laico, corrispondente al domicilio, passa per il chierico all'istituto dell'incardinazione, che soprattutto significa (l'incardinazione) un genere di associazione con la diocesi di «maggiore» portata che quella del laico, come rivela il loro differente statuto giuridico⁽³⁶⁾.

⁽³⁶⁾ Il chierico (secolare) appartiene alla diocesi di incardinazione. Nessuno

E tuttavia, chierici e laici appartengono univocamente alla diocesi: come si sa, questo è un principio di portata costituzionale. Non è dato, infatti, affermare che un chierico appartenga più del laico alla diocesi senza urtare frontalmente contro l'impianto basilare della dottrina del Concilio Vaticano II a proposito dell'uguaglianza fondamentale di tutti i fedeli nella comunione ecclesiale, ripreso in seguito dai cann. 204-208 CIC. Il diverso statuto giuridico dei chierici e dei laici, in termini di diritto positivo, modifica minimamente la loro uguale responsabilità battesimale in ciò che riguarda la missione della Chiesa.

Una situazione analoga è quella che troviamo nelle cosiddette strutture gerarchiche complementari o di appartenenza seconda, come gli ordinariati o le prelatore personali, ma in questo caso dobbiamo tener conto di una rilevante peculiarità. Mentre in queste circoscrizioni personali «secondo» l'istituto dell'incardinazione agisce in modo esattamente uguale a come fa nelle Chiese particolari, nel caso dei laici si tratterà sempre di una appartenenza seconda, dal punto di vista ecclesologico, rispetto all'appartenenza battesimale alla Chiesa locale.

Forse questa prospettiva serve a capire il senso della mancata menzione dei fedeli laici nel can. 294 CIC che appartengono alle prelatore personali, anche per non confinare ingiustificatamente l'istituto in una dimensione tutta clericale, di sola assistenza pastorale, ignara della comune responsabilità di tutti i battezzati nella missione della Chiesa. Pare, infatti, che il precetto abbia inteso menzionare soltanto i soggetti — i presbiteri e i diaconi — che in modo «primario» (nel senso prima indicato del termine) sono inquadrati per l'incardinazione nelle prelatore personali, lasciando al can. 296 CIC e agli statuti di ogni prelatore qualunque statuizione sul modo concreto di appartenenza dei battezzati laici, compatibile con l'appartenenza diocesana. Sta' di fatto che, l'appartenenza alla prelatore dei chierici menzionati nel can. 294 CIC, di per sé possiede uguale portata giuridica all'appartenenza ad una Chiesa particolare (cfr. can. 265 CIC).

L'idea di appartenenza, pur nella sua univocità, possiede, in definitiva, implicazioni diverse ed è necessario esserne consapevoli.

ignora, comunque, che anche in questi casi può appartenere sotto un'altra formalità anche alla diocesi alla quale sia stato inviato temporaneamente ai sensi del can. 271 CIC.

f) *Le relazioni tra le varie comunità.*

Ma lasciamo qui la digressione attorno all'idea di appartenenza, e torniamo al discorso centrale riguardo le comunità ecclesiali.

La messa in atto di criteri personali per delimitare le comunità cristiane apre la questione sul genere di rapporto che viene a stabilirsi con la comunità costituita sul territorio. Che genere di rapporti s'istaurano tra queste due comunità? La questione è abbastanza complessa, e quindi accennerò soltanto ad alcuni aspetti più vicini al nostro argomento.

Dalla costante prassi della Chiesa nella costituzione di eparchie o esarcati per fedeli di rito orientale in occidente, emerge che dette aggregazioni pastorali si formano generalmente a partire dai gruppi pastorali personali costituitisi originariamente all'interno delle diocesi del luogo che, senza rappresentare all'inizio una giurisdizione episcopale propria, ne hanno significato lo stadio germinale, seguendo in questo un indirizzo già segnalato dal Concilio Vaticano II⁽³⁷⁾.

Si tratta di una esperienza giuridica continua. È dello scorso mese di febbraio l'erezione dell'eparchia di San Tommaso, con sede a Chicago, per i fedeli della Chiesa siro-malabarese presenti negli Stati Uniti, sulla base delle nove missioni con *cura animarum* esistenti precedentemente nel paese sotto la giurisdizione dei rispettivi vescovi del luogo⁽³⁸⁾. In modo analogo, nello scorso mese di luglio, è stato eretto in Venezuela un esarcato apostolico per i fedeli siro-cattolici presenti nel paese, designando esarca, senza carattere episcopale, chi da anni era alla guida di questo ceppo di fedeli nella città di Maracay.

In casi simili, davanti all'impossibilità di effettuare la divisione in parrocchie dell'intero territorio nazionale, il domicilio parrocchiale — nozione che nel CCEO non esiste — diventa inadeguato per individuare un parroco del proprio rito. L'assistenza pastorale attraverso proprie parrocchie si limita per lo più alle regioni di maggiore densità di propri fedeli, dovendo il rispettivo gerarca designare

⁽³⁷⁾ Su questo, vedi di recente D.M. JAEGER, *Erezione di circoscrizioni ecclesiastiche orientali in territori a popolazione cattolica prevalentemente di rito latino: considerazioni canoniche e presupposti ecclesiologici*, in *Antonianum* 75, 2000, pp. 499-521.

⁽³⁸⁾ Vedi la costituzione apostolica di erezione, del 10 febbraio 2001, in AAS 93 (2001) 423-424.

per gli altri un pastore «qui eorum curam tamquam parochus proprius suscipiat» (can. 916 § 4 CCEO) ⁽³⁹⁾. A questo punto il problema principale si pone in relazione con la forma sostanziale del matrimonio, quando la competente autorità si rifiuta o tralascia di designare il parroco che deve compiere una supplenza del genere.

Ma il tipo di relazione tra le comunità personali e territoriali può essere di tipo diverso, e riguardare addirittura una compartecipazione di tipo spirituale. Così, per esempio, la «Declaratio» interpretativa del 30 aprile 1986 della Congregazione per le Chiese orientali, attribuiva all'ordinario per i fedeli orientali in Francia — l'Arcivescovo di Parigi —, la facoltà di «riconoscere, su consiglio dell'autorità superiore delle Chiese rituali, i gruppi e associazioni di fedeli latini che intendono vivere secondo le tradizioni di una Chiesa orientale, celebrando la loro liturgia e vivendo la loro spiritualità» ⁽⁴⁰⁾, e questo in tutto l'ambito della giurisdizione dell'ordinario, cioè, l'intera Francia.

È dunque possibile una partecipazione stabile ed organizzata nel patrimonio liturgico e spirituale di un altro gruppo ecclesiale, senza per questo lasciare il proprio gruppo di appartenenza (cfr. can. 112 § 2 CIC; can. 38 CCEO).

g) *Natura personale del rapporto di gerarchia.*

La considerazione sostanzialmente statica del rapporto di gerarchia tra fedeli e pastori considerata fino adesso è, ovviamente, relativa alla costituzione del rapporto stesso, in base al domicilio o ad altri fattori, ma risulta insufficiente per dare compiuta ragione dell'intera esperienza giuridica vissuta a questo proposito nella Chiesa. Una volta costituito questo rapporto giurisdizionale, possiamo infatti domandarci, come diventa operativo questo rapporto e come agisce nella vita delle persone?

Va anzitutto ricordato che il rapporto di autorità o gerarchia è un rapporto personale tra due soggetti, e che, una volta costituito, qualunque sia il criterio di base adoperato, si spiega sempre allo stesso modo — entro i limiti, ovviamente, della rispettiva giurisdizione.

⁽³⁹⁾ In argomento, vedi la valutazione di M. THERIAULT, *Canonical Questions brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, in *Ius Ecclesiae* 3, 1991, pp. 201-232.

⁽⁴⁰⁾ CONGR. PER LE CHIESE ORIENTALI, *Declaratio interpretativa* del decreto del 27 luglio 1954, del 30 aprile 1986, art. III, 2), AAS 78 (1986) 784-786.

zione —, consentendo una attività giuridica esecutiva che trascende ogni limite di spazio.

Il can. 136 CIC, sulle tracce del can. 201 § 3 CIC'17, così come il can. 986 CCEO, stabiliscono infatti che la potestà esecutiva si esercita validamente sui propri fedeli (il codice dice «sudditi») anche fuori del territorio. Lo stesso viene anche indicato dai cann. 91 CIC e 539 CCEO per quanto riguarda la capacità di dispensare i propri fedeli fuori del territorio, cosa che, invece, non era ugualmente esplicita nel codice precedente. Questo vale tanto per l'ordinario proprio che per il parroco proprio, entro i limiti, ovviamente, della loro rispettiva giurisdizione. Una eccezione alla regola concerne, come si sa, la potestà patriarcale che può venir esercitata soltanto entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale (can. 78 § 2 CCEO) ⁽⁴¹⁾.

La stabilità e permanenza del rapporto interpersonale di giurisdizione rappresenta, infatti, un criterio di carattere generale nell'ordinamento canonico. Questo principio non riguarda unicamente l'esercizio della *potestas regiminis* di carattere esecutivo, ma presiede anche la legittimazione dei pastori per esercitare atti ministeriali sui propri fedeli. Una volta determinato il rapporto gerarchico, esso mantiene ovunque la virtualità delle rispettive posizioni di giurisdizione: il fedele, come precisa Michiels, rimane stabilmente affidato alla cura pastorale della propria autorità e, pur sottoposto alle leggi territoriali assolute del luogo dove si trova, è tuttavia obbligato ad osservare le leggi del proprio territorio quando la loro trasgressione rechi ad esso qualche danno ⁽⁴²⁾.

La dimensione personale del rapporto di gerarchia, che identifica ovunque il «pastore proprio» di ogni fedele, è stata di recente adoperata per determinare la giurisdizione ecclesiastica sulle navi e superare qualunque incertezza giuridica sorta dai criteri territoriali. Mi riferisco, concretamente, alla giurisdizione in materia matrimoniale stabilita nel 1997 dal *motu proprio Stella Maris*, in netto contrasto con il criterio attuale della giurisdizione del parroco del territorio indicata dal can. 1108 CIC. «Per assistere validamente e lecitamente al matrimo-

⁽⁴¹⁾ Sulla problematica generale, vedi, tra gli altri, P. GEFAELL, *L'ambito territoriale della giurisdizione dei Patriarchi orientali. Riflessi sulla forma canonica del matrimonio*, in *Ius Ecclesiae* 5, 1993, pp. 245-268.

⁽⁴²⁾ Cfr. can. 13 § 2, 1° CIC; G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 2^a ed., *Parisii-Tornaci-Romae*, 1949, p. 377. Per la nozione di leggi territoriali assolute, vedi anche J. OTADUY, *Commento al can. 13*, cit., p. 333.

nio durante il viaggio — dice il *motu proprio* —, il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare dovrà ricevere la delega dall'Ordinario o dal parroco della parrocchia in cui l'una o l'altra parte contraente ha il domicilio o il quasi domicilio o la dimora protratta per un mese, oppure, se si tratta di girovaghi, della parrocchia del porto dove hanno preso la nave»⁽⁴³⁾, aggiungendo alla norma il dovere del cappellano di trasferire al delegante i dati della celebrazione per registrarli.

Un criterio simile a questo, fondato sulla condizione di pastore proprio, giustifica la norma del can. 1110 CIC — analoga a quella del can. 829 § 2 CCEO, per il diritto orientale —, per virtù della quale l'ordinario e il parroco personali assistono validamente al matrimonio di coloro di cui almeno un contraente sia fedele (suddito), nell'ambito però della sua giurisdizione che potrebbe perfettamente escludere l'ambito matrimoniale⁽⁴⁴⁾.

4. *Considerazione specifica di alcuni problemi riguardanti la determinazione del rapporto di gerarchia.*

L'esperienza della mobilità umana e l'emergere di nuove necessità pastorali hanno reso sempre più articolata la determinazione del rapporto di gerarchia. L'esperienza giuridica che ho cercato di sintetizzare pone sul tappeto problemi di vario genere, sorti dal simultaneo impiego di fattori determinativi differenti. Vorrei adesso accennare ad alcuni di essi, prima di avviarmi alla conclusione.

a) *La pluralità e il concorso di giurisdizioni.*

La prima questione che pone il simultaneo impiego di criteri territoriali e personali è quella dalla pluralità di giurisdizioni episcopali concorrenti di fatto sullo stesso fedele. Si tratta, possiamo dire, di una questione tipicamente legata alla struttura sacramentale della Chiesa che, sia in senso verticale che in senso orizzontale determina quasi inevitabilmente una siffatta pluralità giurisdizionale.

In senso verticale, infatti, la comune condizione di ordinario che il can. 134 § 1 CIC riconosce al Sommo Pontefice e al proprio ve-

⁽⁴³⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio Stella Maris*, del 31 gennaio 1997, art. VII, 3, AAS 89 (1997) 209-216.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. R. NAVARRO-VALLS, *Comentario al can. 1110*, in *ComEx*, III/2, cit., pp. 1450-1452.

scovo — come fa anche il can. 984 § 1 CCEO rispetto al gerarca —, rileva il doppio livello di gerarchia (sudditanza) a cui è sottoposto qualunque fedele: quello dell'autorità suprema e quello del proprio vescovo. Ambedue le autorità vengono a trovarsi, di conseguenza, in una certa *competenza concorrente gerarchizzata* tra loro⁽⁴⁵⁾, con uguale carattere di immediatezza.

Come ricomporre allora l'equilibrio tra questi due soggetti di autorità che sono in oggettiva concorrenza di giurisdizione? Sappiamo che la soluzione al problema è complessa, sia teologicamente che tecnicamente, e si trova al centro della Lettera Apostolica «*Ut unum sint*» e di altri successivi appelli del Santo Padre al mondo ecumenico e scientifico⁽⁴⁶⁾.

Non intendiamo, ovviamente, fornire adesso alcun tipo di soluzione. E tuttavia, pare doveroso segnalare che ogni risposta in questo senso va concretamente ricercata nell'ambito dell'azione di governo, e nell'individuazione di criteri di attività coerenti con le peculiari regole che presidono l'ordine interno del collegio episcopale.

La soluzione al concorso verticale di giurisdizioni deve, infatti, prendere atto della posizione costituzionale che nella Chiesa corrisponde a ciascuno dei soggetti interpellati — l'autorità suprema e il vescovo diocesano —, e della necessità di ritrovare nel *munus* episcopale del successore di Pietro ciò che di specifico appartiene al suo primato e che, di conseguenza, da legittimità al suo intervento immediato — e anche a quello dei suoi collaboratori nella curia romana — in un quadro generale dettato dalle regole della sussidiarietà.

Penso che, sulla base della dottrina cattolica sull'episcopato, detta specificità propria del Sommo Pontefice sia radicata nel carisma dell'unità, che diventa allora il criterio — che, secondo me, è da interpretare in senso stretto, poiché del dovere di unità sono investiti tutti i vescovi — per giustificare e rendere pertinenti e legittimi gli interventi autoritari dell'autorità suprema all'interno della comunione ecclesiale. Le esigenze di unità del corpo ecclesiale conferiscono, dunque, legittimità all'impegno immediato di chi ha ricevuto il concreto carisma della sua tutela.

(45) Cfr. J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, pp. 95 ss.

(46) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ut omnes unum sint*, del 25 maggio 1995, AAS 87 (1995) 921-983.

Per quanto riguarda, invece, il concorso orizzontale di giurisdizione⁽⁴⁷⁾, derivato dall'incrociarsi delle regole e dei criteri determinativi, c'è da dire che la prassi di governo che l'ha determinato rappresenta una conseguenza logica della dottrina cattolica sulla sacramentalità e collegialità dell'episcopato.

Mentre, da una parte, tale dottrina esclude di poter qualificare il rapporto che i vescovi hanno nei confronti dei propri fedeli sotto forme di esclusività o di esclusioni — è l'intero episcopato ad assumere una concreta sollecitudine rispetto a delle singole funzioni episcopali delineate all'interno del collegio —; d'altra parte essa fornisce indicazioni ben precise in ordine al genere di collaborazione — dovuta perché di base sacramentale — che in questi casi i vescovi debbono avviare nei confronti degli altri membri dell'episcopato. Il can. 202 CCEO mi pare a questo proposito paradigmatico quando indica che « i vescovi eparchiali di diverse Chiese *sui iuris* che esercitano la loro potestà nello stesso territorio, procurino di favorire l'unità di azione confrontando i loro pareri negli incontri periodici e unendo le forze sostengano le opere comuni volte a promuovere più speditamente il bene della religione e tutelare più efficacemente la disciplina ecclesiastica ».

La collaborazione collegiale che serve a superare il concorso orizzontale di giurisdizioni non può tuttavia ignorare le prerogative che corrispondono all'autorità episcopale a cui primariamente è deferita la custodia della disciplina ecclesiale in un determinato territorio.

A ciò risponde, per esempio, l'esigenza del can. 297 CIC di ottenere la venia del vescovo diocesano per avviare il lavoro pastorale di prelature personali nella sua diocesi territoriale, o il dovere di coordinamento dell'ordinario militare segnalato dalla legge⁽⁴⁸⁾, o altre limitazioni analoghe indicate dal diritto particolare⁽⁴⁹⁾. Nel caso,

(47) La pluralità di domicili o quasidomicili diocesani, la contemporanea appartenenza del fedele ad una — o più di una — comunità ecclesiali territoriali e ad una — o più di una — circoscrizione episcopale di tipo personale, o semplicemente il fatto di avere il domicilio in luoghi dove non c'è gerarchia del proprio rito, rimanendo tuttavia in atto in atto il legame col proprio Patriarca o Arcivescovo maggiore, sono soltanto alcuni dei casi che evidenziano un concorso di giurisdizioni di questa natura.

(48) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Spirituali militum curae*, del 21 aprile 1986, art. II § 4, AAS 78 (1986) 481-486.

(49) Un accordo preventivo di questo genere col cardinale Vicario di Roma è bastato, per esempio, all'arcivescovo di Valencia (Spagna), nel 1995, per istituire nell'Urbe un proprio vicario episcopale personale per i sacerdoti diocesani di Valencia residenti a

per esempio, dell'Ordinariato latino per i fedeli orientali in Francia, la già menzionata *Declaratio* del 1986 della Congregazione per le Chiese orientali segnalava un principio che, secondo me, possiede validità generale in questo genere di rapporti giurisdizionali. Il documento stabilì, appunto, che l'ordinario degli orientali, anche se dispone di giurisdizione cumulativa con gli ordinari del luogo, non è autorizzato a prendere «nessun provvedimento senza aver preventivamente ottenuto l'accordo degli ordinari del luogo interessati. Questo accordo — si aggiunge a conclusione — è richiesto *ad validitatem*»⁽⁵⁰⁾.

In sintesi, ogni concorso giurisdizionale, orizzontale o verticale che sia, va risolto, secondo me, in via operativa, seguendo le regole che detta l'ordine interno del collegio episcopale, la comunione gerarchica con chi ne è a capo e il rapporto di collegialità con gli altri pastori.

b) *Il diritto di scelta da parte del fedele in caso di pluralità giurisdizionale.*

Conseguenza della pluralità di giurisdizioni eventualmente concorrenti sullo stesso fedele è la necessità di operare le dovute scelte di priorità, riconoscendo a chi si trova in tale situazione il diritto di interpellare liberamente, nel proprio bene spirituale (sollecitare una dispensa, una grazia, ecc.), uno qualunque dei legittimi pastori. Credo che la questione non offra particolari problemi.

Caso mai, il problema in queste ipotesi si porrebbe a proposito delle richieste avanzate ad uno degli ordinari, successiva al diniego da parte di un'altro ordinario competente che era stato interpellato per primo. Le regole del codice latino sono chiare nel segnalare l'invalidità — entro determinate norme — di atti di questo genere, quando si tratta di ordinari appartenenti alla stessa giurisdizione epi-

Roma: cfr. ARZOBISPO DE VALENCIA, *Decreto de nombramiento de Vicario episcopal personal en Roma*, del 22 gennaio 1995, in *Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia*, enero 1995, n. 162, pp. 22-24; in argomento, vedi H. FCESCHI, *A proposito della nomina di un vicario episcopale personale al di fuori del proprio territorio del Vescovo diocesano*, in *Ius Ecclesiae* 8, 1996, pp. 384-389.

⁽⁵⁰⁾ CONGR. PER LE CHIESE ORIENTALI, *Declaratio interpretativa* del decreto del 27 luglio 1954, cit., art. II; cfr. S. CONGR. PER LE CHIESE ORIENTALI, *Decreto di erezione dell'Ordinariato de i fedeli orientali in Francia*, del 1° novembre 1954, AAS 47 (1955) 612-613.

scopale (can. 65 §§ 2-3 CIC). Invece, trattandosi di ordinari di giurisdizioni diverse, sembra che il can. 65 § 1 CIC abbia voluto indicare soltanto l'irregolarità di eventuali atti formalizzati senza avere tenuto completo conto delle ragioni del precedente diniego⁽⁵¹⁾. Invece, il can. 1530 § 2 CCEO si limita a stabilire in modo generale l'invalidità di ogni grazia concessa da qualunque autorità competente — della stessa o di un'altra giurisdizione — senza fare menzione del diniego precedente.

c) Rilevanza determinativa di giurisdizione della volontà del fedele.

Questione ben diversa è, invece, quella posta a volte in dottrina, sulla capacità determinativa di giurisdizione riconosciuta nell'ordinamento canonico alla manifestazione della volontà dei fedeli. La domanda che ci si pone è concretamente se il rapporto ecclesiastico di gerarchia sia un vincolo giuridico che vada necessariamente determinato per effetto automatico di regole oggettivamente stabilite; o se, invece, in taluni casi sia anche riscontrabile una efficace incidenza della volontà del singolo nel determinarlo?

A mio parere, un radicale rifiuto di questa possibilità mancherebbe di fondamento, e non solo perché le regole richiamate dal problema sono tutte di natura contingente, situate al di fuori dei postulati di carattere dogmatico. La esperienza giuridica della Chiesa dimostra concretamente che, pur essendo una regola generale e primaria la determinazione automatica della giurisdizione dei fedeli per effetto del domicilio (o, nel caso della determinazione della Chiesa *sui iuris*, in funzione di quello del padre), in diverse ipotesi una tale regola generale recede davanti alla rilevanza determinativa di giurisdizione concessa dalla legge alla volontà.

Nel can. 296 CIC, per esempio, è chiaramente riconosciuta alla volontà dei fedeli — in concorso, com'è ovvio, con l'autorità ecclesiastica a ciò specificamente deputata — l'eventuale capacità di stabilire per via di convenzione un rapporto di giurisdizione con il pastore di una prelatura personale. Ma questa virtualità dell'iniziativa del fedele risulta ancora più significativa nei casi di cambiamento del rito.

⁽⁵¹⁾ Infatti, il criterio interpretativo del can. 10 CIC non consente di modificare questa tesi attraverso l'applicazione in argomento del can. 63 CIC.

Alla volontà del neofita con più di quattordici anni, l'ordinamento giuridico riconosce il diritto di scegliere la propria Chiesa *sui iuris* di appartenenza (cann. 111 CIC, 30 CCEO), così come alla moglie — non, però, al marito, nel CCEO —, si riconosce il diritto di accedere o no alla Chiesa *sui iuris* del marito, o di fare ritorno alla Chiesa di origine nell'eventualità di scioglimento del matrimonio (cann. 112 § 1, 1° CIC, 33 CCEO). I figli, dal canto loro, compiuti i quattordici anni di età, possono far rientro alla Chiesa di origine (can. 112 § 1, 2° CIC, 34 CCEO)⁽⁵²⁾: il nuovo codice latino, infatti, ha allargato anche ai figli una facoltà che nella vecchia disciplina era riconosciuta soltanto alla moglie (cfr. can. 98 § 4 CIC'17).

Ma l'ordinamento canonico apprezza altresì la volontà del fedele di voler cambiare la Chiesa *sui iuris* di appartenenza con indipendenza della causa motiva. Il can. 112 § 1, 1° CIC (e lo stesso fa il can. 32 § 1 CCEO) ammette in tale senso un cambiamento di rito dietro licenza della Santa Sede. Come si sa, questa norma ha subito ulteriori determinazioni di rilievo, attraverso un Rescritto «*ex audientia*» del 23 novembre 1992. In tale documento⁽⁵³⁾ si è stabilito che la suddetta licenza apostolica «*si può presumere quando un fedele della Chiesa latina — si noti che l'intervento è a senso unico — chieda il passaggio ad un'altra Chiesa rituale sui iuris che abbia una sua eparchia negli stessi confini, a patto che i vescovi diocesani di ambedue le diocesi acconsentano comunemente per scritto*»⁽⁵⁴⁾.

Oltre alla rilevanza concessa in questo caso all'iniziativa del fedele, ciò che, a mio parere, va sottolineato nel Rescritto, è la sostituzione della posizione pontificia di controllo (in atto però nei restanti passaggi di rito) per la volontà concorde — si tratta, tutto sommato, di una convenzione — dei due soggetti episcopali (oltre, natural-

⁽⁵²⁾ Per questi passaggi, si veda D. SALACHAS, *L'appartenenza giuridica dei fedeli a una Chiesa orientale sui iuris e alla Chiesa latina*, in *Periodica* 83, 1994, in particolare pp. 36-48; A. KAPTIJN, *L'inscription à l'Eglise de droit propre*, in *L'Année canonique* 40, 1998, pp. 49-70.

⁽⁵³⁾ Come si sa, il Rescritto è stato dato in sintonia col can. 32 § 2 CCEO per il passaggio da una Chiesa *sui iuris* ad un'altra presente nello stesso territorio.

⁽⁵⁴⁾ SEGRETERIA DI STATO, *Rescritto «ex audientia SS.mi»*, del 26 novembre 1992, AAS 85 (1993) 81; in argomento, vedi M. BROGGI, *I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici*, in *Antonianum* 58, 1983, in particolare, pp. 227-228; J. CANOSA, *La presunzione della licenza di cui al can. 112 § 1, 1° del Codice di Diritto Canonico*, in *Ius Ecclesiae* 5, 1993, pp. 613-629; A. ME FUENMAYOR, *Comentario al can. 112*, in *ComEx I*, 2ª ed., Pamplona, 1997, pp. 767-771.

mente, a quella del richiedente) le cui giurisdizioni risultano coinvolte nella risoluzione del fedele.

Si può affermare, quindi, che entro certi limiti il diritto canonico riconosce rilevanza giuridica alla volontà dei fedeli nel determinare il rapporto gerarchico, fatto che non dovrebbe considerarsi strano al diritto costituzionale canonico, se si tiene conto che la volontà dei singoli assume una incidenza ben più rilevante — e diventa addirittura condizione di regola generale —, quando si tratta di determinare il rapporto gerarchico nei *coetus* aggregativi specifici dell'*ordo* clericale. Si pensi, ad esempio, all'assunzione agli *ordines*, all'incardinazione dei diaconi nella Chiesa dove — come dice il can. 1016 CIC, e anche il can. 748 CCEO — essi hanno deciso di incardinarsi, ecc. Lo stesso accade nei casi di eventuale modifica successiva del rapporto del chierico, come rivelano i casi di «addizione» (can. 271 CIC) o la convenzione siglata a tre — il rispettivo chierico e i due vescovi interessati — per il trasferimento temporaneo di chierici fuori della propria chiesa di incardinazione, mantenendo la primitiva dipendenza giurisdizionale⁽⁵⁵⁾. In tutte queste ipotesi la volontà dei soggetti interessati appare rilevante nella costituzione del rapporto di gerarchia.

5. Osservazione finale.

Concludo. Lungo l'esposizione ho avuto l'opportunità di segnalare spunti di carattere conclusivo che non credo sia il caso di ripetere in questo momento. Perciò, aggiungerò soltanto una osservazione che mi sembra alla base di quanto ho cercato di illustrare.

La determinazione della relazione sacramentale di gerarchia avviene nella Chiesa cattolica attraverso modelli tecnici conati dal diritto, sempre in consonanza con la struttura dell'episcopato così come risulta dalla dottrina cattolica. All'interno di tale struttura — siamo, quindi, in ambito di diritto costituzionale — si trovano le possibilità e i limiti operativi delle varie tecniche di configurare giurisdizioni e di aggregare propri fedeli alle distinte comunità individuate

⁽⁵⁵⁾ Vedi, a questo riguardo, il documento di «Convenzione per il servizio pastorale in missione dei presbiteri diocesani», approvato come modello dal Consiglio episcopale permanente della Conferenza episcopale italiana, nella sessione 16-18 marzo 1998, in *Notiziario CEI*, 1998, pp. 66-72.

nella *missio canonica*. E pur dovendo configurare tali organizzazioni — e le singole funzioni episcopali ad esse relative — in ragione delle concrete necessità pastorali che la Chiesa trova nel compimento della sua missione, solo le Chiese particolari — Chiese in senso teologicamente proprio — consentono di realizzare, sulla base del territorio o di altro criterio adatto, la *primaria* determinazione giuridica che il segno battesimale richiama, appunto perché detto segno ha come effetto l'incorporazione alla Chiesa.

Pagina bianca

VELASIO DE PAOLIS

NOTA SUL TITOLO DI CONSACRAZIONE EPISCOPALE

1. Fugace sguardo storico. — 2. Evoluzione della figura del vescovo: dal particolare all'universale. — 3. Il Concilio Vaticano II: momento significativo nella teologia dell'episcopato. — 4. La dottrina della lettera *Communio in Notio*. — 5. La prospettiva dell'episcopato non si esaurisce in relazione alla Chiesa particolare: Peculiari circoscrizioni pastorali affidate a Vescovi. — 6. Tendenza ad restringere l'uso del ricorso alla « Chiesa titolare ». — 7. Riflessioni conclusive.

1. *Fugace sguardo storico.*

Nella prima tradizione canonica, le consacrazioni episcopali erano relative e perpetue. In quanto relative dicevano un preciso riferimento ad una comunità bisognosa di cura pastorale. In quanto perpetue, non erano ammessi trasferimenti da una chiesa ad un'altra. Non esistevano nella prassi consacrazioni assolute, ossia senza relazione ad una comunità da servire pastoralmente. La Chiesa per la quale il vescovo veniva consacrato era il titolo della ordinazione stessa. Il legame che univa il vescovo alla sua diocesi era sponsale, pertanto, come per il matrimonio; perpetuo, come il matrimonio stesso. Si trattava però di un'analogia, di un trasferimento di un vincolo secondo la carne ad una realtà spirituale. Esso di fatto rimaneva aperto e compatibile con altre soluzioni pratiche diversificate.

Con il trascorrere del tempo, cominciarono ad aver luogo anche i trasferimenti da una diocesi all'altra. In questi casi cambiava il titolo; il vescovo assumeva quello della Chiesa di trasferimento. Più tardi abbiamo avuto anche consacrazioni episcopali senza un preciso riferimento ad una comunità pastorale, ma per determinate funzioni comportanti poteri giurisdizionali episcopali, senza però propriamente una comunità di fedeli diocesana con il relativo presbiterio. Ossia con il tempo si è cominciato a fare eccezione sia al principio

della perpetuità, legittimando la possibilità dei trasferimenti, sia a quello della relatività, introducendo le ordinazioni assolute, ossia senza l'assegnazione ad una chiesa particolare.

Per i vescovi che venivano consacrati non in riferimento ad una comunità diocesana si poneva il problema del titolo della stessa sacra ordinazione. Il problema venne risolto in parte con l'equiparazione di parecchie comunità alla stessa diocesi, per cui si escogitò un concetto di chiesa particolare, che aveva il suo modello nella diocesi, alla quale si finì per equiparare, particolarmente nei tempi recenti, per analogia, altre circoscrizioni ecclesiastiche, che, pur avendo delle differenziazioni dalla diocesi, avevano tuttavia somiglianze negli elementi costitutivi essenziali. Là dove non era percorribile la strada dell'equiparazione si ricorse al titolo di una comunità cristiana che nel frattempo però si era estinta. Sorse così la duplice categoria di vescovi: quelli residenziali, quelli cioè a capo di una chiesa particolare o di una comunità ad essa equiparata, e quella di vescovi titolari, ossia di vescovi che prendevano il titolo da un'antica comunità estinta, ma che svolgevano altrove la loro funzione episcopale. All'interno di queste due categorie molto precise venivano prendendo piede altre figure con una non precisa collocazione.

Il risultato di questa evoluzione fu che, con il tempo, la consacrazione episcopale non è più legata in modo rigoroso alla guida di una chiesa diocesi (vescovi residenziali), ma all'esercizio del potere episcopale nella chiesa (vescovi titolari di una chiesa estinta). Così l'episcopato, non si giustifica soltanto in base alle esigenze della cura pastorale di una chiesa particolare, ma anche per altre funzioni ecclesiastiche che uno è chiamato a svolgere nella Chiesa.

La figura del vescovo residenziale rimaneva comunque preminente. Ed essa, proprio per l'immagine sponsale, era unica all'interno di un determinato territorio. Si riteneva che fosse qualche cosa di anormale e mostruoso una diocesi sul cui territorio fossero due autorità episcopali. Il Concilio Lateranense IV, mentre imponeva al vescovo di provvedere attraverso sacerdoti idonei a fedeli di diverse lingue e riti, proibiva assolutamente che in una stessa diocesi vi fossero più vescovi⁽¹⁾. Oggi, ridimensionato il principio di territorialità

(1) «Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesum, provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo. Prohibemus

ed ammesso anche quello della personalità, è possibile che sullo stesso territorio vi siano anche due vescovi, in quanto è possibile che all'interno di una chiesa particolare territoriale esista anche una chiesa particolare basata sul principio personale, sia in base al rito che ad altri elementi⁽²⁾. I sudditi della chiesa personale non di rado sono anche sudditi della chiesa territoriale, avendo il vescovo personale potestà cumulativa con quello della Chiesa territoriale. Così è possibile avere sullo stesso territorio due comunità cristiane, con a capo i due rispettivi vescovi; i fedeli possono appartenere simultaneamente a una chiesa particolare e a una chiesa equiparata alla chiesa particolare. Così anche il principio dell'unicità episcopale sullo stesso territorio è venuto meno o per lo meno non è più così rigido. Anzi si è arrivati a ritenere che sia sufficiente semplicemente rilevare la differente posizione di ciascuno rispetto alla stessa sede: vescovo emerito, vescovo diocesano, vescovo coadiutore con titolo di successione, ecc.

Si deve anche aggiungere che con l'introduzione del principio della rinuncia alla diocesi da parte di vescovi una volta che hanno raggiunto una certa età, 75 anni, si ha anche il principio della duplice titolarità della stessa diocesi. Il vescovo residenziale infatti emerito può conservare il titolo della diocesi, sia pure come emerito. Ugualmente si dica con la concessione del titolo della diocesi residenziale al vescovo coadiutore con il titolo di successione.

È anche significativo quanto avviene sul piano ecumenico. La Chiesa cattolica ritiene che le eparchie ortodosse siano vere chiese particolari (anche se non in piena comunione con la Chiesa cattolica), e non è stato visto alcun problema da parte della Chiesa cattolica nell'esistenza di eparchie ortodosse, anche recentemente.

2. *Evoluzione della figura del vescovo: dal particolare all'universale.*

Va da sé che l'evoluzione appena accennata ha comportato con sé anche una diversa accentuazione di prospettiva e di compren-

autem omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat, tamquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum» (Conciliorum Oecumenicorum Decreta, J. Alberigo, Bologna, 1973, Concilium Lateranense IV, n. 10).

(2) Cfr. P. ERDÖ, *La coesistenza delle diverse chiese particolari e « sui iuris » nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive. Appunti circa le forme possibili dell'esercizio del primato di governo*, in *Periodica de re canonica*, vol. XCI, fasc. 1, pag. 63-85.

sione dello stesso episcopato all'interno della Chiesa. Possiamo dire che a conclusione di questo lungo cammino abbiamo anche una nuova teologia dell'episcopato, che si rifa particolarmente al Vaticano II.

All'inizio della tradizione canonica il vescovo è stato visto principalmente nella prospettiva della particolarità, ossia del capo della Chiesa particolare. Questo risultava chiaro con il principio della consacrazione relativa e perpetua. Il principio della perpetuità ha avuto un allentamento con l'introduzione della possibilità del trasferimento; ma in questo contesto si approfondisce il senso del vincolo sponsale con la Chiesa. Se viene trasferito ad un'altra diocesi, il vescovo propriamente non cambia il suo rapporto sponsale con la Chiesa di Cristo, ma con una sua porzione, la chiesa particolare, il cui senso però è nel tutto. Il rapporto sponsale del Vescovo non è propriamente con la chiesa particolare, ma con la Chiesa di Cristo attraverso una chiesa particolare; come la Chiesa particolare propriamente non si distingue dalla Chiesa universale, ma ne è una *portio* nella quale però si realizza la Chiesa una santa cattolica e apostolica. Di fatto non abbiamo tante chiese, ma un'unica Chiesa di Cristo. Inoltre, mentre l'ordinazione relativa sottolinea specialmente la particolarità, la possibilità di trasferimento evidenzia invece il principio dell'universalità della Chiesa. Al di là delle singole chiese particolari o locali, rimane sempre il vincolo fondamentale con la Chiesa universale e in definitiva con Cristo, capo della Chiesa.

Il principio dell'universalità sembra emergere sempre più chiaramente nelle evoluzioni successive, particolarmente nelle consacrazioni episcopali che non hanno la loro ragione d'essere dall'esigenza di una chiesa particolare, ma da altre funzioni pastorali. Tuttavia questa evoluzione sembra essere avvenuta non senza fatica. Per ammettere questo tipo di consacrazioni all'inizio si è dovuto cercare un aggancio con l'antica tradizione che voleva la consacrazione episcopale legata ad una chiesa particolare. Questo all'inizio della vita della Chiesa era l'unico titolo per una consacrazione episcopale. Tale titolo doveva essere in qualche modo sempre salvaguardato, se si voleva procedere legittimamente ad una consacrazione episcopale. Precisamente in questo affonda le sue radici la tradizione dei vescovi titolari di una chiesa, che non esiste più: questi vengono consacrati tali per esigenze pastorali diverse da quelle di una chiesa particolare, per di più estinta, ma tali consacrazioni vengono formalmente giustificate in relazione ad una chiesa particolare sia pure

estinta⁽³⁾. Ciò corrisponde bene alla mentalità molto radicata nel passato, che ama la continuità e legittima il nuovo solo se non rompe con il passato: si giustificano le novità con la continuità con il passato. Nella mentalità antica la novità è vista sempre con un certo sospetto. Si tende pertanto a nasconderla e a farla passare come continuazione della tradizione, a differenza di oggi quando si tende a presentare le cose come nuove, per farle accettare, anche se in realtà si tratta di cose che di nuovo hanno ben poco.

3. *Il Concilio Vaticano II: momento significativo nella teologia dell'episcopato.*

Di fatto con il Concilio Vaticano II, che è stato presentato come il Concilio dell'episcopato, particolarmente con la costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium*, il principio della universalità ha visto il suo meriggio. Il Vaticano II conferma il discorso del vescovo come pastore della chiesa particolare, che egli regge come vicario di Cristo, con potestà propria, ordinaria e immediata⁽⁴⁾; ma la sua novità è piuttosto la dottrina sulla collegialità dell'episcopato. Il vescovo, pur avendo normalmente una chiesa particolare da presiedere, appartiene prima di tutto al collegio episcopale⁽⁵⁾. Si riscopre in tal modo una realtà evangelica. Si fa notare che il Signore, mentre ha dato a Pietro personalmente il primato di governo (Mt 16,18-19), ha conferito gli stessi poteri a tutti gli altri apostoli (Mt 18, 18; 28, 19). Il vescovo di Roma, successore di Pietro, e gli altri vescovi del mondo, successori degli apostoli costituiscono un collegio⁽⁶⁾, insieme a Pietro e sotto Pietro, al quale il Signore ha affidato il governo

(3) Anzi si dovrebbe prendere in considerazione anche lo studio e il significato del titolo dei Cardinali non residenziali. Secondo la tradizione vi è un titolo episcopale, un altro presbiterale e un altro diaconale. Vi sono dei Cardinali che non hanno altro titolo che quello della carica prefettizia del Dicastero che essi presiedono.

(4) LG, 27: «Episcopi Ecclesiae particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt, consiliis, suasionibus, exemplis, verum etiam auctoritate et sacra potestate... Haec potestas qua, nomine Christi personaliter funguntur, est propria, ordinaria et immediata, licet a suprema Ecclesiae auctoritate exercitium eiusdem ultimatim regatur et certis limitibus, intuitu utilitatis Ecclesiae et fidelium, circumscribi possit».

(5) *Lumen Gentium*, nn. 21-26.

(6) «Sicut statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium apostolicum constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi, successores Apostolorum, inter se coniunguntur» (LG, 22).

della Chiesa (cf. AG, 38). L'appartenenza a tale collegio si realizza attraverso la consacrazione episcopale in comunione con il Romano Pontefice⁽⁷⁾. Risulta pertanto che la caratteristica propria dell'episcopato non è più propriamente la capitalità di una chiesa particolare, ma l'appartenenza al collegio episcopale. La stessa consacrazione episcopale in vista di una chiesa particolare in realtà prima di tutto opera un'appartenenza al collegio episcopale. Se è concepibile un vescovo che non ha una chiesa particolare, non è concepibile un vescovo che non appartenga al collegio episcopale. E se il vescovo di fatto esercita il suo potere in una chiesa particolare, egli partecipa alla responsabilità della Chiesa universale, sia nei concili ecumenici, sia nei modi previsti dal diritto. Un vescovo può cessare dal suo ufficio come pastore della sua chiesa particolare, ma non dalla sua appartenenza al collegio episcopale. La mancanza di comunione con il capo della Chiesa non fa cessare la sua appartenenza al collegio, ma l'esercizio dei suoi diritti come membro del collegio⁽⁸⁾. La radice del suo ufficio di pastore della Chiesa particolare è la stessa consacrazione episcopale e quindi l'appartenenza al collegio stesso. Mentre l'appartenenza al collegio apostolico è in forza della semplice consacrazione e della comunione gerarchica, la titolarità di una chiesa particolare implica anche la *missio o determinatio canonica* da parte della suprema autorità della Chiesa.

In quanto appartiene al collegio episcopale, il vescovo è membro di un collegio che è soggetto supremo di autorità nella chiesa universale. Si può dire che dalla teologia della collegialità episcopale la rilevanza della chiesa particolare da una parte ne esce ridimensionata e da un'altra arricchita, in quanto la dimensione della particolarità assurge in tutto il suo splendore solo nella dimensione della cattolicità e della universalità. Di fatto nella Chiesa particolare opera

(7) «Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communionem cum collegii capite atque membris» (LG, 22).

(8) Il Concilio indica due criteri per l'appartenenza al collegio episcopale: la consacrazione e la comunione. Ma non sembra che i due criteri stiano sullo stesso piano: con la consacrazione si ottiene la partecipazione ontologica all'episcopato e quindi l'appartenenza all'ordo episcopalis; con la comunione invece si rende possibile l'esercizio dei diritti derivanti da tale appartenenza. Si potrebbe fare l'analogia con la consacrazione battesimale: si diventa persone con il battesimo; ma l'esercizio dei doveri e diritti dipende dalla «communio». In ogni caso sembra che si possa e si debba dire che ogni vescovo consacrato appartiene all'ordo episcopalis.

l'unica chiesa santa cattolica e apostolica. Ogni chiesa particolare ha senso in relazione alla Chiesa universale. Anzi la chiesa particolare è la realizzazione e concretizzazione della chiesa una santa cattolica e apostolica. E all'interno della Chiesa di cui la particolarità e l'universalità sono i due poli estremi con cui tutta la chiesa si comprende, esistono sempre di più forme intermedie, in cui è possibile configurare la esigenza di una figura episcopale, al servizio della Chiesa.

L'evoluzione di cui abbiamo fatto sommariamente cenno non è configurabile come una qualche deviazione dalle origini, ma come una sua naturale, sana e piena manifestazione, che permette una più piena comprensione dell'episcopato. La tradizione primitiva infatti se sottolineava la particolarità, comportava il pericolo di non comprendere più in modo adeguato la universalità della chiesa e il senso stesso della Chiesa *communio*. Il pericolo di comprendere la universalità come unione di Chiese autocefale era reale. Da ciò la difficoltà di collocare il primato di Pietro senza farlo apparire come una diminuzione di autonomia per le chiese particolari.

Ma il Concilio Vaticano II ha contribuito ad una nuova teologia dell'episcopato anche dal punto di vista sacramentale. Il Concilio Vaticano II ha affermato chiaramente la natura sacramentale dell'episcopato, superando così decisamente qualche incertezza, che ancora in qualche modo serpeggiava⁽⁹⁾. E con la consacrazione episcopale sono congiunti anche i poteri che Cristo ha trasmesso alla sua Chiesa, anche se quelli di governo e di insegnamento per loro natura non possono essere esercitati se non in comunione con il Capo del collegio apostolico⁽¹⁰⁾. Comunque si voglia interpretare tale testo, anche in riferimento alla *nota esplicativa praevia*, annessa alla stessa costituzione *Lumen Gentium*⁽¹¹⁾, è certo che essa ha voluto sottoli-

(9) «Ad tanta munera explenda, Apostoli speciali effusione supervenientis Spiritus Sancti a Christo ditati sunt (cfr. Acct 1, 8; 2, 4; Io, 20, 22-23) et ipsi adiutoribus suis per impositionem manuum donum spirituale episcopali consecratione transmissum est. Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctourum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur» (LG, 21).

(10) «Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnis in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt» (LG, 21).

(11) La nota esplicativa praevia che si trova a conclusione della costituzione apostolica *Lumen Gentium*, è parte integrante della stessa costituzione, che va spiegata precisamente secondo la nota praevia.

neare il nesso stretto tra ordine sacro e potere non solo di santificare, ma anche di insegnare e di governare. I tre poteri infatti nella Chiesa sono intimamente connessi e dicono l'uno relazione all'altro. Indipendentemente dalla dottrina che si può seguire circa l'origine della potestà di governo, sacramentale o meno, di fatto nella Chiesa, per volontà divina, esiste una sola gerarchia, che comprende l'intera potestà sacra. L'abilità alla sacra potestà risiede in coloro che hanno il potere di ordine. Il fondamento di tale potestà è pertanto lo stesso ordine sacro. I titolari pertanto del potere nella Chiesa sono i chierici in quanto insigniti dell'ordine sacro, che conforma chi lo ha ricevuto al mistero di Cristo Capo. Il battesimo invece inserisce nel mistero del Corpo di Cristo. Esiste pertanto anche un duplice sacerdozio: quello comune a tutti i battezzati e quello di servizio, fondato sull'ordine sacro. Il battezzato in quanto tale non è propriamente abilitato a ricevere la sacra potestà, propriamente neppure quella di governo. Ed anche se a questa il laico può essere chiamato a cooperare nell'esercizio (cf. can. 129 § 2), rimane sempre vero che si tratta di una cooperazione che non potrà mai fare del fedele laico battezzato un chierico, a meno che non intervenga l'ordine sacro.

In questa prospettiva dopo il Concilio si è anche avviata una prassi più rigorosa nel fare sì che il titolare di un potere di governo abbia anche l'ordine corrispondente ai compiti che deve esercitare, come fondamento dello stesso potere. Su questo principio si è sviluppata la prassi di conferire l'episcopato a quanti, in forza dell'ufficio, sono chiamati ad esercitare poteri episcopali. Effettivamente dopo il Concilio l'ordine episcopale viene conferito dalla Chiesa a molti uffici, con i quali sono connessi poteri episcopali, anche se i titolari non sono a capo di diocesi o di comunità ad esse equiparate, come sono per esempio i dicasteri della curia romana. Evidentemente in questo campo, il giudizio di opportunità del conferimento dell'episcopato o meno spetta all'autorità suprema della Chiesa. A noi non resta che constatare il fatto, come cioè l'autorità competente oggi tende a conferire l'ordine episcopale a chi è chiamato ad esercitare un potere episcopale, anche se ciò non è richiesto rigorosamente, almeno a guardare dalla prassi del passato.

4. *La dottrina della lettera Communionis Notio.*

La dottrina della lettera *Communionis Notio* sulla *Communio*, sull'unità della Chiesa e sulla relazione tra Chiesa particolare e

Chiesa universale è comprensibile pienamente solo all'interno della nuova dottrina propria del Vaticano II.

Ci riferiamo anzitutto al n. 9 della lettera, che è opportuno trascrivere: «Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine *comunione* all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto "parti dell'unica Chiesa di Cristo", hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di "mutua interiorità", perché in ogni Chiesa particolare "è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica. Perciò "la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come federazione di Chiese particolari". Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare»⁽¹²⁾. In questa prospettiva, il battesimo non inserisce propriamente in una Chiesa particolare, ma semplicemente «nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Non si appartiene alla Chiesa universale in modo *mediato*, *attraverso* l'appartenenza ad una Chiesa particolare, ma in modo *immediato*, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente *in* una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale *comunione dei fedeli* e la *comunione delle Chiese* non sono dunque l'una conseguenza dell'altra, ma costituiscono l'unica realtà vista da prospettive diverse».

Così, l'unità della Chiesa è radicata nell'unità dell'Episcopato, come afferma ancora la lettera *Communio Notio*, n. 12: «Infatti l'unità della Chiesa è pure radicata nell'unità dell'Episcopato. Come l'idea stessa di *Corpo delle Chiese* richiama l'esistenza di una Chiesa *Capo* delle Chiese, che è appunto la Chiesa di Roma, che "*presiede alla comunione universale della carità*", così l'unità dell'Episcopato

(12) Il testo, proseguendo, spiega ulteriormente: «Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari. Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa parla tutte le lingue». Conseguentemente, «la formula del Concilio Vaticano II: *la Chiesa nelle e a partire delle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesia in et ex Ecclesia)*.

comporta l'esistenza di un Vescovo Capo del Corpo o Collegio dei Vescovi, che è il Romano Pontefice».

5. *La prospettiva dell'episcopato non si esaurisce in relazione alla Chiesa particolare: Peculiari circoscrizioni pastorali affidate a Vescovi.*

La nuova dottrina sull'episcopato ha portato anche a prevedere nuove circoscrizioni erette dalla suprema autorità ecclesiastica e ad essa facenti capo, con la possibilità di poteri episcopali. Accanto alle chiese diocesane e alle chiese ad esse equiparate, che vengono con il nome di chiese particolari, sono state introdotte figure intermedie nuove, con a capo persone dotate del carattere episcopale, che non è facile definire e collocare⁽¹³⁾. Tali sono gli ordinariati militari, che sono succeduti ai precedenti vicariati castrensi, e le prelature personali, delle quali si è cominciato a parlare nei documenti conciliari del Vaticano II⁽¹⁴⁾. Di queste circoscrizioni fa menzione anche la lettera *Communiois Notio*, n. 16: «Per una visione più completa di questo aspetto della comunione ecclesiale-unità nella diversità, è necessario considerare che esistono istituzioni e comunità stabilite dall'Autorità Apostolica per peculiari compiti pastorali. Esse in quanto tali appartengono alla Chiesa universale, pur essendo i loro membri anche membri delle Chiese particolari dove vivono ed operano. Tale appartenenza alle Chiese particolari con la flessibilità che

⁽¹³⁾ Leggiamo nel decreto *Christus Dominus*, 42: «Quoniam necessitates pastorales magis magisque requirant ut quaedam pastoralia munia concorditer regantur et promoveantur, expedit ut in servitium omnium vel plurium dioecesium alicuius determinatae regionis aut nationis nonnulla constituentur officia, quae etiam Episcopis committi possunt.

Commendat autem Sancta Synodus ut inter Praelatos seu Episcopos, his muneribus perfungentes, et Episcopos dioecesanos atque Conferentias Episcopales fraternam semper vigeat communio et animorum in sollicitudine pastorali conspiratio, cuius rationes etiam iure communi definiantur oportet».

⁽¹⁴⁾ Ne parla esplicitamente il decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 10: «Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaris opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt. Ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiaria dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

le è propria, trova diverse espressioni giuridiche. Ciò non intacca l'unità della Chiesa particolare fondata nel Vescovo, bensì contribuisce a dare a quest'unità l'interiore diversificazione propria della comunione».

Le previsioni di circoscrizioni ecclesiastiche di tipo prelatizio facenti capo alla stessa Sede Apostolica, con la possibilità che abbiano al loro vertice un prelado vescovo sono state attuate in modo particolare per la prima volta con la creazione della Prelatura personale della Santa Croce mediante la cost. ap. «*Ut sit*».

La costituzione apostolica «*Ut sit*» presenta l'*Opus Dei* come una realtà nuova che ha potuto trovare la sua esatta collocazione solo all'interno della nuova istituzione prevista dal Concilio Vaticano II. Essa è presentata come l'attuazione di quanto previsto dal concilio e dai documenti successivi (particolarmente dal decreto *Presbyterorum Ordinis* e ulteriormente precisato dal *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*). Nella configurazione dell'*Opus Dei*, si realizza l'ideale proprio e specifico del Fondatore, il quale ha visto nella figura della Prelatura la realizzazione del suo progetto⁽¹⁵⁾. Di fatto essa non poteva rientrare in nessuna delle figure giuridiche della Chiesa esistenti in precedenza; risultava una realtà giuridica nuova.

La novità dell'*Opus Dei* si manifesta particolarmente dalla sua composizione⁽¹⁶⁾. La sua novità ha indotto a farla dipendere dalla Congregazione per i Vescovi: «*ad quam res suapte pertinebat natura*» e a far superare, in forza della potestà apostolica, non pochi problemi⁽¹⁷⁾.

Nella configurazione giuridica dell'*Opus Dei*, il Papa erige la prelatura con il carattere internazionale. Ma essa propriamente non

(15) «*in ordinationem Ecclesiae figuram Praelaturae personalis ad peculiariora opera pastoralia perficienda induxit, visa est ea ipsa Operi Dei apprime aptari*».

(16) Così la descrive la costituzione: «*apostolica compages quae sacerdotibus et laicis sive viris sive mulieribus constabat eratque simul organica et indivisa, una scilicet spiritu sine regimine et spirituali institutione, necesse fuit aptam formam iuridicam ipsi tribui quae peculiaribus eius notis responderet*».

(17) Problemi ce n'erano. Ne parla il Papa stesso che nella costituzione scrive: «*Profecto eadem Congregatio huic negotio vacans quaestionem sibi propositam accurate investigavit ratione cum historica tum iuridica et pastorali ita ut, quolibet sublato dubio circa fundamentum possibilitatem et concretam rationem postulationi obsecrandi, plane pateret opportunitas atque utilitas optatae transformationis Operis Dei in Praelaturam personalem*». Il Papa ci fa sapere che la sua decisione è «*de apostolicae plenitudine potestatis*».

è un'associazione né un istituto di vita consacrata. Di fatto contestualmente «*simul vero erigitur Societas sacerdotalis Sanctae Crucis qua Adsociatio Clericorum Praelaturae intrinsecus coniuncta*». La struttura della Prelatura è composta di chierici in essa incardinati, che costituiscono il suo presbiterio, e di laici ad essa incorporati mediante una convenzione, con a capo il Prelato come Ordinario proprio: «*Praelaturae iurisdictio personalis afficit clericos incardinatos necnon, tantum quoad peculiarium obligationum adimpletionem quas ipsi sumpserunt vinculo iuridico, ope Conventionis cum Praelatura initae, laicos quis operibus apostolicis Praelaturae sese dedicant, qui omnes ad operam pastorem Praelaturae perficiendam sub auctoritate Praelati exstant*».

Le leggi che regolano le prelature personali non sono né quelle delle associazioni né quelle degli istituti di vita consacrata; né assomigliano ad esse. Anzi la flessibilità con la quale sono state configurate fa sì che il codice possa delineare solo alcune norme molto generali, che devono essere precisate poi nel proprio statuto. Del resto detti statuti sono norme speciali e specifiche emanate dallo stesso Santo Padre.

La Dichiarazione della Congregazione per i Vescovi, facendo riferimento alla speciale legislazione, che regola la prima prelatura personale, afferma: «*aliud constituunt signum ac testimonium sollicitae illius curae qua peculiaribus nostri temporis necessitatibus in re pastorali atque in suo evangelizationis munere exercendo Ecclesia respondet*»; conseguentemente la Prelatura Opus Dei «*apostolicae operositatis Ecclesiae efficacitatem directe et imprimis respicit; qua ratione ad effectum re et opere adducitur ac praevisum, idque fit per institutionem quae probatas exhibet cautiones quoad doctrinam, disciplinam et apostolicum vigorem*». Proprio perché è una realtà nuova dal punto di vista giurisdizionale nella Chiesa, essa ha bisogno di essere armonizzata con la realtà della Chiesa particolare ed altre strutture giurisdizionali, come loro complemento e prolungamento: «*harmonicam insertionem huius institutionis in actionem pastorem organicam Ecclesiae universalis et Ecclesiarum localium apprime compleat efficaciusque eius servitium reddat*». Proprio da qui seguono le particolari caratteristiche che la dichiarazione enuncia: l'ambito internazionale della prelatura, il prelado è ordinario proprio, ha un proprio clero, e un proprio popolo di laici.

Il popolo dei laici viene così descritto: «*illi laici — cum viri tum mulieres, sive caelibes sive matrimonio iuncti, ex qualibet professione*

vel condicione sociali — qui servitio finis apostolici Praelaturae proprii sese dedicant, graves et qualificatas obligationes ad hoc opus assumentes, id efficiunt non vi votorum, sed vinculi contractualis iure definiti» (I,c).

I laici incorporati alla Prelatura «*non mutant suam condicionem personalem, sive theologicam sive canonicam, communium fidelium laicorum, et qua tales in omnibus se gerunt ac, reapse, in exercitio sui apostolatus» II, c).* Per questo viene precisato: «*quod ad optiones spectat in re professionali, sociali, politica, etc., laici fideles ad Praelaturam pertinentes, intra limites videlicet catholicae fidei et christianorum morum atque Ecclesiae disciplinae, eadem gaudent libertate qua ceteri fruuntur catholici, quorum sunt concives: Praelatura igitur suorum memborum labores profesionales, sociales, politicos, oeconomicos, etc., suos omnino non facit» (II, d); ed ancora: «*laici Praelaturae "Operis Dei" incorporati fideles esse pergunt earum dioecesium in quibus domicilium vel quasi domicilium habent, et subsunt igitur iurisdictioni Episcopi dioecesani in iis omnibus quae iure statuuntur quoad communes fideles» (IV,c).**

La Prelatura viene presentata come «*una struttura secolare»*, conseguentemente i chierici sono chierici secolari, intimamente congiunti con i sacerdoti secolari diocesani dove lavorano. È interessante la precisazione che si trova nel n. VI: «*Cum Praelatura inseparabiliter iungitur Societas Sacerdotalis Sanctae crucis, ad quam illi sacerdotes e clero dioecesano pertinere possunt, qui sanctitatem in exercitio sui ministerii consequi desiderent, iuxta spiritum et praxim asceticam "Operis Dei". Vi tamen huius adscriptionis ipsi non efficiuntur membra cleri Praelaturae, sed quoad omnes effectus sub regimine manent proprii Ordinarii, quem, si id desideret, de praedicta adscriptione certiorum reddent».*

Quanto alla natura della Prelatura, la dichiarazione al n. VI afferma la dipendenza dalla Congregazione per i Vescovi in quanto è una circoscrizione giurisdizionale autonoma accanto ad altre circoscrizioni giurisdizionali autonome: «*Praelatura dependet a Sacra Congregatione pro Episcopis (cf. Const. Ap. Regiminis Ecclesiae Universae, n. 49, § 1) et, haud secus atque aliae iurisdictiones autonomae, capacitate gaudet ut, attenta materia de qua singulis in casibus agatur, quaestiones tractet cum competentibus Sanctae Sedis Dicasteriis».*

Si potrebbe dire, forse, che da quanto deriva dalla norma del CIC, e dalle norme speciali della prima Prelatura personale, è chiaro che si tratta di una struttura ecclesiale di apostolato: i membri non

sono associati tra di loro; il prelado non è sul modello del superiore religioso; i membri non hanno alcuna somiglianza con le persone consacrate. La prelatura non ha alcun aspetto associativo. I sacerdoti incardinati nella Prelatura formano il suo prebiterio. I laici non sono associati tra di loro; ma si mettono, ciascuno personalmente, con una convenzione appropriata, a prestare un servizio apostolico alla Prelatura. Il prelado non è il superiore di un'associazione che ha il compito di guidare i membri nel cammino della santità, ma il compito di realizzare un progetto apostolico stabilito dalla stessa Sede Apostolica⁽¹⁸⁾. Il prelado non è neppure propriamente un vescovo. Non segue necessariamente che debba esserlo. Ma è innegabile che egli eserciti poteri episcopali. In questa prospettiva si capisce bene quanto il Papa scrive al Prelato, notificandogli la sua volontà di consacrarlo vescovo: «dovere e grazia comune dei Pastori e dei Vescovi insegnare ai fedeli della Chiesa ciò che li conduce lungo le vie di Dio, vale a dire i comandamenti evangelici (cfr. *Veritatis Splendor*, 114). Per questo, siamo soliti scegliere uomini di provata virtù, in grado di svolgere con diligenza il ministero pastorale. In seguito alla morte... abbiamo ritenuto opportuno provvedere nel modo più adeguato alla Prelatura personale della Santa Croce e Opus Dei, allo scopo di meglio propiziare il bene delle anime dei suoi fedeli». L'episcopato non gli viene

⁽¹⁸⁾ La Prelatura non può essere ricondotta ad un ente associativo. In merito è stato anche sottolineato che — a differenza degli enti associativi — la specificità di tale finalità e della relativa giurisdizione è stabilita da speciali leggi pontificie e dagli Statuti sanciti dalla Santa Sede. Le prelature personali, infatti, vengono erette là dove una necessità specifica lo richiede «ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda» (can. 294 CIC); non siamo, pertanto, nel diritto associativo dove si riconosce ai fedeli il diritto a creare nuove entità, d'accordo con la legge. Tale necessità pastorale o missionaria diventa così la causa e lo scopo della Prelatura stessa. Se la Prelatura personale fosse di tipo associativo, si dovrebbe «ammettere come "diritto" del fedele quello di poter creare Prelature personali» dal momento che ai fedeli è riconosciuto il diritto di fondare e dirigere associazioni (can. 215). Per di più l'elemento volontario... è presente in altri enti che appartengono certamente alla struttura gerarchica della Chiesa. La presenza dell'elemento volontario non genera necessariamente — ciò dipende dal contesto giuridico — un rapporto di tipo associativo. La considerazione delle Prelature personali nell'ambito del diritto di associazione incontrerebbe, invece non pochi problemi concettuali.

conferito per meriti e titoli personali, ma per «provvedere nel modo più adeguato alla Prelatura personale della Santa Croce e Opus Dei, allo scopo di meglio propiziare il bene delle anime dei suoi fedeli». L'episcopato è dunque in relazione alla funzione pastorale che il Prelato è chiamato ad esercitare.

6. *Tendenza ad restringere l'uso del ricorso alla «Chiesa titolare».*

Nella prospettiva della dottrina del Concilio Vaticano sull'episcopato si comprende anche una tendenza che ha portato a restringere il ricorso alla qualifica di vescovo titolare di una chiesa estinta quale titolo di consacrazione e ad attribuire invece il titolo reale della stessa consacrazione una volta ammesso che la relazione ad una Chiesa particolare non è elemento costitutivo dell'episcopato. La formula pertanto del ricorso alla Chiesa titolare estinta viene a perdere sempre di più il suo significato». È molto più rilevante il rapporto reale del vescovo con la cura di anime che il riferimento ad un titolo dal carattere simbolico. Si tratta di una vera politica, frutto di una attenta riflessione, e portata avanti gradualmente.

Il problema fu affrontato anzitutto in relazione ai vescovi residenziali che rinunciavano alla loro diocesi, per raggiunti limiti di età. Essi rimanevano ovviamente vescovi membri del collegio apostolico. Ma con quale titolo di consacrazione? In una comunicazione sul titolo dei Vescovi «*officio renuntiantibus*» del 7 novembre 1970 da parte della Congregazione per i Vescovi⁽¹⁹⁾, si legge: Il santo Padre «si è degnato di disporre che i Vescovi diocesani dimissionari di rito latino non vengano più trasferiti ad una Chiesa titolare, continuando invece ad appellarsi dalla Sede cui hanno rinunciato (con la quale conservano ancora un certo vincolo di spirituale affetto), premettendovi l'espressione "olim, quondam" (già, ancien, former, alt, retirado, antiguo, o altre equivalenti)».

Sui vescovi emeriti, la Santa Sede ritorna in data 31 ottobre del 1988⁽²⁰⁾. Si osserva che i vescovi che cessano dall'ufficio «continuano, anche se emeriti, ad essere membri del collegio dei vescovi in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione ge-

⁽¹⁹⁾ *Communicationes*, 19, 1978, p. 18.

⁽²⁰⁾ Cf. *Normae de episcopis ab officio cessantibus* del 31 ottobre 1988; *Communicationes* 20, 1988, pp. 167-168.

rarchica con il capo e con i membri del collegio» (can. 336). Hanno perciò il diritto di intervenire al concilio ecumenico con voto deliberativo (can. 339) e di esercitare la potestà collegiale entro i termini di legge (can. 337, § 2)». Si danno Norme per la valorizzazione ecclesiale di tali vescovi anche a livello di conferenze episcopali.

Più tardi si pone il problema del titolo dei vescovi coadiutori con diritto di successione. La stessa Congregazione per i Vescovi in data 31 agosto 1976⁽²¹⁾ scriveva: Il Santo Padre «ha disposto che, in occasione della nomina di un Coadiutore "cum iure successionis" nella Chiesa latina, non si attribuisca più al medesimo il titolo di una sede vescovile estinta, ritenendosi sufficiente l'assegnazione "nunc pro tunc" della Chiesa particolare cui è destinato». Il testo prosegue: «Tale disposizione rappresenta un secondo passo nell'applicazione della Mente espressa da Sua Santità nell'udienza del 31 ottobre 1970, a conclusione della congregazione ordinaria di questo sacro Dicastero, svoltasi nei giorni 22-23 antecedenti, nel corso della quale la grande maggioranza dei Padri (14 su 20) si dichiarò favorevole all'abolizione dei Titoli vescovili, bastando l'assegnazione dell'incarico (Coadiutore, Ausiliare, Prelato, ecc.). Interessante è la spiegazione ulteriore che viene data: «Secondo l'augusta Mente che mi pregio ora significarle il vincolo reale che viene a stabilirsi tra il Coadiutore e la Chiesa nella quale egli dovrà succedere trova il suo dovuto risalto, senza che abbiano a sorgere problemi di sensibilità nei riguardi del Coadiuto (data la diversa nomenclatura) o compromissioni per il futuro, dal momento che il Coadiutore, come ogni altro Vescovo diocesano, può essere sempre trasferito ad altra sede residenziale o titolare». Nello stesso tempo si fa notare che la riflessione deve proseguire per altre figure: «Per quanto riguarda la situazione dei Prelati (un tempo nullius), la questione è stata ripresa in esame, ai fini di una sua definitiva soluzione».

Di fatto in un'altra dichiarazione «Sul titolo dei prelati (nullius)», di appena alcuni mesi dopo, leggiamo⁽²²⁾: Il santo Padre «ha disposto che ai Prelati (nullius) insigniti di carattere vescovile che d'ora in avanti verranno nominati, non venga più conferito il titolo di una sede vescovile estinta. Questo provvedimento, che valorizza il vincolo reale che si stabilisce tra il Prelato stesso e la Chiesa particolare

(21) *Communicationes*, 9, 1977, p. 223.

(22) *Communicationes* 9, 1977, p. 224.

affidata alla sua cura pastorale, è inteso a realizzare gradualmente il voto espresso in varie occasioni dall'episcopato nel senso dell'equiparazione delle Prelature alle Diocesi».

Un ultimo caso riguarda il titolo degli Ordinari Militari, che viene trattato con un'altra comunicazione della stessa Congregazione per i Vescovi del 20 novembre 1997⁽²³⁾. Il Santo Padre, si legge, «ha accolto la proposta... di non assegnare più agli Ordinari Militari una sede titolare vescovile ed ha autorizzato la Congregazione per i Vescovi a procedere in tal senso. Questa disposizione, in linea con provvedimenti similari adottati in precedenza dalla Santa Sede e nello spirito della menzionata Costituzione Apostolica, che ha giuridicamente assimilato l'Ordinariato Militare ad una diocesi (Art. § 1), mira ad far sì che anche l'ordinario Militare sia equiparato a tutti gli effetti, anche nella sua qualifica, ad un vescovo diocesano... Il Sommo Pontefice ha, pertanto, disposto che: — d'ora in in avanti, ai nuovi Ordinari Militari non sia più assegnata una sede titolare».

In tali testi non è difficile cogliere una precisa prassi, che rispecchia la teologia conciliare sull'episcopato. Si privilegia il legame reale dell'ufficio episcopale con la missione che è chiamato ad adempiere. È questa la motivazione profonda. Tuttavia la motivazione prossima, da un punto di vista giuridico, viene ricondotta ancora alla relazione ad una chiesa particolare. Da una parte si afferma di privilegiare il legame reale dell'ufficio con la missione canonica, dall'altra si compie lo sforzo di ricondurre la comunità pastorale ad una Chiesa particolare, lasciando ancora sottintendere che là dove non si può ravvisare una chiesa particolare, almeno equiparabile alla diocesi, si deve ancora legittimare la consacrazione episcopale con il ricorso ad una chiesa titolare, estinta. Ma in questo modo si rimane a mezza strada e si rischia ancora di rimanere nell'equivoco, quasi che il titolo per l'ordinazione episcopale possa essere solo e sempre la relazione ad una chiesa particolare. Ma per legittimare questo si è costretti ad elaborare da una un concetto analogico di chiesa particolare, dai contorni non ben definiti, e dall'altra di pensare ancora che l'episcopato è legittimato solo in riferimento ad una chiesa particolare, contro la prassi ormai diffusa che porta a conferire l'episcopato anche al di là delle esigenze della chiesa particolare. Non è possibile procedere oltre e legittimare il titolo di consacrazione semplicemente con la mis-

(23) *Pastoralis Militum cura* 2, 1997, p. 3.

sione per la quale il Papa decide di nominare un vescovo? Per lo meno non è possibile spingere oltre la prassi introdotta dalla Congregazione per i vescovi di far corrispondere il titolo di ordinazione con il vincolo reale invece con il titolo fittizio?

7. *Riflessioni conclusive.*

In realtà si tratta di comprendere in modo adeguato e anche nuovo la funzione episcopale, che non può essere ristretta a quella di presidenza della Chiesa particolare, anche se di fatto essa rimane ancora la più eminente, in quanto rappresenta una pienezza ecclesiology: in essa infatti è presente l'unica chiesa di Cristo, santa, cattolica ed apostolica. In tal senso, va ricordato un testo della Lettera Apostolica *Apostolos suos* che riflette tale consapevolezza ecclesiale: «come è evidente, vi sono molti Vescovi che, pur esercitando compiti propriamente episcopali, non sono a capo di una Chiesa particolare». Vi sono tutti i vescovi che coadiuvano il Papa nel suo ministero petrino; ma vi sono anche le circoscrizioni di cui ha parlato il Concilio e la lettera *Communio Notio*, n. 16, delle quali le prelatore personali, insieme agli Ordinariati militari, occupano il primo posto⁽²⁴⁾.

La formula «Vescovo titolare di...» intende conservare valori significativi della tradizione ecclesiastica: la relazione dell'episcopato al ministero, alla cura delle anime. Tale relazione emerge in modo primario tra l'ordinazione episcopale e la diocesi; per analogia, ordinazione episcopale e chiesa particolare equiparata. Ciò viene fatto nella Chiesa latina attraverso la *fictio iuris* di chiese puramente titolari. Si vuole sottolineare che l'episcopato non è propriamente un onore, ma un servizio alle anime. Ma tale principio oggi non sembra che emerga sufficientemente con il ricorso, mediante la *fictio iuris*, ad un titolo di una chiesa estinta, quanto piuttosto al titolo proprio per cui l'autorità competente conferisce l'episcopato. In tale modo, abbandonando la finzione giuridica, si farebbe corrispondere il titolo di fatto, per cui si consacra uno, al titolo di diritto, e risulterebbe chiaro che l'episcopato non può mai essere un puro onore, ma un

(24) F. OCARIZ, *Unità e diversità nella comunione ecclesiale*, in *Communio Notio* lettera e Commenti, a cura della Congregazione per la dottrina della fede, Città del Vaticano, 1994, p. 72.

servizio di autorità ministeriale, che affonda le sue radici nella consacrazione episcopale.

Tale soluzione sembra rispondere al Vaticano II e alla dottrina sull'episcopato. Non per nulla il Vaticano II non fa menzione della necessità del ricorso alle sedi titolari, quando presenta la dottrina sull'episcopato.

Il n. 22 della *Lumen Gentium* richiede i seguenti tre elementi quando parla dell'episcopato: consacrazione, comunione gerarchica e *missio* o *determinatio canonica*. I primi due elementi caratterizzano l'episcopato in relazione al collegio episcopale; il terzo alla missione che il vescovo è chiamato ad espletare nella Chiesa. Ciò avviene particolarmente e soprattutto nella Chiesa particolare, ma non necessariamente. L'importante è che il vescovo eserciti il suo potere in comunione con il successore di Pietro. Questo ordine dei fattori corrisponde particolarmente all'ecclesiologia occidentale, maturata nel Vaticano II. Attraverso il primato del sacramento essa afferma il primato del Signore nella vocazione e nell'abilitazione al ministero. Collocando in immediata successione la comunione gerarchica, dà rilievo alla destinazione universale del ministero, affidato *in solido* al Collegio episcopale e al suo Capo. Il ministero per il quale uno viene consacrato vescovo viene indicato come una *determinatio* di un *munus* previo e più vasto. Tale determinazione per sé è variabile; il *munus* a sua volta ha radici sacramentali; la *communio* è necessaria per l'esercizio di esso. Tale dottrina è senza dubbio presente nella prassi con la quale la Congregazione per i vescovi ha inteso, in linea con la dottrina conciliare, ridimensionare il riferimento alla chiesa titolare.

La tradizionale attribuzione di una diocesi *in partibus infidelium* a un vescovo non diocesano appartiene piuttosto ad una tendenza opposta. Infatti questo «titolo» non esprime una *missio* o *determinatio canonica*, non corrisponde a essa, ma si giustifica a partire dal legame con il vescovo-Chiesa particolare in quanto fondato indipendentemente dalla logica della *determinatio*. Per altro (quasi) nessun vescovo, anche titolare, viene nominato e ordinato se non in vista di un compito canonicamente determinato. Un vescovo ausiliare ad esempio è nominato perché sia ausiliare nella diocesi a cui è destinato; questa destinazione e non il titolo fittizio costituisce la sua missione canonica, ne giustifica l'ordinazione, ne determina la condizione giuridica nella Chiesa. Del resto, che una sede che purtroppo non esiste più, una volta diventata fittizia rimanga a lungo vacante, non fa problema, è nell'ordine delle cose. Merita di essere notato

che diversa è la condizione del vescovo emerito, al quale oggi non si attribuisce più un titolo fittizio; infatti la condizione di «emerito» non dice riferimento a una missione canonica ma alla sua cessazione. Come tale quindi indica una condizione del *munus* (ri-) diventata indeterminata; salvo essere altrimenti determinata in riferimento ad uffici non diocesani.

In questa prospettiva il titolo ha cambiato significato e funzione. Se anticamente episcopato e chiesa particolare erano strettamente congiunti al punto che il titolo era la stessa determinazione canonica, oggi il titolo non assolve più questa funzione, in quanto nel vescovo diocesano la *missio canonica* avviene attraverso la nomina papale che conferisce il titolo di una determinata Chiesa e nei casi dei vescovi titolari, il titolo è soltanto una finzione giuridica, che se da una parte sta ad indicare la concezione archetipo dell'episcopato dei primi secoli dall'altra afferma anche il suo superamento, in quanto non è altro che una finzione.

Le Prelature personali sono istituzioni di natura gerarchica, istituite ad *peculiaris opera pastoralia*, che pur potendo adoperare forme di organizzazione estremamente flessibili, nel loro schema fondamentali rispondono alla struttura originaria *Prelato-presbitero-fedeli* ⁽²⁵⁾. Esse propriamente non sono chiese particolari, pur avendo delle somiglianze con esse. Queste si distinguono come *sicut aliud et aliud*, mentre le prelature sono nelle Chiese particolari. La somiglianza maggiore tra Chiesa particolare e Prelatura personale dell'O-

⁽²⁵⁾ A tale struttura ha fatto riferimento recentemente il Papa Giovanni Paolo II in un discorso rivolto ai partecipanti all'incontro sulla «Nova Millennio ineunte» promosso dalla Prelatura Opus Dei. Il Papa tra l'altro dice: «Voi siete qui, in rappresentanza delle componenti in cui la Prelatura è organicamente strutturata, cioè dei sacerdoti e dei fedeli laici, uomini e donne, con a capo il proprio Prelato. Questa natura gerarchica dell'Opus Dei, stabilita nella Costituzione Apostolica con la quale ho eretto la Prelatura (cfr. Cost. ap. Ut sit, 28 novembre 1982), offre lo spunto per considerazioni pastorali ricche di applicazioni pratiche. Innanzitutto desidero sottolineare che l'appartenenza dei fedeli laici sia alla propria Chiesa particolare sia alla Prelatura, alla quale sono incorporati, fa sì che la missione peculiare della Prelatura contribuisca nell'impegno evangelico di ogni Chiesa particolare, come prevede il Concilio Vaticano II nell'auspicare la figura delle Prelature personali». E più avanti il Papa così si indirizza ai sacerdoti: «I sacerdoti dal canto loro, esercitano una funzione primaria insostituibile: quella di aiutare le anime, una ad una, nei sacramenti, nella predicazione, nella direzione spirituale, ad aprirsi al dono della grazia. Una spiritualità di comunione valorizzerà al meglio i ruoli di ciascuna componente ecclesiale» (L'Osservatore Romano, 18 marzo 2001).

pus Dei sta «nella dimensione ministeriale propria di ambedue comunità» vale a dire: — nel presbiterio, presieduto dal Prelato sia nelle Chiese particolari che nelle Prelature personali, che è posto, costitutivamente, in servizio della vita cristiana dei fedeli e della missione affidata alle Prelature e soprattutto, nella funzione di natura episcopale che l'Autorità Apostolica conferisce al prelado della Prelatura. Con tale potestà, che è ordinaria ed esercitata a nome proprio, il Prelato governa i ministri e i fedeli della Prelatura per portare a termine la peculiare opera pastorale affidatagli dalla Sede Apostolica, che per il Prelato rappresenta la sua specifica *missio canonica*. Infatti, con la potestà ministeriale conferitagli, il Prelato dirige, coordina e promuove l'immanente relazione tra il sacerdozio ministeriale dei presbiteri e il sacerdozio comune dei fedeli, che rappresenta il nucleo stesso delle entità appartenenti all'organizzazione gerarchica della Chiesa: Chiesa particolari, Ordinariati militari, Prelature personali. Sono entità di natura diversa, e allo stesso tempo analoghe in ragione di questo comune nucleo teologico. Non c'è dubbio che tale somiglianza e analogia sono decisive per comprendere la coerenza ecclesiologica dell'ordinazione episcopale del Prelato dell'unica Prelatura personale finora esistente.

Se il Prelato di una comunità ecclesiale di questo genere viene ordinato Vescovo, il titolo episcopale coerente con la realtà a cui è rivolta la funzione episcopale affidatagli dovrebbe essere coerentemente, la Prelatura. In questa prospettiva ritenere che il titolo episcopale di un Prelato di queste caratteristiche debba essere quello di una Chiesa estinta, non rappresenta un adeguato modo di onorare la memoria storica della Chiesa, perché non risponde né teologicamente né canonicamente alla realtà dell'episcopato realmente esercitato; non corrisponde il simbolo con la realtà.

Pagina bianca

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

LA DISTINZIONE TRA L'AMBITO DELLA CHIESA
IN QUANTO TALE E L'AMBITO ASSOCIATIVO
E LE SUE CONSEGUENZE SULLA TERRITORIALITÀ
O PERSONALITÀ DEI SOGGETTI ECCLESIALI
TRANSPERSONALI (*)

La differenza essenziale tra la Chiesa in quanto tale, comprese le sue strutture parziali (diocesi, parrocchia, ecc.), e le associazioni costituite dai fedeli nell'ambito della Chiesa, è generalmente avvertita ed accettata senza difficoltà. Tale diversità è facilmente sperimentabile nella vita ecclesiale. In effetti, mentre la Chiesa e la sua organizzazione istituzionale non dipende costitutivamente dal libero agire dei fedeli, questi ultimi sono con la loro volontà causa della nascita e sussistenza dei fenomeni di natura associativa (intesi in senso ampio, cioè non solo comprendenti le associazioni di fedeli, ma anche qualunque realtà ecclesiale che, indipendentemente da altre caratteristiche proprie, sia costitutivamente associativa: si pensi agli istituti di vita consacrata e alle società di vita apostolica). Questo dato, accolto in genere dagli autori con una tematizzazione più o meno esplicita, è stato approfondito dalla dottrina degli ultimi tempi⁽¹⁾.

(*) Relazione tenuta a Budapest nell'XI Congresso Internazionale organizzato dalla Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, dal 2 al 7 settembre 2001.

(1) Cfr. K. MÖRSBORG, *Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 137 (1968), pp. 16-19 e 27-32 (raccolto in ID., *Schriften zum Kanonischen Recht*, hrsg. v. W. Aymans-K.-Th. Geringer-H. Schmitz, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1989, pp. 836-839 e 847-852); W. AYMANS, *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche. Anmerkungen zu den revidierten Gesetzentwürfen des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung des Konzeptes der personalen Teilkirchen*, in *Österreichisches Archiv für Kirchen-*

In questa sede vorremmo tornare ad esaminare questa distinzione, con particolare riferimento alle sue conseguenze in tema di territorialità o personalità dei rispettivi soggetti ecclesiali transpersionali. Potrebbe sembrare, infatti, che esista una tendenziale corrispondenza biunivoca tra le strutture della Chiesa in quanto tale e la territorialità, da una parte, e le strutture associative e la personalità, dall'altra. A ciò si accompagna spesso l'idea secondo cui mentre nel primo ambito si applicherebbero criteri di appartenenza necessaria (come sarebbero le determinazioni del vincolo di un fedele con una diocesi o con una parrocchia, sancite dal can. 107 del CIC), il campo associativo sarebbe essenzialmente caratterizzato dalla libera e volontaria adesione del fedele.

Il valore e la forza della distinzione tra la Chiesa in quanto tale⁽²⁾ e le associazioni ecclesiali provengono da un'importante verità sulla Chiesa, di indubbia portata giuridica in quanto concerne aspetti essenziali dell'ordine di giustizia intraecclesiale. Tale verità si può formulare molto semplicemente in questa maniera: i fedeli, nell'esercizio della loro legittima libertà ed autonomia nella Chiesa, possono costituire e mantenere in vita dei soggetti transpersionali — le associazioni — la cui esistenza poggia proprio sulla potenzialità costitutiva inerente a quella libertà ed autonomia. Al contrario, i medesimi fedeli non possono in nessun modo configurare né modificare l'assetto giuridico dei soggetti transpersionali che partecipano all'istituzionalità della Chiesa in quanto tale. Una diocesi e una parrocchia non sono mai il frutto della libertà dei fedeli interessati, ma nascono e vivono come espressione della stessa Chiesa in quanto istituzione, e dipendono pertanto dalla rispettiva autorità gerarchica⁽³⁾.

recht, 32 (1981), pp. 79-100 (raccolto in ID., *Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche*, Grüner, Amsterdam, 1991, pp. 221-242); J. HERVADA, *Derecho constitucional y derecho de las asociaciones*, in AA.VV., *L'elemento consociativo nella Chiesa*. (Atti del VI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Monaco di Baviera, 14-19 settembre 1987), a cura di W. Aymans-K.-Th. Geringer-H. Schmitz, EOS, St. Ottilien, 1989, pp. 99-116; E. MOLANO, *Estructuras jerárquicas y asociaciones*, in *ibidem*, pp. 189-197; e J.L. GUTIÉRREZ, *De fine ut elemento distinctionis inter entia institutionalia et associativa*, in *ibidem*, pp. 199-207.

(²) La terminologia con cui viene enunciata questa distinzione può variare: si parla di Chiesa istituzionale oppure di costituzione della Chiesa, attribuendo alla parola «costituzione» («Verfassung») un senso materiale, tradizionale nella canonistica di lingua tedesca.

(³) Ciò non osta all'influsso della consuetudine nell'organizzazione ecclesiastica:

Questa duplice modalità di soggetti transpersonali corrisponde ad una distinzione netta: *aut-aut*, poiché secondo l'essenza dell'ente esso è associativo oppure della Chiesa-istituzione, senza che vi sia spazio per un *tertium genus*. Ciò però non si oppone all'esistenza di molteplici contatti tra i due tipi di enti: le associazioni nascono ed operano all'interno delle strutture della Chiesa istituzionale; reciprocamente, queste ultime strutture accolgono e sostengono gli enti associativi; anzi, mantenendo la natura associativa del soggetto, non solo vi è sempre un rapporto necessario con l'elemento istituzionale, ma quest'ultimo può rendersi presente in vari modi all'interno delle associazioni (nelle associazioni pubbliche, e ancor di più negli istituti di vita consacrata e società di vita apostolica, soprattutto quando viene loro attribuita una partecipazione alla potestà di giurisdizione in relazione ai chierici in essi incardinati); ecc. (4).

Lo schema secondo cui la territorialità almeno tendenziale caratterizza le strutture istituzionali, e la personalità è una nota tipica dell'ambito associativo, si lega al presunto carattere necessario del rapporto del fedele con gli enti istituzionali, per contrapposizione con l'indole volontaria del rapporto con le associazioni. La volontarietà dell'appartenenza a queste ultime è evidente, il che non implica l'inesistenza di eventuali obblighi di perseveranza (anche giuridicamente stabiliti), soprattutto qualora ci si unisca in virtù di una vocazione che coinvolge l'intera vita del fedele. Invece, l'assunto da dimostrare sarebbe quello secondo cui sarebbe impossibile l'esistenza di vincoli volontariamente contratti dal fedele nell'ambito delle strutture della Chiesa-istituzione. A mio parere, la negazione di questa possibilità non è giustificata. Non si può semplicemente sostenere tale tesi sulla base dell'irrilevanza della libertà del fedele nella creazione e modifica delle strutture ecclesiastiche istituzionali: essa non

in tale ambito, però, l'approvazione del legislatore (cfr. can. 23) è doppiamente necessaria: in quanto ogni consuetudine deve porsi entro l'ambito della comunione gerarchica, e poi *ratione materiae*, in quanto si tratta di questioni di competenza esclusiva della stessa Gerarchia.

(4) Deliberatamente evito di parlare dei movimenti, perché ritengo che la loro denominazione sia fatta da un punto di vista diverso, piuttosto empirico-fattuale. Penso che all'interno di siffatta categoria si possano di fatto trovare realtà molto diverse, da alcune che sono forme di promozione e coordinamento di comunità di fedeli operanti nelle parrocchie, ad altre che eventualmente possono corrispondere a fenomeni propriamente associativi (anche talvolta religiosi), ad altre ancora che per la loro natura potrebbero essere configurate come realtà della Chiesa istituzionale.

comporta, infatti, che la volontà del fedele non possa essere presa in considerazione per la determinazione del proprio posto nelle strutture particolari della comunione, attualizzando mediante atti d'adesione un rapporto di vera appartenenza a tali strutture.

Di fatto il ruolo della libertà è manifesto nella relazione della persona umana con la Chiesa di Cristo. Al momento di entrare in essa, è presente la libertà dell'adulto che riceve il battesimo oppure, nel caso dei bambini, normalmente la libertà dei suoi genitori. La componente volontaria del domicilio o quasidomicilio, sulla cui base si determina la propria diocesi e parrocchia, è indubbia. L'effettiva partecipazione del fedele ai beni salvifici, si realizza in pratica secondo una grandissima libertà di scelta da parte dei fedeli⁽⁵⁾. Nell'ambito ministeriale, l'influsso della volontà del chierico nel costituire e nel cambiare il rapporto di incardinazione è evidente, e non va dimenticato che l'incardinazione (e altrettanto si può dire dell'aggregazione di cui al can. 271) include l'appartenenza alla rispettiva struttura in quanto fedele. Anche i fedeli non ordinati possono stabilire dei rapporti di collaborazione stabile con soggetti istituzionali, e tali rapporti comportano l'appartenenza ai medesimi enti⁽⁶⁾.

Dinanzi a questi dati, ci si può chiedere come possa sorgere l'idea di una relazione necessaria con le strutture istituzionali, con l'esclusione assoluta di qualsiasi criterio basato sulla libera volontà. Mi pare che si possano individuare almeno tre cause. In primo luogo, la nota di necessità, propria di ciò che è indisponibile per la volontà del fedele e della stessa Chiesa, può derivare da una proiezione, sul piano delle dimensioni particolari della Chiesa, di quel che succede rispetto alla Chiesa *simpliciter*. Vi è invece bisogno di determinazioni particolari, territoriali e/o personali, per strutturare una concreta Chiesa rituale, locale, ecc., e in tali determinazioni la libertà della

(5) È possibile perfino che i fedeli di rito latino vivano secondo le tradizioni di una Chiesa orientale (cfr. Congregazione per le Chiese orientali, dichiarazione interpretativa del decreto del 27 luglio 1954 sull'ordinariato per i fedeli orientali di Francia, 30 aprile 1986, III, 2, in AAS, 78, 1986, pp. 784-786).

(6) Il caso è previsto ed esplicitamente risolto così in relazione a tutti i fedeli, uomini e donne, membri o meno di un istituto religioso, che svolgano stabilmente un compito loro affidato dall'Ordinario militare o con il suo consenso: cfr. Giovanni Paolo II, cost. ap. *Spirituali militum curae*, 21 aprile 1986, X, 4°, in AAS, 78 (1986), pp. 481-486. Ovviamente lo stesso può verificarsi in una diocesi o in qualsiasi altra espressione comunitaria della Chiesa in quanto tale.

persona ha un ruolo significativo. In secondo luogo, si può ravvisare un passaggio acritico tra criteri amministrativi di rapporto del fedele con una diocesi e con una parrocchia a certi effetti (peraltro non troppo rilevanti in pratica), ed effettiva partecipazione comunionale alla vita della diocesi e parrocchia. Benché queste si concepiscono ormai indubbiamente come comunità, composte dalle persone dei fedeli sul doppio piano dell'uguaglianza in quanto fedele e della diversità gerarchica, pesa ancora molto una visione strutturale, e piuttosto «gerarcológica», in cui il fedele continua ad apparire prevalentemente quale destinatario, come se egli fosse mero oggetto passivo — e quasi un possesso — in seguito ad una distribuzione amministrativa operata dall'autorità ecclesiastica⁽⁷⁾. In terzo luogo, si tende a pensare che l'essenza del fenomeno associativo consista nella sua natura volontaria, senza tener conto non solo della presenza della volontà al di fuori di tale fenomeno, ma anche della necessità di offrire una definizione più adeguata delle stesse associazioni, sulla base della natura dell'ambito in cui si realizza l'unione. Tale ambito, infatti, si caratterizza essenzialmente per il fatto di appartenere alla legittima autonomia dei fedeli, ed essere quindi disponibile per la loro libertà nella Chiesa, a differenza degli ambiti istituzionali che coinvolgono la Chiesa in quanto tale. Essi non rientrano nella sfera di competenza dei fedeli, i quali però possono esercitare in vari modi la propria legittima libertà ed autonomia per decidere sulla loro adesione o partecipazione nella vita delle strutture istituzionali.

Le suddette considerazioni possono gettar luce sulla tematica della territorialità-personalità dei soggetti transpersonali nella Chiesa. Innanzitutto, è pacifico che di fatto il criterio personale non è esclusivo dell'ambito associativo: anche nell'organizzazione della Chiesa-istituzione l'aspetto personale gioca un ruolo importante, come si evince, tra l'altro, dall'esistenza di Chiese rituali. Tuttavia, questo dato può non escludere delle riserve circa l'uso del criterio personale, per il timore di introdurre divisioni estranee alla comunione, contrarie in definitiva alla stessa unità della Chiesa. La personalità, soprattutto in quanto comporti offrire al fedele l'opzione di

(7) Per questo motivo, l'espressione «struttura gerarchica», pur potendosi intendere bene, non pare molto indovinata; è preferibile impiegare formule del tipo «comunità di fedeli gerarchicamente strutturate».

partecipare ad una comunità ecclesiale determinata da criteri non meramente territoriali, può apparire come una realtà intrinsecamente pericolosa per l'unità della Chiesa.

È indubbio che la sollecitudine per l'unità della Chiesa deve essere sempre presente, anche laddove si tratti di erigere una semplice parrocchia personale. Ma l'ammissione fattuale di criteri personali, pur potendosi legare in parte a circostanze storiche non ideali sul piano della comunione tra le Chiese, evidenzia che tali criteri non sono costitutivamente in contrasto con l'essere della Chiesa in quanto tale. D'altronde, non si può confondere il piano, sempre prudenziale, delle considerazioni di convenienza, con quello delle considerazioni di principio. La territorialità assolutamente pura potrà avere tutti i vantaggi immaginabili, ma essa non sembra essere storicamente realizzabile al giorno d'oggi (quanto meno per i fatti della mobilità umana e della pluralità rituale). Ed evidentemente non andrebbero mai sottovalutati i vantaggi pastorali che possono consigliare l'erezione di soggetti istituzionali di base personale ai diversi livelli: il venir incontro anche in quel modo alle situazioni e alle necessità specifiche delle persone, non adeguatamente raggiungibili mediante le sole strutture territoriali, potrebbe rivelarsi sempre più importante in un mondo complesso e nel contempo globalizzato.

Il problema più difficile che pone la personalità come criterio di appartenenza alle comunità di fedeli che rappresentano la Chiesa istituzione, è quello dell'appartenenza volontaria, tanto più se essa si lega alla condivisione di una certa spiritualità. A prima vista, è come se si trasportassero nella Chiesa istituzionale dei criteri associativi, con il rischio di creare delle Chiese elitarie, parallele rispetto a quelle comuni, che sarebbero invece aperte a tutti, cioè senza ingiuste discriminazioni.

Questa difficoltà prende le mosse da alcuni presupposti che conviene mettere in risalto. Da una parte, si accetta, come principio indiscutibile, che la Chiesa locale costituisca al suo proprio livello l'unica espressione della Chiesa in quanto tale. Perciò la si identifica con la Chiesa particolare, e perfino quando alcuni tentano di difendere l'esistenza di altri soggetti analoghi alla Chiesa locale e che sarebbe meglio non chiamare «Chiese particolari» per sottolineare la loro diversità⁽⁸⁾, si ritiene fuorviante tale analogia, poiché si consi-

(8) Non entro nel merito di questo problema; solo faccio presente qualcosa di

dera che porterebbe di fatto all'introduzione di nuove Chiese particolari più o meno separate da quelle locali. In fondo, non si esce dalla rigida alternativa: o Chiesa particolare o struttura associativa, e si ignora l'istituto dell'equiparazione o assimilazione (li prendo come sinonimi) secondo cui due realtà distinte possono essere trattate allo stesso modo in considerazione di ciò che le accomuna⁽⁹⁾.

Tale schema di pensiero si basa altresì sul rapporto tra la Chiesa particolare e la Chiesa universale in termini di totale realizzazione di quest'ultima nella prima. È tuttavia ovvio come questa totalità debba essere adeguatamente concepita, senza operare esaltazioni che peraltro potrebbero arrivare a negare la legittimità delle stesse associazioni. Una cosa è quella totalità essenziale, confacente allo specifico essere e missione della Chiesa locale, e alla sua particolare funzione di tutela e promozione dell'unità, ed un'altra cosa del tutto diversa è pensare che quella totalità escluda la coesistenza di altre comunità gerarchicamente costituite. Queste comunità coesistono di fatto anche sul piano delle stesse Chiese locali (si consideri solo il fenomeno della diversità di Chiese rituali nell'ambito di un medesimo territorio). A maggior ragione tali comunità possono darsi sul piano della complementarità con le Chiese locali. In effetti, l'idea di complementarità serve non solo per le associazioni nei riguardi delle strutture istituzionali, ma anche all'interno di queste ultime.

Questa complementarità implica distinguere due piani nell'ambito della realizzazione istituzionale della Chiesa: quello comune e aperto a tutti i fedeli (si tenga conto della dimensione missionaria), di cui la Chiesa locale e la parrocchia sono le espressioni particolari emblematiche, e quello complementare, integrato da alcuni fedeli che lo scelgono per motivi di vario tipo (la professione, come succede con i militari, l'origine nazionale che comporta una determinata lingua e cultura, la partecipazione ad una determinata opera apostolica, ecc.)⁽¹⁰⁾. Questa scelta complementare può avvenire senza una

ovvio: ciò che conta è la sostanza delle cose, colta in concetti adeguati; i nomi interessano solo nella misura in cui servono ad identificare meglio e non confondere quella sostanza.

⁽⁹⁾ Cfr. C.J. ERRÁZURIZ M., *Circa l'equiparazione quale uso dell'analogia in diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 215-224.

⁽¹⁰⁾ Anche qui si potrebbe argomentare che l'appartenenza *ipso iure* (come quella dei militari agli ordinariati), e la libera affiliazione, sono fenomeni del tutto diversi. Ma anche qui andrebbe relativizzata la portata di questa distinzione: ciò che conta

peculiare istituzionalizzazione, ma può instaurarsi anche un vincolo stabile con diritti e doveri più o meno formalizzati. Interessa soprattutto ribadire che la natura complementare di tale ambito impedisce che esso possa sostituire il piano comune, il quale anzi dovrebbe essere sempre rinvigorito quale espressione locale dell'unità cattolica dell'unica Chiesa di Cristo. In questo processo ci possono essere naturalmente dei problemi e delle tensioni, ma se questi fossero assolutamente da evitare, si dovrebbe ripensare l'esistenza stessa dei riti, che hanno comportato dei gravi problemi di unità nella storia della Chiesa. D'altra parte, con questa complementarità non si viene a creare un rapporto di missionarietà istituzionale nei confronti delle Chiese locali, poiché in realtà vi è un'immanenza reciproca — per dirla con le parole care al compianto Corecco —, un rapporto strutturalmente comunionale, tra le Chiese locali e le strutture complementari.

Nulla osta al fatto che le comunità complementari abbiano una spiritualità propria⁽¹¹⁾. Ovviamente tale spiritualità non costituisce la ragione immediata della loro costituzione, perché si deve trattare di una spiritualità che caratterizzi una comunità di fedeli tale da essere intrinsecamente suscettibile di venir configurata secondo gli elementi propri di un ente istituzionale. Per determinare quali comunità possono ricevere tale configurazione, oltre ai requisiti comuni riguardanti la comunione ecclesiale, occorre accertare che esistano gli elementi propri di una parte della Chiesa, in modo simile — non identico — a come si danno nella Chiesa locale. Non si può trattare di un'iniziativa essenzialmente legata al compimento di certe opere comuni dipendenti dai fedeli, in modo tale che i propri membri appartengono ad essa in qualità di corresponsabili sul piano associativo. Invece, la corresponsabilità e l'«opera comune» debbono riguardare semplicemente l'esistenza cristiana degli appartenenti, come succede appunto con l'appartenenza alla Chiesa e ad una sua qualsiasi parte.

è l'appartenenza a qualsiasi struttura istituzionale d'indole complementare (la quale può anche formalizzarsi in vari modi); invece la potenziale appartenenza ad essa stabilita dalle norme canoniche, oltre a contenere ovviamente un'offerta di servizi pastorali, altro non fa che attribuire ai Pastori talune facoltà (soprattutto in campo matrimoniale).

(11) Peraltro nelle stesse Chiese locali si verifica, in diversi gradi, lo stesso fenomeno: basti considerare il patrimonio spirituale dei singoli riti (cfr. CCEO, can. 28 § 1), e le tradizioni proprie di tante Chiese locali di rito latino (non solo di quella ambrosiana, emblematica in questo senso).

Qualora si tratti di comunità aventi una determinata spiritualità, vi sarà un processo di formazione della comunità, sulla base della libera partecipazione dei rispettivi fedeli al corrispondente patrimonio spirituale d'origine carismatica. La Gerarchia interverrà, abitualmente in modo graduale, per dotare quelle comunità degli elementi richiesti per venir incontro adeguatamente ai loro bisogni pastorali, fino a poterle erigere come comunità gerarchicamente strutturate.

Per rendere possibile la configurazione come soggetto istituzionale, occorre che la comunità in questione sia in sé strutturata secondo i principi comunionali dell'uguaglianza tra i membri in quanto fedeli, e della diversità gerarchica, essendo il ministero gerarchico essenzialmente riguardante la stessa comunità (benché ovviamente la stessa comunità, come l'intera Chiesa e tutte le sue espressioni istituzionali, abbia una necessaria apertura apostolica e missionaria). Inoltre, conviene non perdere di vista che questi soggetti istituzionali complementari ammettono un'ampia gamma di realizzazioni: da quelli in cui vi è un Pastore dotato di potestà di natura episcopale, passando per le parrocchie o comunità minori analoghe, fino a raggruppamenti di fedeli assai fluidi che oggi si moltiplicano all'interno delle stesse strutture istituzionali delle Chiese locali. A nessuno di questi livelli si può parlare con proprietà di un fenomeno associativo⁽¹²⁾, poiché non si riscontra un obiettivo specifico da perseguire che sia diverso da una qualche espressione del comune vivere comunitario della Chiesa nella parola e nei sacramenti.

Per concludere queste riflessioni, vorrei trattare un'altra questione, che mi pare di rilievo per cercare di chiarire l'insieme: è possibile che nelle comunità di fedeli non associative vi sia un impegno vocazionale, riconosciuto come tale dalla Chiesa? La domanda è pertinente dal momento che spesso si pensa a tali vocazioni come qualcosa di legato all'ambito associativo, e più specificamente situato per lo più nel campo di ciò che la legislazione chiama oggi la vita consacrata.

Ovviamente il problema non si pone sul piano della comune vocazione cristiana, che fa riferimento alla Chiesa in quanto tale nonché alle strutture particolari della Chiesa. D'altra parte, è pacifica,

(12) Lo notava, a proposito delle cd. «comunità ecclesiali di base» in America Latina, F. RETAMAL, *Las comunidades eclesiales de base. Una visión desde América Latina*, in AA.VV., *L'elemento consociativo nella Chiesa*, cit., p. 285.

e del tutto capitale, la stabile dedizione dei chierici al servizio delle Chiese locali. Ma a prescindere da questo caso, il sorgere di una modalità davvero vocazionale della vita cristiana — nel senso più forte del termine «vocazionale», cioè come determinazione complessiva e stabile dell'esistenza del fedele — sembra porsi normalmente in relazione con l'ingresso negli istituti religiosi o in altre realtà associative.

Non ravviso alcun problema nel prospettare l'esistenza della realtà vocazionale in rapporto alle strutture istituzionali della Chiesa come tale. Penso che non sia giustificato il legare le modalità vocazionali nella Chiesa alle realtà associative, religiose o meno. Tutti i cammini vocazionali nella Chiesa hanno alcune caratteristiche comuni — il nesso con la comune vocazione cristiana, la nota di totalità esistenziale sul piano radicale del rapporto del fedele con Dio, ecc. —, ma i fenomeni vocazionali legati a strutture istituzionali sono essenzialmente diversi rispetto a quelli relativi alle associazioni. Nel primo caso la persona si lega ad una comunità di fedeli nell'ambito dei beni e delle relazioni proprie della comunione ecclesiale (benché ciò poi possa comportare la partecipazione ad iniziative comuni, realizzate all'interno di quella comunità); nelle vocazioni attinenti la sfera associativa, invece, è l'agire comune verso una determinata finalità ecclesiale ciò che segna la natura e la portata dell'appartenenza, e a ciò si può aggiungere una vita comune e — nel caso dei religiosi — l'assunzione ecclesiale di una nuova posizione rispetto al mondo. Siamo abituati a pensare che, tranne il caso dei chierici⁽¹³⁾, solo questo secondo tipo di dedizione vocazionale riceva un formale riconoscimento; ma qualora il rapporto del fedele con la struttura istituzionale sia veramente vocazionale, comprenderà un vero vincolo di giustizia intraecclesiale, da riconoscere e tutelare nell'ordinamento canonico.

Tra questi due tipi di strade vocazionali ci possono essere molteplici punti di contatto, compresi ovviamente quelli riguardanti la volontarietà dell'appartenenza, e tutte le conseguenze canoniche proprie di un fenomeno vocazionale: processo di prova per accertarne l'autenticità, mutui rapporti di giustizia tra il fedele e il soggetto transpersonale, regolamentazione della fine della relazione

(13) Invece, spesso per molti laici il loro rapporto stabile con le strutture ecclesiali sembra porsi in un modo riduttivo, sul solo piano del rapporto di lavoro.

per infedeltà del soggetto oppure per la constatazione dell'assenza di vera vocazione, ecc. Anche la questione sul diritto o meno del fedele ad appartenere e rimanere nella struttura secondo un legame specifico che presupponga la vocazione, è simile a quella che si presenta nell'ambito associativo. Tutto ciò, però, non può comportare l'equiparazione di entrambi quei tipi di modalità vocazionale per quel che concerne la loro rispettiva essenza. Altrimenti si ricade nell'affermazione di una relazione biunivoca tra volontarietà ed appartenenza associativa. Ciò potrà essere maggiormente compreso se le strutture istituzionali della Chiesa, a cominciare dalle diocesi e dalle parrocchie, vengono viste nell'ottica delle comunità di persone, che in tali strutture possono trovare una realizzazione davvero vocazionale.

Mi rendo conto che queste osservazioni richiederebbero degli ampi sviluppi, poiché toccano molti aspetti della vita della Chiesa. In questa sede volevo solo additare una via di riflessione, che relativizza certi luoghi comuni, e che soprattutto cerca di accogliere delle necessità pressanti del momento presente, dietro le quali non si può non scorgere l'azione dello Spirito Santo. Viviamo tempi in cui i fedeli laici sperimentano soprattutto la necessità di rafforzare la loro vita cristiana, quale premessa indispensabile per il loro agire apostolico, individuale e associato, peraltro sempre più legato alla loro relazione naturale con le strutture civili. D'altra parte, avvertiamo sempre più le esigenze della logica della comunione ecclesiale, con la conseguente valorizzazione armonica e non dialettica della legittima diversità e della più profonda unità, superando ogni atteggiamento di spartizione di ambiti di potere e di influsso sociale. In definitiva, il vero problema sottostante è quello di adeguarsi, anche nelle strutture istituzionali della Chiesa, alle necessità dell'evangelizzazione contemporanea, sempre nel rispetto di ciò che Dio stesso ha stabilito per la sua Chiesa, e proprio per questo nell'ascolto attento di quanto lo Spirito Santo ci indica oggi per proseguire la missione di Cristo sulla terra.

GIUSEPPE DALLA TORRE

LA PRELATURA PERSONALE E LA PASTORALE ECCLESIALE NELL'ORA PRESENTE (*)

1. Strutture pastorali e sfide della storia. — 2. La pastorale nell'ora presente. — 3. Nuove esigenze pastorali e diritto vigente. — 4. L'utilizzo delle Prelature personali per le nuove esigenze pastorali. — 5. Caratteri delle Prelature personali e pastorale speciale. — 6. Conclusioni.

1. *Strutture pastorali e sfide della storia.*

Secondo la comune opinione si tratta di termine rintracciabile per la prima volta nella *Regula pastoralis* di s. Gregorio Magno, opera risalente ai primi anni del pontificato⁽¹⁾. Certo è che pastorale è termine di uso antico nella Chiesa, diretto ad indicare le funzioni e le attività di coloro che sono chiamati a presiedere alla comunità cristiana; più in generale, l'arte di chi, sul paradigma evangelico del Buon Pastore, si prende cura di una determinata comunità di fedeli.

Dal punto di vista storico, l'obbiettivo del buon governo della comunità credente ha sempre indotto a forgiare strutture giuridiche idonee, nel senso di strutture dirette a supportare l'azione pastorale e ad assicurare efficienza ed efficacia. Pur nella storica mutevolezza, tali strutture sono state sempre determinate, tra le altre, da due esigenze precise: garantire nel tempo la stabilità della cura pastorale, al di là delle vicende personali dei singoli pastori cui via via viene affi-

(*) Relazione tenuta alle Giornate di studio «Le prelature personali nell'ora presente» (Venezia, 25-26 giugno 2001) e pubblicata sui rispettivi atti a cura di Sandro Gherro, Padova, 2002.

(1) Per una recente edizione critica cfr. B. JUDIC (cura di), *Regula pastoralis*, Parigi, 1992. Su Gregorio Magno vedasi l'ampia voce di S. BOESCH GAJANO, *Gregorio I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, 2000, p. 546 ss.

data; garantire al contempo la « circoscrivibilità » del gregge, cioè la possibilità di individuare con certezza la porzione di popolo di Dio affidata al governo di un pastore.

Per quanto attiene in modo particolare a quest'ultimo aspetto, si deve notare come le strutture pastorali abbiano mutato fisionomia e disciplina giuridica nel tempo ⁽²⁾, ma sempre ruotando attorno ad un modello dominante: quello territoriale. Si vuol dire in altre parole che la configurazione giuridica delle strutture pastorali è stata, ancorché non completamente, guidata dall'idea del territorio come elemento più idoneo a circoscrivere la porzione di popolo di Dio.

Si tratta di un fenomeno per certi aspetti singolare, se si considera che la Chiesa, società volontaria e strutturalmente aperta a dimensioni planetarie, dà di conseguenza vita ad un diritto che è eminentemente personale. Ma un fenomeno per altri versi facilmente spiegabile alla luce di diverse considerazioni. Ad esempio, sul piano antropologico-culturale, per il fatto che il cristianesimo, pur nato in una società prevalentemente pastorale e nomade, si è insediato sin dagli inizi e per secoli ha vissuto nell'ambito di civiltà eminentemente agricole e stanziali; ovvero sul piano storico-giuridico, in ragione del fatto della strutturazione territoriale delle società politiche in cui il cristianesimo venne via via a stabilirsi e ad operare: l'impero romano, la società feudale europea, lo Stato moderno, di cui il territorio diviene, costituzionalmente, uno degli elementi costitutivi. A ciò si aggiunga l'elemento pratico della più facile delimitazione della comunità di fedeli affidata alle cure di un pastore attraverso un territorio definito.

Nell'età moderna peraltro il primato assoluto del modello territoriale nell'organizzazione della pastorale appare insidiato. La strutturazione territoriale delle circoscrizioni ecclesiastiche non viene meno; essa continua ad essere la modalità fondamentale di individuazione della comunità credente affidata alle cure di un pastore e di delimitazione della potestà di costui. Tuttavia fattori nuovi pongono con sempre maggiore insistenza la necessità di considerare nuovi modi e nuove configurazioni delle strutture pastorali.

L'avvio di siffatto fenomeno si ha, all'inizio dell'età moderna, a seguito delle grandi scoperte geografiche. Alla grande espansione eu-

(2) Per riferimenti alla storia della diocesi e della parrocchia cfr. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, tr. it. Cinisello Balsamo, 1998, pp. 247 ss., 467 ss., 500 ss., con riferimenti bibliografici.

ropea verso le terre nuove, risponde la grande stagione della espansione missionaria. La cristianità da chiusa che era stata per secoli, missionaria precipuamente nel senso dell'evangelizzazione delle nuove generazioni, conosce una grande esperienza propulsiva, all'esterno. Nasce la missione in senso stretto, la *missio ad gentes*, come attività della Chiesa verso i non cristiani, verso gli « infedeli », come ancora erano denominati nel codice canonico del 1917⁽³⁾; nasce il diritto missionario, complesso di norme poste in deroga al diritto canonico generale o comune, caratterizzato dal particolare dinamismo e dalla adattabilità alle diverse situazioni locali⁽⁴⁾.

In effetti l'esperienza missionaria come pone progressivamente in luce i limiti di un diritto canonico pensato in un contesto di *christianitas*, così pone progressivamente in evidenza i limiti di una strutturazione territoriale dell'attività pastorale. Anche qui le ragioni sono tante: da quelle geopolitiche, relative a realtà locali nuove dai confini geografici ignoti o sfuggenti e dalle frontiere in continua espansione; a quelle storico-politiche, connesse alle necessità crescenti della Santa Sede di emancipare l'azione missionaria dalle pretese regalistiche insite nel *Patronato ecclesiastico* di Spagna e Portogallo⁽⁵⁾; a quelle direttamente ecclesiali, legate ad esempio al ruolo crescente degli istituti religiosi nell'espansione missionaria, in luogo del clero secolare. Gli esempi potrebbero continuare.

Dalle esigenze nuove nascono nuove strutture pastorali peculiari come il Vicariato Apostolico, la Prefettura Apostolica, l'Amministrazione Apostolica, tutte caratterizzate dallo scopo specifico dell'attività missionaria, cioè la *implantatio Ecclesiae*, di modo che una volta costituitasi la Chiesa locale questa possa a sua volta diventare missio-

(3) Cfr. G. DALLA TORRE, *Infedeli*, in *Enciclopedia del diritto*, XXI, Milano, 1971, p. 416 ss.

(4) Si veda, per tutti, G. VROMANT, *Ius missionariorum*, Lovanio 1929. Per una storia delle missioni cfr. B. DESCAMPS, *Histoire générale comparée des missions*, Paris, 1932.

(5) Per riferimenti al riguardo rinvio a G. DALLA TORRE, *Prefazione* a G. SORGE-M. DE GHANTUZ CUBBE-C.M. RADULET-A. VASCONCELOS DE SALDANHA, *S. Sede e Corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Bologna, 1988, p. 7 ss. Per maggiori approfondimenti cfr. I. TING PONG LEE, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda fide memoria rerum. 1922-1972*, cura et studio J. Metzler edita, Rom-Freiburg-Wien, 1971-1976, vol. I, 1, p. 353 ss.; M. CARROBIO DA NEMBRO, *Patronato e Propaganda nel Brasile*, ivi, vol. I, 2, p. 667 ss.

naria *ad extra*. Si tratta di realtà locali non ancora erette in diocesi, governate a nome del Pontefice con potestà ordinaria vicaria, in cui l'elemento territoriale rimane costitutivo ma in qualche modo può essere attenuato. Si pensi al caso della difficoltà nello stabilire i confini delle diocesi a causa di frontiere contese tra diversi Stati, che legittima l'istituzione di Amministrazioni Apostoliche.

La flessibilità storica delle strutture pastorali, dunque, conosce significative espressioni anche nell'età moderna; anche dopo la celebrazione di quel Concilio tridentino, che per altri versi giunge ad irrigidire e schematizzare le istituzioni canoniche⁽⁶⁾.

2. *La pastorale nell'ora presente.*

La modernità sconvolge per molti aspetti i contesti tradizionali: dal punto di vista geografico, la Chiesa diviene davvero «universale», cioè presente a livello planetario, a contatto quindi con realtà molto diverse rispetto a quella europea o a quelle della prima espansione missionaria dell'età moderna⁽⁷⁾; dal punto di vista culturale, l'esaurirsi progressivo delle residue strutture dell'antico regime di *christianitas* ed il parallelo crescere del fenomeno della secolarizzazione⁽⁸⁾, pongono nei Paesi di antica cristianità l'esigenza di coniugare pastorale e missione, la cura della comunità credente e l'azione di (nuova) evangelizzazione; dal punto di vista demografico e sociologico i popoli si sono rimessi in cammino, dando luogo, nei tempi a noi più vicini, a fenomeni emigratori ed immigratori di massa, che pongono inediti problemi di convivenza sullo stesso territorio di etnie, culture, religioni diverse⁽⁹⁾.

Il fenomeno delle migrazioni, in particolare, richiama l'attenzione⁽¹⁰⁾. Dal punto di vista della promozione umana innanzitutto,

(6) Cfr. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, cit., p. 711 ss.

(7) Interessanti dati e considerazioni nel fascicolo monografico su *L'impero del Papa*, di Limes. *Rivista italiana di geopolitica*, 2000, 1, pp. 304.

(8) Cfr. R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, tr. it., Roma-Bari, 1999.

(9) Per una puntualizzazione sui profili giuridici di una tematica, sulla quale esiste ormai una nutrita bibliografia, cfr. AA.VV., *La cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralistica*, scritti raccolti da G. Dalla Torre e F. D'Agostino, Torino, 2000.

(10) Sugli sviluppi della riflessione ecclesiale in ordine alle peculiari esigenze pastorali del fenomeno migratorio — fenomeno che ha molte facce: riguarda studenti, lavoratori, marinai, nomadi ecc. —, cfr. S. TOMASI, *Elementos doctrinales del Magisterio*

perché con sempre maggiore urgenza, ampiezza e complessità, impone alle istituzioni ecclesiastiche di assumersi progressivamente un ruolo di accoglienza e di servizio verso moltitudini crescenti, sradicate dalla loro realtà socio-culturale ed emarginate in contesti estranei e diffidenti⁽¹¹⁾. Dal punto di vista dell'azione pastorale, poi, perché le difficoltà di vita degli immigrati in contesti sociali e culturali diversi e per molti aspetti ostili, unite al venire meno degli originari contesti di vita, espongono i migranti a pericoli per la vita religiosa e spirituale, come per la stessa fede. Le sette ed i nuovi movimenti religiosi, così come quelle peculiari religioni secolari od «orizzontali» che sono le moderne ideologie, costituiscono una minaccia incombente e non teorica puntualmente avvertita⁽¹²⁾. Dal punto di vista della missione, infine, perché la realtà del grande fenomeno migratorio da contesti non cristiani, pone l'opportunità di una azione di annuncio e di evangelizzazione⁽¹³⁾.

A fronte di queste radicali novità, che tra l'altro mettono alla prova i tradizionali criteri territoriali diretti ad individuare concreta-

Universal, in *La Iglesia y el reto de las migraciones*, in *Migraciones latinoamericanas. Movilidad y pastoral*, III Encuentro Latinoamericano de pastoral migratoria (Quito-Ecuador, 26-30 noviembre 1990), Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes-Comisión Católica Internacional de Migración, p. 25 ss.

⁽¹¹⁾ Nel messaggio per la Giornata mondiale dei Migranti del 1991, Giovanni Paolo II affermava che «la Chiesa è chiamata a svolgere un ruolo di accoglienza e di servizio verso i migranti. La condizione di sradicamento in cui essi vengono a trovarsi e la refrattarietà con cui l'ambiente reagisce verso di loro tendono a relegarli di fatto ai margini della società. Proprio per questo la Chiesa deve rendere più intensa la sua azione, accrescere la sua vigilanza, mettere in atto con intelligenza e intuizione tutte le opportune iniziative per contrastare tale tendenza ed ovviare ai rischi che ne conseguono. È suo compito permanente contribuire a far cadere tutto quanto l'egoismo umano erige contro i più deboli» (in *A.A.S.* 83, 1991, p. 206). Un'analisi del fenomeno in G. CHELI, *La Iglesia y el reto de las migraciones*, in *Migraciones latinoamericanas. Movilidad y pastoral*, cit., p. 17 ss. Per le direttive pastorali cfr. V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: percorsi di comunione interculturale*, in *Monitor ecclesiasticus*, 1991, p. 200 ss.

⁽¹²⁾ In apertura del documento citato nella nota precedente si pone precisamente l'attenzione «su un problema che diventa sempre più preoccupante: il rischio, cioè, a cui sono esposti molti migranti di perdere la propria fede cristiana ad opera di sette e di nuovi movimenti religiosi in continua proliferazione. Alcuni di questi gruppi si definiscono cristiani, altri si ispirano alle religioni orientali, altri ancora risentono delle ideologie, per lo più rivoluzionarie, del nostro tempo» (ivi, p. 203).

⁽¹³⁾ Per la complessità del termine «missione» cfr. A. WOLANIN, *Missione*, in *Dizionario di missiologia*, Bologna, 1993, p. 367 ss. (e partic. p. 371 s.).

mente le porzioni di popolo di Dio affidate alla cura di un determinato pastore, con il Vaticano II si viene sottolineando la natura missionaria di tutta la Chiesa ed il carattere essenzialmente missionario di tutta la prassi ecclesiale. Nella teoria e nella prassi si viene consolidando una concezione precisa di pastorale, la cosiddetta « pastorale missionaria », che tende a superare ogni distinzione tra pastorale e missione, tra azione di governo dei fedeli ed azione di annuncio per chi non è ancora parte del popolo di Dio, nel contesto dell'idea conciliare che unica è la missione della Chiesa, anche se si svolge con modalità differenti, adatte alle circostanze di tempo e di luogo ⁽¹⁴⁾. Si tratta di una concezione nella quale si evidenzia « l'esigenza di superare una prassi ecclesiale statica, ripetitiva, conservatrice e di promuovere una prassi dinamica, che coinvolga tutta la comunità e sia orientata all'annuncio che susciti l'adesione alla fede e provochi la conversione » ⁽¹⁵⁾.

L'esigenza di distinguere, ma al tempo stesso di non separare, la missione *ad gentes* dalla nuova evangelizzazione e dalla cura pastorale è particolarmente evidente nell'enciclica *Redemptoris missio*, del 1990 ⁽¹⁶⁾, nella quale si precisa che i confini tra quelle tre attività « non sono nettamente definibili, e non è pensabile creare tra di esse barriere o compartimenti-stagno » (n. 34, mentre nel n. 33 si distinguono le tre attività). D'altra parte già il Vaticano II aveva sottolineato l'esigenza di avere « un particolare interessamento per quei fedeli che, a motivo della loro condizione di vita, non possono godere a sufficienza della comune ordinaria cura pastorale dei parroci o ne sono privi del tutto; come sono moltissimi emigrati, gli esuli, i profughi, i marittimi, gli addetti ai trasporti aerei, i nomadi, e altre simili categorie di uomini. Si promuovano metodi pastorali adatti per sostenere la vita spirituale dei turisti. Le conferenze episcopali e specialmente quelle nazionali dedichino premurosa attenzione ai più urgenti problemi riguardanti le predette categorie di persone e con opportuni mezzi e direttive, in concordia di intenti e di sforzi, provvedano adeguatamente alla loro assistenza religiosa » ⁽¹⁷⁾.

⁽¹⁴⁾ Decr. *Ad Gentes*, n. 6.

⁽¹⁵⁾ G. COLOMBO, *Pastorale missionaria*, in *Dizionario di missiologia*, cit., p. 393.

⁽¹⁶⁾ L'enciclica fu pubblicata il 7 dicembre 1990: cfr. in *A.A.S.* 83, 1991, p. 249 ss. Per un commento cfr. J. LÓPEZ-GAY, *Redemptoris missio*, in *Dizionario di missiologia*, cit., p. 415 ss.

⁽¹⁷⁾ Decr. *Christus Dominus*, n. 18.

La situazione impone strutture e metodi pastorali adatti alle nuove realtà, per cui se l'organizzazione pastorale ordinaria si dimostra inidonea, è necessario individuare «iniziative specifiche ed appropriate strutture adattate alle persone ed alle circostanze», giacché «la salvezza delle anime resta il supremo criterio di ogni organizzazione possibile»⁽¹⁸⁾.

Dal punto di vista giuridico, a fronte del diritto all'evangelizzazione e ad una vita cristiana regolare, propri di ogni uomo e di ogni fedele⁽¹⁹⁾, la ricerca di iniziative e di strutture specifiche costituisce preciso dovere dell'autorità ecclesiastica. E per il soddisfacimento di tale dovere già nei *Principia* per la revisione del codice di diritto canonico, approvati dall'Assemblea del Sinodo dei Vescovi il 7 ottobre 1967⁽²⁰⁾, si davano direttive in ordine a nuove forme di organizzazione ecclesiastica⁽²¹⁾.

3. Nuove esigenze pastorali e diritto vigente.

Per fare fronte alle peculiari esigenze poste da una pastorale missionaria nei nuovi contesti socio-culturali, cui più sopra si è fatto riferimento, è possibile utilizzare alcuni istituti previsti dal diritto canonico vigente⁽²²⁾.

(18) Giovanni Paolo II ai partecipanti alla riunione plenaria del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti, in *L'Osservatore romano*, 22 ottobre 1993.

(19) Sul diritto all'evangelizzazione e ad una vita cristiana regolare da parte dei migranti in particolare, cfr. il già menzionato discorso del 1993 di Giovanni Paolo II, per il quale «se poi l'organizzazione pastorale ordinaria di fatto non riesce a raggiungere i molteplici gruppi coinvolti nella mobilità, il loro diritto all'evangelizzazione e ad una vita cristiana regolare dovrà trovare una risposta il più possibile adeguata attraverso iniziative specifiche ed appropriate strutture, adattate alle persone ed alle circostanze». Per una riflessione dottrinale in materia cfr. P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale, migranti e diritti fondamentali*, in AA.VV., *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di diritto canonico*, a cura del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, Padova, 1992, p. 23 ss.

(20) Cfr. *Communicationes*, 1, 1969, pp. 77-85.

(21) Cfr. al riguardo i contributi di A.M. PUNZI NICOLÒ, G. DALLA TORRE, J.I. ARRIETA, J. MIRAS, in AA.VV., *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, a cura di J. Canosa, Milano, 2000, p. 549 ss.

(22) Per un riferimento alle diverse esperienze maturate nel campo della pastorale dei migranti cfr. il discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Congresso mon-

Un primo istituto, che si configura a livello diocesano, è quello del cappellano (23). Si tratta di un istituto, che non aveva un immediato corrispettivo nella codificazione del 1917, disciplinato dai cann. 564 ss. Sua caratteristica è di assicurare la cura pastorale di una comunità o di un gruppo particolare di fedeli a prescindere dalla ordinaria strutturazione delle diocesi in parrocchie, giacché i fedeli in questione vengono individuati secondo un criterio diverso da quello territoriale.

Giova notare come la condizione personale dei fedeli in questione, se da un lato assurge a criterio per l'individuazione del gruppo umano soggetto alla cura pastorale del cappellano e, quindi, come criterio per la circoscrizione delle facoltà a questo attribuite, dall'altro è presa in considerazione dal diritto proprio in ragione del fatto che essa postula una pastorale specifica, particolare, la quale a sua volta richiede da parte del sacerdote addetto precise attitudini e idonea preparazione. Alla luce di questi elementi si coglie immediatamente la fondamentale differenza intercorrente tra la figura del cappellano e quella del rettore di una chiesa (cann. 556 ss.), al quale è sostanzialmente affidato l'esercizio del culto divino.

D'altra parte se si guarda all'ordinaria cura pastorale come obiettivo primario nella strutturazione della Chiesa particolare, e quindi come ragione della strutturazione parrocchiale, è possibile notare come la figura del rettore di una chiesa sia lontana da quella del parroco, alla quale invece si avvicina la figura del cappellano. Perché sulla base del can. 568 la cappellania viene assunta a strumento di pastorale con caratteristiche proprie e specifiche e con attribuzioni che la avvicinano molto alla parrocchia (24). Ri-

diale di pastorale migratoria, del 17 ottobre 1985, in *L'Osservatore romano*, 18 ottobre 1985, p. 5. Per riferimenti alla dottrina cfr. in particolare J. SÁNCHEZ GONZÁLEZ, *Instituciones de «Pastoralis migratorum cura» 25 años después*, in *People on the move*, 1995, p. 59 ss. Ma cfr. anche V. DE PAOLIS, *L'impegno della Chiesa nella pastorale della mobilità umana secondo il Codice di Diritto Canonico*, in *Seminarium* 1985, p. 131 ss.; A. BENLOCH PAVEDA, *La nuova legislazione canonica sulla mobilità sociale*, in AA.VV., *Migrazioni e diritto ecclesiale*, cit., p. 9 ss.; P. VALDRINI, *Mobilità, studenti stranieri, vita della Chiesa. Quali strutture pastorali?*, ivi, p. 177 ss.; F. COCCOPALMERIO, *La pastorale dei fedeli che si trovano fuori del loro domicilio*, ivi, p. 193 ss.

(23) In merito cfr. M. BONNET, *Le statut canonique du chapelain (ou aumonier)*, in *Cahiers de droit ecclesial*, 2, 1985, p. 73 ss.

(24) Per considerazioni di carattere più generale in ordine alle parrocchie personali, con riferimento alla pastorale universitaria, cfr. G. DALLA TORRE, *Circoscriptions*

spetto a questa, sua caratteristica è quella della maggiore duttilità, anche se occorre rilevare che le facoltà di cui al can. 566, se costituiscono la base fondamentale dello statuto del cappellano, presuppongono anche una integrazione da parte del diritto particolare, che ne esprima appunto l'adattamento alle diverse situazioni⁽²⁵⁾.

Allorché i fenomeni segnalati trascendono i confini della diocesi, allargandosi in dimensioni territoriali più ampie, si pone la necessità di organizzare e garantire un regime ed un indirizzo di azione dell'attività pastorale, che ne assicuri uniformità, efficienza ed efficacia. Il problema tocca in particolare la formazione di base e permanente, nonché il sostegno materiale e spirituale, dei sacerdoti che sono addetti ad una peculiare cura pastorale. Quanto più questa attiene a situazioni personali e comunitarie difficili, perché nuove o perché decisamente devianti rispetto alle situazioni ordinarie, tanto più si pone un problema di preparazione specialistica del clero addetto, perché possa essere posto in grado di esercitare adeguatamente un'attività pastorale altamente specializzata.

Qui la normativa del codice è di minor aiuto, nella misura in cui difettano disposizioni specifiche ed occorre necessariamente rifarsi a norme di carattere generale. In particolare occorre fare riferimento alle disposizioni relative alle finalità ed alle competenze delle Conferenze episcopali, che nella disciplina codiciale sono configurate come organismi essenzialmente pastorali in quanto diretti ad armonizzare alcune funzioni pastorali («*munera quaedam pastoralia*», dice il can. 447) tra i vescovi di una nazione o di un territorio determi-

ecclésiastiques et pastorale universitaire, in *Unico Ecclesiae servitio. Etudes de droit canonique offertes à Germain Lesage o.m.i.*, a cura di M. Thériault e J. Thorn, Ottawa, 1991, p. 343 ss. Per una particolare esperienza belga in ordine alla pastorale degli studenti stranieri cfr. *Vicariat des étudiants étrangers, depuis sa création en 1965 sa renaissance en 1988 sa restructuration en Aumonerie nationale en octobre 1998*, in *Augustinus*, 1999, 2, p. 5 ss.

⁽²⁵⁾ Cfr. J. DÍAZ, *Cappellano (Cappellanus)*, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, a cura di C. Corral Salvador-V. De Paolis-G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo, 1993, p. 124 ss., il quale afferma che tra le determinazioni o deleghe possibili ad opera del diritto particolare «non escludiamo la celebrazione del matrimonio», perché «sarebbe assurdo che coloro che vivono la loro vita religiosa legati a un determinato "gruppo apostolico", canonicamente costituito come cappellania, dovessero ricorrere ad altre istanze o strutture canoniche nel momento così importante della preparazione, ammissione e celebrazione del proprio matrimonio» (p. 126).

nato⁽²⁶⁾. A tal fine, come noto, le Conferenze episcopali possono anche emanare decreti generali nei limiti definiti dall'ordinamento canonico, che sono diretti a salvaguardare la competenza del vescovo diocesano, la cui potestà può essere limitata solo dal Pontefice o dal Collegio episcopale (cfr. can. 455).

E tuttavia il codice presenta una norma che assume in qualche modo un carattere paradigmatico in relazione alle considerazioni che si vengono facendo. Ci si riferisce al can. 792, in cui è detto che «*Episcoporum conferentiae opera instituant ac promoveant, quibus ii qui e terris missionum laboris aut studii causa ad earundem territorium accedant, fraterne recipiantur et congruenti pastoralis cura adiuventur*». Come è dato vedere, la fattispecie è quella degli immigrati in Paesi di antica cristianità, rispetto ai quali il codice prevede specifiche e stabili iniziative di carattere pastorale attivate e coordinate a livello nazionale dalle Conferenze episcopali.

Si tratta, dunque, di una disposizione specifica per quanto attiene alla fattispecie presa in considerazione per una cura pastorale adeguata, generica per quanto attiene alle iniziative che le Conferenze episcopali sono invitate a promuovere al riguardo. Ma grazie a questa genericità non è esclusa la possibilità che nel caso del fenomeno esaminato la Conferenza episcopale possa conferire ad un proprio membro uno specifico incarico, con i convenienti poteri di giurisdizione.

S'è detto che il can. 792 ha un carattere paradigmatico: perché nel silenzio del legislatore, ma a fronte delle responsabilità specifiche delle Conferenze episcopali per l'armonizzazione di determinate funzioni pastorali sul territorio comune, il modello prefigurato dal legislatore per la cura pastorale degli studenti e dei lavoratori immigrati può essere utilizzato per altre categorie di persone, nei confronti delle quali si imponga la necessità di una pastorale speciale.

4. *L'utilizzo delle Prelature personali per le nuove esigenze pastorali.*

L'osservazione della realtà indica peraltro che i fenomeni nuovi di cui s'è fatto cenno, e che comportano una peculiare cura pasto-

(26) In merito cfr., anche per i riferimenti dottrinali, J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997, p. 491 ss.

rale, assumono oggi essenzialmente dimensioni extra-nazionali. Spesso hanno addirittura dimensioni planetarie.

A fronte di tale situazione di fatto, che in seguito ai processi di globalizzazione è presumibilmente destinata ad estendersi e ad articolarsi progressivamente, gli strumenti predisposti dal codice per il livello diocesano o per quello delle Conferenze episcopali regionali o nazionali appaiono del tutto inadeguati. Occorre dunque ricercare nell'ordinamento norme ed istituti che possono essere utilmente presi in considerazione per fenomeni di dimensioni transnazionali, che hanno pure bisogno di una pastorale specifica ed adeguata, caratterizzata dalla stabilità, dalla articolazione, da un sostegno permanente, da una mirata formazione dei sacerdoti addetti.

A ben vedere le esigenze di una pastorale del tutto particolare, sia per la singolarità delle categorie sociali prese in considerazione sia per l'estensione territoriale del fenomeno, costituiscono una delle ragioni che hanno indotto il legislatore canonico a prevedere la figura nuova delle Prelature personali (cann. 294-297) ⁽²⁷⁾.

Il problema, come noto, emerse in più occasioni durante i lavori del Concilio Vaticano II, dinnanzi alle provocazioni poste all'esercizio dell'apostolato attraverso le tradizionali strutture ecclesiastiche, dalle nuove conformazioni della società moderna.

In particolare già nel decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* era posta in evidenza la necessità di una evangelizzazione mirata a certe categorie di persone od a popolazioni determinate, facendo ricorso ad opportune formule organizzative dell'attività missionaria (n. 27). Più precisamente nel decreto conciliare sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum ordinis*, nel paragrafo relativo alla distribuzione dei presbiteri, si faceva cenno, tra l'altro, alla creazione di Prelature personali al fine non solo di una funzionale distribuzione dei sacerdoti, ma anche per «l'attuazione di particolari iniziative pastorali in favore di diversi gruppi sociali, in certe regioni o nazioni o addirittura in tutto il mondo» (n. 10). L'indicazione veniva posta all'interno di alcune novità istituzionali che, superando la rigidità dei tradizionali schemi organizzativi della

⁽²⁷⁾ Sulle Prelature personali la bibliografia è, come noto, ormai numerosa: cfr. per tutti J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II*, Pamplona, 1986; G. LO CASTRO, *Le prelatore personali*, Milano, 1988.

Chiesa legati ai paradigmi territoriali e strutturati attraverso istituti quali l'incardinazione, erano precisamente dirette a far fronte ai bisogni pastorali di una società di cui i padri conciliari intravedevano già le profonde trasformazioni a venire. Novità istituzionali destinate, appunto, a venire incontro al bene comune della Chiesa, al di là delle peculiari necessità delle singole Chiese particolari.

Queste indicazioni, passate nel m.p. *Ecclesiae Sanctae* (1966) contenente norme esecutive dei decreti conciliari, sono state poi accolte e formalizzate nella disciplina codiciale delle Prelature personali, destinate appunto «*ad aptam presbyterorum distributionem promovendam aut ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia pro variis regionibus aut diversis coetibus socialibus perficienda*» (can. 294).

Giova notare che per il codice speciali esigenze pastorali possono indurre la competente autorità ad erigere Prelature personali, cioè istituzioni che si aggiungono alle strutture pastorali ordinarie. Da ciò si desume che per la legittimità di tale erezione occorre una causa pastorale adeguata, cioè la necessità di completare ed integrare quanto già assicurato in via ordinaria dalle Chiese particolari, onde soddisfare esigenze pastorali che altrimenti rimarrebbero scoperte.

Il nesso tra erezione di Prelatura personale e causa pastorale adeguata, che è chiaramente posto nel can. 294, viene conseguentemente presupposto dalle disposizioni codiciali relative alle procedure da seguirsi in vista dell'erezione stessa, che ad esso sono chiaramente orientate. Ci si riferisce in particolare sia all'autorità ecclesiastica legittimata ad erigere Prelature personali, sia al parere da acquisirsi dalle Conferenze episcopali interessate.

Come precisa lo stesso can. 294, il provvedimento di erezione è riservato alla Santa Sede. In effetti la Prelatura è costituita per il bene di tutta la Chiesa, nel senso che essa è chiamata a provvedere ad iniziative pastorali di carattere speciale alle quali le singole Chiese particolari sarebbero impari o addirittura impossibilitate. Si pensi ad esempio agli accennati, grandi fenomeni di mobilità umana che caratterizzano il nostro tempo, a fronte dei quali inevitabilmente la tradizionale strutturazione territoriale delle circoscrizioni ecclesiastiche mostra i propri limiti operativi. Nel quadro di una pastorale organica a livello planetario o comunque internazionale, è evidente che solo la Santa Sede può giudicare sull'opportunità o meno di erigere una Prelatura personale. D'altra parte, ponendosi l'attività pastorale della Prelatura non in conflitto o comunque in competizione con quelle

proprie delle Chiese particolari, ma in completamento delle attività pastorali di queste, è logico che alla Santa Sede sia riservata la competenza ad erigere le Prelature personali e, di conseguenza, a vigilare nel tempo onde favorire una armonica composizione fra attività pastorali facenti capo ad istituzioni diverse.

D'altra parte, in ordine al procedimento di erezione di una Prelatura personale, si deve arguire che trattasi di un procedimento complesso, rispetto al quale peraltro il codice si premura soltanto di porre l'adempimento dell'audizione delle Conferenze episcopali interessate (cfr. sempre il can. 294). Si tratta quindi di un adempimento particolarmente importante: il parere è obbligatorio ancorché non vincolante, sicché la sua omissione produce la illegittimità del provvedimento.

L'attenzione posta dal legislatore al presupposto dell'audizione obbligatoria delle Conferenze episcopali interessate è indice al tempo stesso della *ratio* pastorale della struttura e della necessità di favorire una pastorale organica. In effetti l'audizione delle Conferenze episcopali è diretta innanzitutto a verificare la sussistenza di ambiti lasciati scoperti dalla pastorale ordinaria e non colmabili con interventi *ad hoc* a livello di Chiese particolari. Ma l'audizione è in prospettiva diretta anche ad acquisire elementi di garanzia in ordine al potenziamento della pastorale e, quindi, agli effetti positivi per il bene comune della Chiesa, che dall'erezione della Prelatura personale potranno derivare e permanere nel tempo. Certo il parere è obbligatorio ma non vincolante: tuttavia se la prudenza della Santa Sede sarà provocata da un parere negativo, il suo giudizio in ordine all'erezione o meno sarà sostenuto dalla provata capacità delle Chiese particolari, investite della questione, di saper far fronte alle nuove esigenze pastorali per le quali si reclama la istituzione di una Prelatura personale.

Soprattutto si deve pensare che l'audizione delle Conferenze episcopali deve essere diretta a saggiare la possibilità di una sana collaborazione fra istituzioni, volta a completare e potenziare la pastorale diocesana, nonché a promuovere tale collaborazione nel quadro di una visione di pastorale organica.

5. *Caratteri delle Prelature personali e pastorale speciale.*

I caratteri propri delle Prelature personali, così come desumibili dalle — peraltro scarse — disposizioni codiciali nonché dagli atti

normativi riguardanti l'unica Prelatura fino ad ora eretta⁽²⁸⁾, bene dimostrano il loro essere espressione della storica mutevolezza dell'organizzazione ecclesiastica in ragione della concreta problematica pastorale⁽²⁹⁾.

In effetti già il conferimento ad esse di definiti poteri giurisdizionali, mette in evidenza l'affidamento alla Prelatura di funzioni di governo di una comunità di fedeli, come tale quindi certamente non assimilabile ad una associazione; funzioni di governo che, come accade per tutta la Chiesa, se ordinariamente esercitate in foro esterno (can. 130), sono strumentalmente dirette al fine ultimo del bene delle anime⁽³⁰⁾. Tali funzioni di governo sono in particolare esigite proprio dalla necessità di organizzare interventi pastorali organici, stabili nel tempo, efficienti ed efficaci.

A ciò si aggiunge il riconosciuto diritto del Prelato di erigere seminari e di incardinare presbiteri e diaconi (can. 295 § 1). Tale diritto appare chiaramente rispondente alla necessità di preparare, formare e sostenere nel tempo, sia materialmente che spiritualmente, sacerdoti destinati ad una pastorale peculiare, talvolta difficile e di frontiera.

Anche l'*organica cooperatio* dei laici che si dedicano alle opere apostoliche della Prelatura (can. 296) risponde alle vedute esigenze di una pastorale specialistica o di frontiera. Come noto, il loro rapporto con la Prelatura non è qualificabile come un rapporto di lavoro né come una situazione passiva di destinatarietà dei servizi pastorali. Il codice delinea per essi una funzione positiva, che pur sotto la potestà giurisdizionale del Prelato li colloca tuttavia in una posizione di corresponsabilità nell'attività della Prelatura, secondo le esigenze di un « dinamismo nuovo » poste all'azione pastorale dalla società contemporanea⁽³¹⁾.

(28) Ci si riferisce naturalmente all'Opus Dei, su cui vedasi: A. DE FUENMAYOR-V. GÓMEZ IGLESIAS-J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, tr. it., Milano, 1991.

(29) Cfr. in merito G. DALLA TORRE, *Aspetti della storicità della Costituzione ecclesiastica. Il caso degli Ordinariati castrensi*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1986, II, p. 261 ss.; J.I. ARRIETA, *Chiesa particolare e circoscrizioni ecclesiastiche*, in *Ius Ecclesiae*, 1994, p. 3 ss.; ID., *Le circoscrizioni personali*, in *Fidelium iura*, 4, 1994, p. 207 ss.

(30) Sempre nel ricordato discorso del 1993 Giovanni Paolo II, dopo aver richiamato il diritto dei migranti all'evangelizzazione e ad una vita cristiana regolare, affermava: « ancora una volta, è il caso di ricordare che la salvezza delle anime resta il supremo criterio di ogni organizzazione possibile: *salus animarum suprema lex* ».

(31) « La convergenza organica di sacerdoti e laici è uno dei terreni privilegiati sui quali prenderà vita e si consoliderà una pastorale improntata a quel "dinamismo

Infine la disposizione del codice sui rapporti con gli Ordinari del luogo nelle cui Chiese particolari la Prelatura esercita, o intende esercitare, le proprie opere pastorali o missionarie (can. 297), pone la norma di chiusura diretta ad assicurare che le esigenze della pastorale siano il primo ed unico interesse da tutelare e che, ciò posto, vi sia una adeguata armonizzazione delle diverse istituzioni ecclesastiche, onde garantire l'organicità dell'intervento pastorale.

Il codice adotta due criteri al riguardo. Il primo, tutto interno alla Prelatura e di carattere generale, è dato dagli statuti della stessa, che ne debbono definire i rapporti con gli Ordinari dei luoghi in cui si intende operare. Si noti che la definizione di tali rapporti non è rimessa alla libera determinazione della Prelatura, la quale è invece spogliata di ogni potere in merito, nella misura in cui gli statuti delle Prelature sono emanati dalla Santa Sede (can. 295 § 1).

Il secondo, esterno alla Prelatura e di carattere specifico, è dato dal fatto che per le iniziative pastorali o missionarie della Prelatura è necessario il previo consenso del Vescovo diocesano. Si tratta di un atto discrezionale diretto a valutare la congruità delle opere della Prelatura con le esigenze della diocesi, che si può giuridicamente qualificare come una autorizzazione e che costituisce una condizione necessaria perché la Prelatura possa svolgere la sua attività in una Chiesa particolare. Il codice non richiede una particolare forma per il rilascio di tale autorizzazione, ma data l'importanza della materia sembra opportuno che essa avvenga in forma scritta.

Da quanto detto risulta che la disposizione di cui al can. 297 è diretta ad evitare conflitti giurisdizionali fra Ordinario del luogo e Ordinario della Prelatura, così come iniziative pastorali contrastanti con quelle della pastorale organica, ponendo come criterio regolatore quello della centralità della Chiesa particolare nell'opera di evangelizzazione, di governo pastorale e di promozione umana. Difatti la norma è chiarissima nel presupporre il «previo consenso del Vescovo diocesano» come requisito di legittimità dell'attività di apostolato di una Prelatura personale nel territorio della Chiesa particolare.

nuovo" (cfr. lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 15) cui tutti ci sentiamo incoraggiati dopo il Grande Giubileo»: così Giovanni Paolo II nel discorso del 17 marzo 2001 ai partecipanti all'incontro sulla *Novo millennio ineunte* promosso dalla Prelatura dell'Opus Dei: cfr. in *L'Osservatore romano* 18 marzo 2001.

Dunque la congruità delle finalità e delle singole iniziative della Prelatura con le esigenze della pastorale organica, nonché la salvaguardia dei poteri dell'Ordinario del luogo, sono garantiti dal duplice controllo della Santa Sede e del Vescovo diocesano. Tale doppio controllo è in grado di assicurare che siano evitati i pericoli di sottrazione di competenze affidate dall'ordinamento canonico alle Chiesa particolari con carattere di esclusività.

In sostanza, a fronte delle esigenze pastorali le Prelature personali si configurano come strutture personali per loro natura complementari alle strutture territoriali ordinarie, rispetto alle quali non si pongono secondo inammissibili criteri di « concorrenza » o di « alternatività ». Esse sono caratterizzate da una maggiore autonomia e flessibilità, che favorisce l'attivazione di una pastorale speciale, e da competenze di carattere cumulativo con quelle delle strutture territoriali⁽³²⁾.

6. Conclusioni.

Si è già rilevato che tra i problemi di frontiera della pastorale odierna è certamente, ai primi posti, quello della mobilità umana. Ciò non solo per le dimensioni sempre più grandi del fenomeno, ma anche per il fatto che la mobilità umana presenta particolarità in ragione di diverse cause (lingua, cultura, ecc.) che richiedono una pastorale specializzata, la quale deve d'altra parte essere coordinata con la pastorale ordinaria⁽³³⁾.

⁽³²⁾ J. HERRANZ, *Diritto del migrante ad una pastorale specifica*, in *People on the move*, 1995, p. 43 ss.

⁽³³⁾ Come ebbe a dire Giovanni Paolo II nel ricordato messaggio del 1991, «l'impegno promozionale è solo una delle componenti dell'azione pastorale. Non meno importante è la formazione cristiana mediante la proclamazione delle verità di fede e l'annuncio di quelle realtà ultime su cui punta la speranza cristiana. Il migrante ne ha diritto e la Chiesa ha il dovere di venire a lui incontro anche in questo. Non si tratta di una pastorale ordinaria, comune alla generalità dei fedeli, ma di una pastorale specifica, adatta alla situazione di sradicamento, tipica del migrante che si trova costretto a vivere lontano dalla comunità di origine; una pastorale che deve tener conto della sua lingua e, soprattutto, della sua cultura nella quale esprime la sua fede; una pastorale che, come esige la Costituzione Apostolica *Exsul Familia* "deve essere proporzionata alle necessità (dei migranti) e non meno efficace di quella di cui godono i fedeli della diocesi" (t. I, p. I)».

Di qui l'esigenza di forme idonee di organizzazione ecclesiastica, al fine di coordinare con stabilità il ministero di presbiteri operanti in più diocesi. Come ha indicato il magistero «la cura pastorale dei migranti è diventata così un'attività istituzionalizzata, che si rivolge al fedele, considerato non tanto come singolo, quanto come membro di una comunità particolare, per la quale la Chiesa organizza uno specifico servizio pastorale»⁽³⁴⁾.

In siffatta prospettiva le Prelature personali appaiono come istituzioni particolarmente idonee. Del resto questa indicazione era già stata data nella istruzione della S. Congregazione dei Vescovi sulla cura pastorale dei migranti, *Nemo sit*, del 1969, dove all'art. 16 § 3 si prevedeva che la Congregazione stessa potesse «*erigere (...) Praelaturas, quae constant presbyteris cleri saecularis, peculiari formatione donatis, quaeque sunt sub regimine proprii Praelati et propriis gaudent statutis*».

In effetti per la preparazione specifica che può assicurare al clero addetto e per la sua formazione permanente, per l'unità di indirizzo che è in grado di dare al ministero, per l'organica cooperazione che caratterizza i sacerdoti ed i laici addetti, l'istituto della Prelatura personale, pensato dal Concilio e disciplinato ora dal codice, pare rispondere in maniera del tutto singolare⁽³⁵⁾.

⁽³⁴⁾ Giovanni Paolo II, *La pastorale per i migranti, via per l'adempimento della missione della Chiesa oggi*, messaggio in occasione della Giornata mondiale delle migrazioni, in *L'Osservatore romano*, 14 febbraio 2001.

⁽³⁵⁾ Un auspicio per l'utilizzo della figura giuridica della Prelatura personale per la pastorale dei nomadi e degli zingari in F.S. AGUILAR, *Un gitano en los altares*, in *Boletín oficial de la Archidiócesis de Pamplona*, 1997, p. 431 s. Per il ricorso ad una diversa figura organizzativa per una pastorale specializzata qual è quella nei confronti dei marittimi cfr. E. BAURA, *Apostolato marittimo. Cenni storici e profili giuridici alla luce del motu proprio «Stella maris»*, in *People on the move*, 1997, p. 25 ss.

Pagina bianca

III. *Altri studi*

Pagina bianca

JOSEF HUBER

IL DIFENSORE DEL VINCOLO

I. Introduzione. — II. Fondamento storico. — III. L'ufficio del difensore del vincolo. — IV. Il difensore del vincolo nel Codice vigente. — V. Diritti e obblighi del difensore del vincolo. — VI. Natura giuridica del difensore del vincolo. — VII. Il difensore del vincolo nello svolgimento del processo. — VIII. Intervento dopo la sentenza. — IX. Intervento nelle eventuali ulteriori istanze. — X. Il difensore del vincolo nei processi speciali. — XI. Rimozione del difensore del vincolo e privazione dell'ufficio. — XII. Conclusioni.

I. *Introduzione.*

Per me è vero onore poter tenere la presente conferenza al Corso di aggiornamento per operatori del diritto presso i tribunali ecclesiastici. L'argomento assegnatomi mi sta molto a cuore poiché completati gli studi del diritto canonico io stesso sono stato per sei anni difensore del vincolo presso il tribunale ecclesiastico della mia diocesi. Conosco quindi per esperienza le gioie e le sofferenze dell'ufficio del difensore del vincolo⁽¹⁾.

Dopo la mia nomina all'ufficio di vice-ufficiale fu mio successore come difensore del vincolo un parroco che mostrava un forte interesse per il diritto, sia matrimoniale che processuale. Egli fu veramente «peritus» ed ottenne dopo la pubblicazione del nuovo Co-

(1) Per il Codice 1917 cfr. DOLAN, J.L., *The Defensor vinculi. His Rights and Duties*, Washington 1934; POCOCK, P.F., *The Defender of the Matrimonial Bond*, London-Canada 1924; NAZ, R., *Art. Défenseur du lien*, DDC 4 (1943) 1069-71; DEL AMO, L., *La defensa del vínculo*, Madrid 1954; BERSINI, F., *Le «animadversiones» del difensore del vincolo nelle cause matrimoniali*, MonEccl 98 (1973) 270-276; GIL DE LAS HERAS, F., *La impugnación de la sentencia por el Defensor del vínculo en las causas matrimoniales*, IusCan 21 (1981) 277-307.

dice la dispensa « a titolo accademico ». L'opera di questo umile sacerdote è stata di grande aiuto ai giudici. Collaborò alla ricerca della verità e servì la medesima. La sua azione era tesa alla salvezza delle anime. Diede prova di essere una persona competente.

Non è sempre così, come risulta dagli atti dei processi che vengono alla Rota. Appare non di rado che il difensore del vincolo sia nominato soltanto per impedire la nullità del processo, al cui svolgimento non è mai intervenuto. Scrive soltanto qualche pagina dopo la pubblicazione degli atti⁽²⁾. Non raramente il difensore del vincolo dichiara di confermare la difesa dell'avvocato, o peggio, esprime che non ha nulla da opporre a una sentenza affermativa anche se, ad esempio, dagli atti emerge soltanto una esclusione temporanea della prole o una volontà di separarsi nel caso di mancanza di intesa o di una mancanza di amore; o quando una perizia non sia fatta « ad normam iuris », oppure faccia emergere una grande difficoltà ad instaurare una relazione interpersonale e non una reale incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio.

Dopo la pubblicazione del nuovo Codice, nei discorsi alla Rota Romana il Santo Padre per due volte ha insistito sul fatto che il difensore del vincolo deve compiere il suo dovere con serietà.

Nell'anno 1988⁽³⁾ il Papa ammoniva: « Siccome il matrimonio che riguarda il bene pubblico della chiesa « gaudet favore iuris », il ruolo del difensore del vincolo è insostituibile e di massima importanza ». E ribadiva: « Si notano a volte tendenze che purtroppo tendono a ridimensionare il suo ruolo fino a confonderlo con quello di altri partecipanti al processo, o a ridurlo a qualche insignificante adempimento formale, rendendo praticamente assente nella dialettica processuale l'intervento della persona che realmente indaga, propone e chiarisce tutto ciò che ragionevolmente si può addurre contro la nullità, con grave danno per la retta amministrazione della giustizia ».

Il Sommo Pontefice dichiarava che il difensore del vincolo « teneatur » e cioè ha l'obbligo — non la semplice facoltà — di svolgere

(2) Cfr. BURKE, J., *The Defender of the Bond in the New Code*, *The Jurist* 45 (1985) 227, ci insegna che questa è la « general practice » presso i Tribunali di Australia, Canada e America del Nord.

(3) Discorso del 25 gennaio 1988, n. 2: AAS 80 (1988) 1179; anche Discorso del 28 gennaio 1982, n. 9: AAS 74 (1982) 453; cfr. VERSALDI, G., *Animadversiones quaedam relate ad allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*, PRMCL 78 (1989) 243-260.

con serietà il suo compito specifico». E spiegava: «Ciò richiede che l'intervento del difensore del vincolo sia davvero qualificato e perspicace, così da attribuire nelle cause concrete, una difesa della visione cristiana della natura umana e del matrimonio».

Il discorso dell'anno 1996⁽⁴⁾ si richiamava «all'indispensabile presenza del difensore del vincolo, in quanto tutore del sacramento e della validità del matrimonio».

In questa relazione non verrà proposto il ruolo del difensore del vincolo presso i tribunali della Santa Sede, cioè la Rota Romana e la Segnatura Apostolica, né sarà presentato il ruolo del difensore del vincolo nel diritto orientale. L'esame sarà circoscritto alla sua funzione nel Codice latino, con riferimento alle cause matrimoniali.

Entro questi limiti saranno descritti la figura e l'ufficio del difensore del vincolo. Oltre i canoni specifici del Codice vigente⁽⁵⁾ e pubblicazioni scientifiche⁽⁶⁾ sono illuminanti i discorsi del Sommo Pontefice⁽⁷⁾ alla Rota Romana per meglio comprendere l'importanza del suo delicato ufficio.

II. *Fondamento storico.*

L'ufficio del difensore del vincolo fu introdotto dal Papa Benedetto XIV (1740-1759). Questo Papa, al secolo Prospero Lambertini, grande canonista, creò il 3 novembre 1741 con la Costituzione «*Dei miseratione*»⁽⁸⁾ la figura del difensore del vincolo. In precedenza il Lambertini era stato segretario della «*Sacra Congregatio Concilii*», dove conobbe la prassi di ricorrere all'opera del difensore del vincolo nella fase probatoria delle cause matrimoniali⁽⁹⁾.

(4) Discorso del 22 gennaio 1996, n. 2: AAS 88 (1996)774; cfr. commento HEINEMANN, B., *Die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 22. Januar 1996 vor der Römischen Rota*, DPM 3 (1996) 193-196.

(5) Cfr. cann. 1432-1436.

(6) Cfr. PALOMAR GORDO, M., *El Defensor del vinculo en el nuevo CIC: El «Consortium totius vitae»*, Curso de derecho matrimonial y procesual canónico para profesionales del foro (VII), Salamanca 1986, 401-446.

(7) Cfr. STOCKMANN, P., *Pro vinculo, salva semper veritate. Die Rechtsstellung des Ehebandverteidigers und seine Berücksichtigung in den päpstlichen Rota-Ansprachen*, DPM, Bd. 8/1 (2001) 483-500.

(8) GASPARRI, P., *CIC Fontes*, vol. 1. Concilia Generalia - Romani Pontifices usque ad annum 1745, n. 1-364, Città del Vaticano 1947, 695-701, n. 318.

(9) Cfr. HECK, P., *Der Ehebandverteidiger im kanonischen Eheprozeß. Eine*

La Costituzione «*Dei miseratione*» stabilisce che le cause matrimoniali siano affidate solo a persone di grande livello intellettuale e morale: «*In posterum causae non nisi personis congrua iurisprudencia et necessario probitatis spectataeque fidei munitis praesidio committentur*».

L'ufficio del difensore del vincolo deve costituirsi in ogni diocesi: «*Ab omnibus et singulis locorum Ordinariis in suis respectivis Dioecibus persona aliqua idonea eligatur, et si fieri potest, ex ecclesiastico coetu, iuris scientia pariter, et vitae probitate praedita, quae matrimoniorum Defensor vinculi nominabitur*».

L'odierno can. 1432 stabilisce: «*Per le cause in cui si tratta della nullità della sacra ordinazione o della nullità o dello scioglimento del matrimonio sia costituito in diocesi il difensore del vincolo, che deve proporre ed esporre d'ufficio tutti gli argomenti che possono essere ragionevolmente adottati contro la nullità o lo scioglimento*».

Questo canone delimita l'ambito dell'azione del difensore del vincolo e cioè il suo intervento è necessario quando i processi trattano dei sacramenti dell'ordine e del matrimonio. Egli deve intervenire nel momento in cui è stata richiesta la nullità dei sacramenti o quando si tratta lo scioglimento del matrimonio. Come conseguenza l'intervento del difensore del vincolo ha luogo in un processo giudiziale o analogamente nella istruzione «*more iudiciali*» del processo amministrativo per scioglimento del matrimonio. Il canone determina anche l'ufficio del difensore in tali casi: proporre ed esporre tutti gli argomenti che possono essere ragionevolmente adottati contro la nullità o lo scioglimento.

Come fonti si citano pure due discorsi del Sommo Pontefice alla Rota Romana. Nel primo, tenuto da Pio XII⁽¹⁰⁾, il difensore del vincolo è da considerare come «*pars necessaria ad iudicii validitatem et integritatem*» e questa formula è presa dalla Costituzione «*Dei miseratione*». Mentre nel secondo discorso, tenuto da Giovanni Paolo II⁽¹¹⁾, si dichiara che il difensore del vincolo deve aiutare l'opera delicata ed importante del giudice.

rechtsgeschichtliche und rechtsdogmatische Studie (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 12), Bonn 1937.

⁽¹⁰⁾ Discorso del 2 ottobre 1944, n. 2: AAS 36 (1944) 283.

⁽¹¹⁾ Discorso del 4 febbraio 1980, n. 5: AAS 72 (1980) 175.

III. *L'ufficio del difensore del vincolo.*

« Al difensore del vincolo spetta di sostenere la esistenza ovvero la continuazione del vincolo coniugale, non però in modo assoluto, ma subordinatamente al fine del processo, che è la ricerca e il risul-tamento della verità oggettiva ».

In questo breve passaggio del discorso di Pio XII alla Rota Romana (12), è proposto con estrema chiarezza e semplicità l'ufficio proprio del difensore del vincolo.

Questo ha due compiti:

1. Tutela del vincolo

Il difensore del vincolo deve sostenere l'esistenza ovvero la continuazione del vincolo coniugale.

2. Nel corso del processo il difensore del vincolo deve indagare, chiarire e proporre ciò che si può addurre in favore del vincolo. Egli non si deve accontentare di una sommaria visione degli atti e di alcune osservazioni generali. Il difensore del vincolo deve veramente e profondamente studiare la causa. Le sue osservazioni vengono sottoposte all'esame dei giudici. Questi si aspettano di trovare nell'opera di lui un aiuto e un complemento alla loro attività. I giudici non possono fare tutto il lavoro da soli e devono poter confidare nell'opera del difensore del vincolo.

Detta collaborazione al fine comune del processo non può esigere dal difensore del vincolo che egli prepari ad ogni costo una difesa del vincolo che potrebbe diventare una difesa artificiosa, quando non si cura della verità oggettiva. Una tale esigenza graverebbe il difensore del vincolo di una fatica inutile e senza valore. Per la dignità del suo ufficio e nell'interesse della verità, il difensore del vincolo, ove il caso lo richieda, ha il diritto di dichiarare « che dopo un diligente, accurato e coscienzoso esame degli atti, non ha rinvenuto alcuna ragionevole obiezione da muovere contro la domanda dell'attore o del supplicante » (13). Prevalente è l'ufficio di contribuire alla ricerca della verità e non una artificiosa opposizione (14). Se non trova argomenti ragionevoli, il difensore del vincolo deve sottomettersi alla

(12) Discorso del 2 ottobre 1944, n. 2: nota 10, 283.

(13) Discorso del 2 ottobre 1944, n. 2: nota 10, 284.

(14) Cfr. Stockmann, P.: nota 7, 493.

giustizia del Tribunale⁽¹⁵⁾, ma non deve mai chiedere esplicitamente la nullità del matrimonio.

Insegna l'attuale Sommo Pontefice: «Suo dovere non è quello di definire a ogni costo una realtà inesistente, o di opporsi in ogni modo a una decisione fondata, ma, come si è espresso Pio XII, egli dovrà fare le osservazioni «pro vinculo, salva semper veritate»⁽¹⁶⁾. Il difensore del vincolo deve scrivere le animadversiones, non «pro rei veritate», ma «pro validitate matrimonii». Ciò significa che il difensore da parte sua deve mettere in rilievo tutto quello che depone in favore e non quello che è contro l'esistenza o la continuazione del vincolo. Mi si conceda di ribadire: il difensore del vincolo nella sua azione è tenuto a servire anch'egli, come suo ultimo scopo, all'accertamento della verità oggettiva e non può e non deve «incondizionatamente e indipendentemente dalle prove e dai risultati del processo sostenere la tesi obbligata della esistenza o della necessaria continuazione del vincolo»⁽¹⁷⁾.

IV. *Il difensore del vincolo nel Codice vigente.*

Dopo la promulgazione del nuovo Codice, vari autori⁽¹⁸⁾ hanno studiato la figura e la posizione processuale del difensore del vincolo. Non è questo il luogo per riferire tutti i cambiamenti intervenuti nei testi legali; basti dire che la sua posizione è più flessibile e a lui rimane grande spazio sia per agire come per svolgere l'ufficio che il Legislatore gli ha affidato.

1. *Necessità.*

Il can. 1432 prescrive che in ogni diocesi sia costituito il difensore del vincolo per le cause in cui si tratta della nullità della sacra

(15) Giovanni XXIII, Discorso del 13 dicembre 1961, n. 3: AAS 53 (1961), 819, parla dello spirito che informa l'azione del difensore del vincolo: «È «ministerium veritatis»; SCHÖCH, N., *Die kirchenrechtliche Interpretation der Grundprinzipien der christlichen Anthropologie als Voraussetzung für die eheprozessrechtliche Beurteilung der psychischen Ehekonsensunfähigkeit: eine kanonistische Studie unter besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Allokutionen und der Judikatur der Römischen Rota*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern; Bruxelles; New York; Wien: Lang 1999, 294.

(16) Discorso del 28 gennaio 1982, n. 9: nota 3, 453.

(17) Pio XII, Discorso del 2 ottobre 1944, n. 2: nota 10, 285.

(18) Cfr. OLIVARES, E., *Difensore del vincolo: Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di Carlos Corral Salvador, Velasio De Paolis, Gianfranco Ghirlanda, Milano 1993, 343-345.

ordinazione o della nullità o dello scioglimento del matrimonio. La sua costituzione stabile è obbligatoria soltanto quando nella diocesi esiste un tribunale per giudicare le cause di nullità matrimoniale.

La normativa del nuovo Codice è migliore della precedente per due ragioni: la prima perché si distingue più chiaramente l'ufficio del difensore del vincolo dall'ufficio del promotore di giustizia, la seconda perché il canone chiarisce meglio i compiti dei due uffici. Il promotore di giustizia è il tutore del bene pubblico, il difensore ha l'obbligo di vegliare sul vincolo della sacra ordinazione e del matrimonio, quando sono impugnati. Il difensore del vincolo si occupa di una parte molto concreta in cause, in cui entra il bene pubblico, senza mai esercitare la funzione accusatoria.

2. *Costituzione.*

Spetta al Vescovo nominare coloro che esercitano un ufficio nella Curia diocesana⁽¹⁹⁾. La Curia diocesana consta di organismi e di persone che lo aiutano nel governo di tutta la diocesi, cioè: dirigere l'attività pastorale; curare l'amministrazione della diocesi come pure esercitare la potestà giudiziaria⁽²⁰⁾. Il difensore del vincolo appartiene alla Curia diocesana, perciò deve essere nominato dal Vescovo. Infatti il can. 1435 stabilisce che spetta al Vescovo nominare uno o più difensori del vincolo.

Il Codice del 1917 invece disponeva che l'Ordinario aveva il diritto di nominare il difensore del vincolo⁽²¹⁾.

Si discuteva pure se il Vicario generale poteva nominare il difensore del vincolo. Oggi, dopo la sostituzione della parola «Ordinarius» con «Episcopus» sono spariti i dubbi. «Episcopus» è il Vescovo che dirige il tribunale diocesano. Di tale facoltà godono coloro che presiedono le chiese particolari⁽²²⁾. Non godono di tale potestà tutti gli ordinari del luogo, i quali in quanto tali non sono Vescovi diocesani⁽²³⁾.

Il Vescovo coadiutore purché abbia preso legittimo possesso della diocesi, può confermare il difensore del vincolo o nominarne un altro.

Il difensore del vincolo può essere nominato dall'Amministratore diocesano? Secondo il can. 427 l'Amministratore ha la potestà del

⁽¹⁹⁾ Cfr. can. 470.

⁽²⁰⁾ Cfr. can. 469.

⁽²¹⁾ Cfr. can. 1589.

⁽²²⁾ Cfr. cann. 368; 381.

⁽²³⁾ Cfr. can. 134, § 2.

Vescovo diocesano, escluso ciò che non gli compete o per la natura della cosa o per il diritto. Egli pertanto può nominare un difensore del vincolo⁽²⁴⁾.

Può il Vescovo competente delegare al Vicario giudiziale il potere di nominare il difensore vincolo sostituto? La risposta è affermativa, ma a mio parere il Vicario giudiziale deve prendere tali difensori del vincolo sostituiti dall'elenco dei difensori del vincolo legittimamente nominati.

Il can. 1436 stabilisce che il difensore del vincolo possa essere costituito sia per tutte le cause come per singole. Quando il difensore del vincolo è nominato «ad causam», egli è il titolare della causa. Non può essere confuso con il difensore del vincolo «deputato» che interviene sotto la responsabilità del difensore del vincolo titolare.

Presso la Rota il difensore del vincolo deputato è nominato dall'Ecc.mo Decano e lavora sotto la vigilanza del difensore del vincolo titolare.

3. Condizioni soggettive⁽²⁵⁾.

a) *Titolarità*. — Il nuovo Codice ha ripreso il principio stabilito dalla Costituzione «Dei miseratione» per la quale il difensore del vincolo poteva essere anche un laico⁽²⁶⁾. Questa è una novità di grande rilievo rispetto al can. 1589 CIC/1917 che riservò l'ufficio ai soli sacerdoti. Il termine «laico», non fa una differenza fra maschi e femmine. In molti tribunali già lavorano le donne come difensori del vincolo. Anche nella Rota vengono deputate donne, avvocatessse Rotali, alla difesa del vincolo. È da aggiungere che non si richiede una certa età.

b) *Integra fama*. — Secondo il can. 220 la buona fama è un diritto soggettivo e un dovere fondamentale di ogni fedele. Essa dipende dalla stima altrui e deve essere considerata come un riconoscimento dei fedeli nei confronti dei quali deve essere svolto l'ufficio del difensore del vincolo. Pertanto al fine della nomina del difensore del

(24) Cfr. LÜDICKE, K., *Der kirchliche Ebenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici 1983*, Normen und Kommentar, 2. verbesserte Auflage, Essen 1996, 36: «In der Sedisvakanz kann der Administrator die Ernennung aussprechen».

(25) Cfr. can. 1435.

(26) Cfr. GROCHOLEWSKI, Z., *Nominatio laicorum ad munus promotoris iustitiae et defensoris vinculi in recentissima praxi*, PerRML 66 (1977) 271-295.

vincolo non si prendono in considerazione le lesioni illegittime dell'onorabilità della persona attraverso la calunnia e la diffamazione.

c) *Titolo accademico*. — Il difensore del vincolo deve avere il titolo accademico di dottore o almeno la licenza in diritto canonico, ottenuto presso una facoltà eretta od approvata dalla Santa Sede⁽²⁷⁾. Non basta essere «*alioquin vere peritus*» come per l'avvocato⁽²⁸⁾. La nomina di un difensore, il quale non ha le qualità, non è invalida, ma può essere revocata dalla Segnatura Apostolica.

d) *Provata prudenza*. — Il difensore del vincolo deve essere prudente. È necessario che egli agisca con senso critico. Non può dare credito alle sole affermazioni rese nel processo. Anzi deve avere presente che durante il giudizio la verità oggettiva può essere offuscata dagli inganni, spergiuri, subornazioni o frodi di qualsiasi specie⁽²⁹⁾.

e) *Sollecitudine per la giustizia*. — Il difensore del vincolo deve essere un uomo giusto. Egli non può affermare o rilevare contraddizioni là, dove un giudizio sano non le vede o le può facilmente risolvere; non impugna la veracità di testimoni a causa di discrepanze o inesattezze in *rebus accidentalibus* che non hanno nessuna importanza per l'oggetto del processo, attende alla psicologia delle deposizioni dei testi e valuta criticamente l'assioma: *semel mendax, semper mendax*. Il difensore del vincolo come uomo giusto non dimentica mai l'affermazione di Pio XII che «la verità è la legge della giustizia» e che: «Il mondo ha bisogno della verità che è giustizia, e di quella giustizia che è verità»⁽³⁰⁾.

Viste le condizioni soggettive, si deve dire che per essere difensore del vincolo non bastano gli studi di diritto canonico, neppure il titolo accademico. Si richiede soprattutto una persona matura e competente.

V. *Diritti e obblighi del difensore del vincolo.*

1. *Diritti-obblighi generali.*

a) *Giuramento*. — La norma del can. 1454 stabilisce: «Tutti coloro che compongono il tribunale o in esso collaborano devono pre-

⁽²⁷⁾ Cfr. can. 817.

⁽²⁸⁾ Cfr. can. 1483.

⁽²⁹⁾ Cfr. Pio XII, Discorso del 2 ottobre 1944, n. 1: nota 10, 282.

⁽³⁰⁾ Discorso del 1 ottobre 1942, n. 5: AAS (1942) 342.

stare giuramento di adempiere convenientemente e fedelmente l'ufficio». Quindi secondo questo canone anche il difensore del vincolo deve prestare il giuramento secondo la formula del canone.

b) *Segreto professionale*. — I ministri del tribunale e pertanto anche il difensore del vincolo sono tenuti a mantenere il segreto professionale⁽³¹⁾. Se vengono meno al loro dovere, possono essere puniti dall'autorità competente con congrue pene.

c) *Proibizione di ricevere doni*. — Il difensore del vincolo non deve accettare alcun dono in occasione dello svoglimento del giudizio⁽³²⁾. Il canone non distingue tra grandi e piccoli regali, come è stato fatto nel diritto delle Decretali. Ogni regalo che il difensore del vincolo accetta, lo rende sospetto, perché il regalo inclina l'animo del difensore in favore del donante, con detrimento della giustizia.

d) *Incapacità*. — Il can. 1447 stabilisce che il difensore del vincolo che è intervenuto in una causa non può in seguito validamente assumere la funzione di giudice nelle successive istanze.

e) *Astensione*. — Il difensore del vincolo non deve accettare di svolgere il suo ufficio in una causa che in qualche modo lo riguardi in ragione di vincoli di consanguineità o affinità in qualunque grado della linea retta o fino al quarto grado della linea collaterale, o in ragione di tutela e curatela, di convivenza, di grave inimicizia, oppure a scopo di guadagno o per evitare un danno⁽³³⁾. Se il difensore del vincolo non si astiene, il processo non è nullo («ne suscipiat»), ma la parte lo può ruscusare. Sulla ruscusazione decide il presidente del tribunale collegiale o il giudice stesso, se è unico⁽³⁴⁾.

Esiste quindi una oggettiva differenza fra l'obbligo di «se astinere» e la facoltà di «recusare».

2. Diritti e obblighi peculiari.

a) *Diritto di essere citato*. — Secondo il can. 1433 il difensore del vincolo ha il diritto di essere citato⁽³⁵⁾. In caso contrario gli atti

⁽³¹⁾ Cfr. can. 1455.

⁽³²⁾ Cfr. can. 1456.

⁽³³⁾ Cfr. can. 1448.

⁽³⁴⁾ Cfr. can. 1449, § 4.

⁽³⁵⁾ Cfr. cann. 1678, § 1; 1508, § 1.

sono nulli a tre condizioni: a) Il difensore del vincolo non fu citato, b) non sia di fatto intervenuto, o 3) prima della sentenza non abbia potuto svolgere il suo compito dopo aver esaminato gli atti. Con altre parole: se la citazione sia mancata, gli atti sono validi in due casi: se egli, pur non citato, è di fatto intervenuto di propria iniziativa e se, pur non citato non è intervenuto di fatto, abbia almeno esaminato gli atti prima dell'emanazione della sentenza. In questo modo però, il difensore del vincolo ha perduto la sua posizione prevalente.

b) *Diritto di essere ascoltato*. — Il can. 1434 stabilisce, ove non si disponga espressamente altro, che:

1) ogniqualvolta la legge prescrive che il giudice ascolti le parti o una di esse, anche il difensore del vincolo, se interviene in giudizio, deve essere ascoltato;

2) ogniqualvolta si richiede l'istanza della parte perché il giudice possa decidere qualcosa, l'istanza del difensore del vincolo, che interviene in giudizio, ha lo stesso valore.

Il difensore del vincolo deve essere ascoltato:

— nella questione circa la ricusazione del giudice⁽³⁶⁾;

— se si riducono i termini giudiziari⁽³⁷⁾;

— per acquisire le prove fuori del proprio territorio⁽³⁸⁾;

— per mutare i termini della controversia⁽³⁹⁾;

— per nominare un perito⁽⁴⁰⁾;

— per decidere la questione incidentale⁽⁴¹⁾;

— per revocare o riformare il decreto o la sentenza interlocutoria⁽⁴²⁾;

— per chiamare in giudizio un terzo⁽⁴³⁾;

— per convocare nuovamente gli stessi o altri testimoni oppure ordinare altre prove, dopo la conclusione in causa⁽⁴⁴⁾;

— per fare il dibattimento durante la seduta del tribunale⁽⁴⁵⁾;

⁽³⁶⁾ Cfr. can. 1451, § 1.

⁽³⁷⁾ Cfr. can. 1465, § 2.

⁽³⁸⁾ Cfr. can. 1469, § 2.

⁽³⁹⁾ Cfr. can. 1514.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. can. 1575.

⁽⁴¹⁾ Cfr. can. 1589, § 1.

⁽⁴²⁾ Cfr. can. 1591.

⁽⁴³⁾ Cfr. can. 1597.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. can. 1600, § 1, n. 2.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. can. 1602, § 1.

- per correggere la sentenza ⁽⁴⁶⁾;
- per completare l'istruttoria in vista della dispensa super rato ⁽⁴⁷⁾.

VI. *Natura giuridica del difensore del vincolo.*

Dopo aver trattato dei diritti e degli obblighi del difensore del vincolo è venuto il momento di riflettere sulla natura giuridica di questo ufficio. Se qualcuno paragona i diritti-doveri del difensore con i diritti-doveri delle parti, dirà che è vicino alle parti; tuttavia egli non è parte attrice. Non è legittimato ad impugnare il matrimonio ⁽⁴⁸⁾. Considerato l'ufficio del difensore del vincolo di proporre tutti gli argomenti che possono essere ragionevolmente adottati contro la nullità o lo scioglimento del matrimonio, questi è piuttosto da paragonare con la parte convenuta ⁽⁴⁹⁾. Anche il can. 1433 consente questa equazione. Se egli non è stato citato, gli atti sono nulli. Tale esigenza non è altra cosa che l'attuazione del principio naturale di difesa o della sanzione di nullità degli atti per applicazione del principio di mancata difesa.

Malgrado l'equiparazione di cui sopra, tra il difensore del vincolo e le parti si verificano alcune distinzioni processuali che limitano o privilegiano il difensore del vincolo.

Come già detto, egli non può iniziare il processo. La sua posizione dimostra pure una certa superiorità in vista del suo ufficio pubblico: egli può assistere agli interrogatori ed esaminare gli atti del processo prima della loro pubblicazione ⁽⁵⁰⁾. Tale facoltà è concessa ai patroni, ma non alle parti. Al difensore viene concessa anche l'ultima parola nella fase di discussione ⁽⁵¹⁾.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. can. 1616, § 1.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. can. 1681.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. can. 1674.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. USAI, G.M., *Il Promotore di Giustizia e il Difensore del vincolo: Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1988, 139: «Si può inoltre dedurre che il Difensore del Vincolo è parte convenuta, cioè «est ille contra quem aliquid deducitur», in quanto egli ha il «munus» irrinunciabile di rintuzzare l'azione attorea che tende a veder riconosciuta la nullità del vincolo o della sacra Ordinazione»; ARROBA CONDE, M.J., *Diritto processuale canonico*, Roma 1994, 199: «La sua posizione è quella di parte convenuta e in ragion di essa ha iniziativa per presentare eccezioni e prove».

⁽⁵⁰⁾ Cfr. can. 1678, § 1.

⁽⁵¹⁾ Cfr. can. 1603, § 3.

L'ufficio del difensore del vincolo è un «munus ordinatione... ecclesiastica stabiliter constitutum in finem spiritualem exercendum»⁽⁵²⁾, per cui obblighi e doveri sono determinati dalla legge che costituisce l'ufficio⁽⁵³⁾. L'ufficio è quindi un'ufficio che la Chiesa ha creato per tutelare una certa parte del bene pubblico. Egli non difende interessi privati, ma generali. Il difensore del vincolo non agisce in nome proprio, ma nel nome del bene pubblico che «deriva dalla legge che presume validi i matrimoni celebrati in conformità al diritto»⁽⁵⁴⁾.

VII. *Il difensore del vincolo nello svolgimento del processo.*

1. *Fase introduttiva.*

La fase introduttiva comprende l'attività che ha luogo tra l'esibizione del libello e il momento finale, in cui «res desinit esse integra» e «lis pendere incipit»⁽⁵⁵⁾.

Molti tribunali richiedono il parere del difensore del vincolo, prima di ammettere il libello. Questo parere non è prescritto dalla legge. Esso è anche in qualche modo contro la legge. Il giudizio sulla ammissione o la reiezione del libello spetta al giudice unico o al presidente del tribunale collegiale.

L'ufficio del difensore del vincolo incomincia come risposta alla «vocatio in ius». La «vocatio in ius» è una azione necessaria per l'instaurazione del processo e consiste nella notificazione dell'ammissione del libello e nella citazione delle altre parti per la contestazione della lite.

Sia che le parti di fatto si presentino davanti al giudice per lo svolgimento della causa⁽⁵⁶⁾ sia che esse debbano per iscritto rispondere o presentarsi davanti al giudice, la contestazione della lite è il

(52) Cfr. can. 145.

(53) Cfr. can. 1432.

(54) Cfr. ARROBA CONDE, M.J.: nota 23, nt. 84. L'autore deduce dalla non obbligatorietà del difensore del vincolo di appellare contra la sentenza del giudice che «la figura del difensore del vincolo riceve una modifica che incide nel proprio ruolo processuale che non è tanto addurre ragioni contro la nullità (malgrado sia questo l'espressione del can. 1432) quanto la tutela del bene pubblico che deriva dalla legge che presume validi i matrimoni celebrati in conformità al diritto».

(55) Cfr. cann. 1502; 1512, nn. 1 e 5.

(56) Cfr. can. 1507, § 3.

momento, in cui il difensore può proporre tutte le eccezioni dilatorie e perentorie utili a difendere la sua posizione.

Il difensore del vincolo deve procedere in questo modo: o si presenta di persona o se risponde per iscritto alla «vocatio in ius», deve dichiarare

se intende presentarsi davanti al giudice;

se intende impedire che il giudice accetti una causa secondo il can. 1448;

se intende proporre eccezioni;

se intende contestare la petizione;

se intende proporre la formula del dubbio o dei dubbi.

Due cose sono da evitare: da una parte non si può chiedere che il difensore del vincolo sia presente in ogni contestazione della lite, dall'altra parte non si può dimenticare che il difensore del vincolo ha i diritti e doveri propri della parte. Egli deve rispettare le norme processuali ed è tenuto parimenti a rispettare il giudice e le altre parti.

2. Fase probatoria.

a) *Prova testimoniale.* — Il difensore del vincolo ha il diritto:

— di essere presente all'esame delle parti, testimoni e periti⁽⁵⁷⁾;

— può presentare al giudice dei punti sui quali la parte sia interrogata⁽⁵⁸⁾;

— può, se interviene nell'esame del testimone, proporre tramite il giudice altre domande al testimone⁽⁵⁹⁾. Lo scopo di tutto il processo, cioè la ricerca della verità oggettiva, preserverà il difensore del vincolo dal proporre domande suggestive ed insidiose.

Inoltre il difensore del vincolo ha il diritto:

— di prendere visione degli atti giudiziari, benché non pubblicati⁽⁶⁰⁾;

— di presentare le difese e le osservazioni⁽⁶¹⁾;

— di replicare alle risposte delle parti⁽⁶²⁾;

⁽⁵⁷⁾ Cfr. can. 1678, § 1, n. 1.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. can. 1533.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. can. 1561.

⁽⁶⁰⁾ Cfr. can. 1678, § 1, n. 2.

⁽⁶¹⁾ Cfr. can. 1601.

⁽⁶²⁾ Cfr. can. 1603, § 3.

— di essere ascoltato, prima che il giudice entri in camera di consiglio per la discussione della causa⁽⁶³⁾.

A questo punto piace citare un passo da un discorso di Pio XII: «La coscienza di dover servire alla verità riterrà infine il difensore del vincolo dal chiedere nuove prove, quando le già addotte siano pienamente sufficienti a stabilire la verità: ciò che anche in altra occasione designammo come da non approvarsi»⁽⁶⁴⁾.

b) *Prova documentale.* — Il difensore del vincolo ha il diritto:

- di esibire documenti sia pubblici sia privati⁽⁶⁵⁾;
- di sollecitare il giudice di ordinare che sia esibito nel processo un documento comune ad entrambe le parti⁽⁶⁶⁾;
- di sollecitare la trascrizione almeno di una piccola parte di un documento e la sua esibizione nel processo⁽⁶⁷⁾;
- di esaminare i documenti prodotti dalle parti⁽⁶⁸⁾.

c) *Prova peritale.* — Il difensore del vincolo ha il diritto di chiedere una perizia⁽⁶⁹⁾;

- di proporre i periti o di presentare perizie già fatte da altri periti⁽⁷⁰⁾;
- di chiedere la ricusazione dei periti⁽⁷¹⁾;
- di produrre i singoli capi sui quali si deve svolgere l'opera dei periti⁽⁷²⁾;
- di sollecitare che il perito sia convocato perché fornisca spiegazioni⁽⁷³⁾;
- di esporre le sue conclusioni a favore del vincolo.

Molto importante è l'intervento del difensore del vincolo nelle cause di incapacità psichica. Dice Giovanni Paolo II nel suo discorso

⁽⁶³⁾ Cfr. can. 1606.

⁽⁶⁴⁾ Discorso del 2 ottobre 1944, n. 2: nota 10, 284.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. can. 1539.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. can. 1545.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. can. 1546, § 2.

⁽⁶⁸⁾ Cfr. can. 1678, § 1, n. 2.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. cann. 1527, § 1; 1574.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. can. 1575.

⁽⁷¹⁾ Cfr. can. 1576.

⁽⁷²⁾ Cfr. can. 1577, § 1.

⁽⁷³⁾ Cfr. can. 1578, § 3.

dell'anno 1988 alla Romana Rota: «Spetta a lui inanzitutto che al perito si facciano le domande in modo chiaro e pertinente, che si rispetti la sua competenza e non si pretendano da lui delle risposte in materia canonica».

Inoltre: «Il difensore del vincolo, nelle cause riguardanti l'incapacità psichica, è chiamato quindi a fare costante riferimento ad una adeguata visione antropologica della normalità per confrontare con essa i risultati delle perizie. Egli dovrà cogliere e segnalare al giudice eventuali errori, a tale proposito, nel passaggio dalle categorie psicologiche e psichiatriche a quelle canoniche»⁽⁷⁴⁾.

E mette in rilievo: «La particolare collaborazione del difensore del vincolo nella dinamica processuale fa da lui un operatore indispensabile per evitare fraintendimenti nel pronunciamento delle sentenze specialmente là dove la cultura dominante risulta contrastante con la salvaguardia del vincolo matrimoniale assunto dai contraenti al momento delle nozze»⁽⁷⁵⁾.

VIII. *Intervento dopo la sentenza.*

1. *Querela di nullità contro la sentenza.*

Il difensore del vincolo può interporre querela di nullità, ogniqualvolta ha il diritto d'intervenire. La formula «ius est interveniendi» del can. 1626, § 1 comprende anche il caso, in cui la nullità potrebbe derivare dal fatto di non essere stato citato.

2. *Appello.*

Egli, nelle cause, in cui la sua presenza è richiesta, ha diritto di appellare contro la sentenza davanti al tribunale superiore. Questo si evince dal can. 1682, § 1 che parla di trasmissione «ex officio» degli atti al tribunale d'appello entro venti giorni dalla pubblicazione della prima sentenza dichiarativa di nullità «una cum appellationibus, si quae sint». Nel caso di appello il difensore del vincolo lo deve proporre nella forma e nei termini stabiliti dal can. 1630, § 1, cioè nel

⁽⁷⁴⁾ Discorso del 25 gennaio 1988, n. 10: nota 3, 1183.

⁽⁷⁵⁾ Discorso del 25 gennaio 1988, n. 13: nota 3, 1185; cfr. RODRIGUEZ - OCAÑA, R., *La función del Defensor del vínculo (Referencia a las causas matrimoniales por incapacidad*, IusCan 31 (1991) 173-207; SCHÖCH, N., *Le «animadversiones» del difensore del vínculo nelle cause di incapacità consensuale*, IusEcl 9 (1997) 81-116.

« termine perentorio di quindici giorni utili dalla notizia della pubblicazione della sentenza ».

IX. *Intervento nelle eventuali ulteriori istanze*

1. *Intervento secondo il can. 1682, § 2.*

Se fu emanata una sentenza che da principio dichiarò la nullità del matrimonio, il difensore del vincolo deve presentare le sue osservazioni.

2. *Nuova proposizione della causa.*

Sembra evidente che il difensore del vincolo sia legittimato a chiedere il nuovo esame dopo due sentenze affermative conformi⁽⁷⁶⁾. Quale difensore del vincolo? Certamente non qualsiasi difensore. Non è abilitato il difensore del vincolo di prima istanza, nemmeno quello del luogo, dove il matrimonio è stato celebrato e che sia mai stato parte in causa. La loro istanza è considerata come mera « denuncia ». Legittimati a chiedere la « nova causae propositio » sono soltanto il difensore del vincolo del Tribunale « a quo » e il difensore del vincolo del Tribunale superiore. Essi possono chiedere il nuovo esame solo dopo due sentenze al fine che venga dichiarato « non constare de nullitate matrimonii » (eventualmente dichiarato nullo con doppia sentenza conforme)⁽⁷⁷⁾.

X. *Il difensore del vincolo nei processi speciali matrimoniali.*

1. *Processo documentale.*

Secondo il can. 1686 la procedura del processo documentale deve trovare applicazione soltanto nel caso in cui la nullità matrimoniale sia evidente. Il fatto della evidenza della nullità deviene il perno fondamentale di questo processo. Dice il Codice vigente « se ... consti con certezza l'esistenza di un impedimento dirimente o la man-

⁽⁷⁶⁾ Cfr. POMPEDDA, M.F., *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di Mons. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, 848, spiega al can. 1432: « ... ma neppure gli è proibito ricorrere dopo due sentenze conformi se esistono le condizioni richieste (cfr. can. 1644, § 1) ».

⁽⁷⁷⁾ Cfr. GULLO, C., *La « nova causae propositio »: Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994, 807.

canza della forma legittima, purché sia chiara con eguale sicurezza che non fu concessa la dispensa, oppure che il procuratore non aveva un mandato valido».

Per quanto riguarda la procedura, la legge richiede che il giudice proceda « con l'intervento del difensore del vincolo » la cui funzione non è diversa da quella che ha nella procedura ordinaria. Il giudice deve avere il voto del difensore del vincolo, la cui mancanza può comportare la nullità insanabile della sentenza.

Non è necessario l'appello, e quindi non è necessaria la doppia conformità.

Il difensore del vincolo deve appellare contro la sentenza « se prudentemente giudichi che non vi sia la certezza dei difetti di cui al can. 1686 o della mancata dispensa »⁽⁷⁸⁾.

Il difensore del vincolo deve intervenire nel processo di seconda istanza in cui si decide allo stesso modo della prima istanza « se la sentenza debba essere confermata o se piuttosto si debba procedere nella causa per il tramite ordinario del diritto ». Nel qual caso il giudice rimanda la causa al tribunale di prima istanza⁽⁷⁹⁾.

2. *Processo per la dispensa dal matrimonio rato e non consumato.*

Sono note le peculiarità di questo processo: è un processo amministrativo. I soli coniugi hanno diritto di chiedere la grazia della dispensa al matrimonio rato e non consumato⁽⁸⁰⁾. La Santa Sede giudica sul fatto della inconsumazione e sulla esistenza di una giusta causa per la concessione della grazia. La dispensa è concessa esclusivamente dal Romano Pontefice⁽⁸¹⁾.

Poiché si tratta di un processo speciale, lo svolgimento presenta alcune peculiarità rispetto alla procedura ordinaria. Ma, ciò nonostante, si deve tener presente la disposizione del can. 1702: « 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 del matrimonio, purché si possano adattare alla natura di questi processi ».

⁽⁷⁸⁾ Cfr. can. 1687, § 1.

⁽⁷⁹⁾ Cfr. can. 1688.

⁽⁸⁰⁾ Cfr. can. 1697.

⁽⁸¹⁾ Cfr. can. 1698.

Forse in virtù di questa disposizione si afferma che il processo per la dispensa dal matrimonio rato e non consumato è un processo amministrativo trattato per via giudiziaria. In tempi recenti è sorta una discussione sulla vera natura del processo canonico di dispensa dal matrimonio rato e non consumato che ha condotto a seri dubbi circa il carattere amministrativo in senso stretto di tale processo⁽⁸²⁾.

Il can. 1701, § 1 impone l'intervento del difensore del vincolo: «In questi processi deve sempre intervenire il difensore del vincolo».

L'ufficio del difensore incomincia subito dopo aver ricevuto il decreto del Vescovo diocesano, in cui è stato costituito difensore. Egli ha tutti i diritti e i doveri che ha nel processo ordinario, «purché si possano adattare alla natura di questi processi» (can. 1702). La sua funzione sarà di partecipare attivamente a tutta l'istruzione del processo e fare le osservazioni a favore del vincolo che saranno trasmesse alla Sede Apostolica insieme a tutti gli atti e al voto del Vescovo⁽⁸³⁾.

Per quanto riguarda l'intervento del difensore nel processo per la dispensa dal matrimonio rato e non consumato, bisogna anche osservare i cann. 1681 e 1704, § 2.

Il can. 1681 prevede che se durante l'istruttoria di una causa di nullità sorga un dubbio assai probabile che il matrimonio non sia stato consumato; il tribunale — sospesa la causa di nullità con il consenso delle parti — può completare l'istruttoria in vista della dispensa «super rato» e trasmettere gli atti alla Sede Apostolica insieme alla domanda di dispensa di uno o di entrambi i coniugi, alle «animadversiones» del difensore del vincolo ed al voto del tribunale e del Vescovo⁽⁸⁴⁾. Anche in questo caso il difensore del vincolo deve fare le sue osservazioni.

Il can. 1704, § 2 considera il caso, in cui l'istruttoria del processo sia stata affidata ad un altro tribunale. Pertanto le osservazioni in favore del vincolo saranno allora svolte dal difensore del vincolo del medesimo tribunale.

(82) Cfr. TRICERRI, C., *Commento*, nota 76, 983.

(83) Cfr. cann. 1704, § 1; 1705, § 1.

(84) Cfr. *Instructio de «Quibusdam emendationibus circa normas in processu super matrimonio rato et non consumato servandas»* della S.C.S. del 7 marzo 1972: AAS 64 (1972) 244-252.

XI. *Rimozione del difensore del vincolo e privazione dell'ufficio.*

1. *Rimozione.*

Il can. 1436, § 2 stabilisce che il difensore del vincolo può essere rimosso dal Vescovo — anche dall'Amministratore diocesano —, per un giusto motivo. Se non c'è un giusto motivo, la rimozione del difensore è illegittima, ma non invalida.

Giusti motivi di rimozione sono:

a) *Inerzia*

Secondo il can. 1606 si richiedono le osservazioni del difensore del vincolo, anche nel caso in cui le parti abbiano trascurato di preparare in tempo utile la loro difesa o se si rimettono alla scienza e coscienza del giudice. Se il difensore del vincolo rimane inerte, può e deve essere rimosso dal Vescovo. L'ufficio del difensore tocca il bene pubblico della Chiesa; e quindi quello che è deputato a questo ufficio, non può sottrarsi al suo dovere.

b) *Violazione degli obblighi*

Se il difensore del vincolo, viola i diritti o gli obblighi che gli attribuisce la legge processuale, può essere rimosso.

2. *Privazione dell'ufficio.*

Se il difensore del vincolo viola la legge del segreto, o per dolo o negligenza grave procura altro danno alle parti, ciò può comportare la pena della privazione dell'ufficio⁽⁸⁵⁾.

XII. *Conclusioni.*

Dal breve esame sulla figura e la posizione del difensore del vincolo nelle cause matrimoniali, emergono queste conclusioni:

Il difensore del vincolo deve essere una persona equilibrata, matura e competente in diritto, sia matrimoniale che processuale.

Nel nuovo Codice l'ufficio del difensore del vincolo è definito con più precisione, rispettando sia la sensibilità dell'uomo moderno sia il suo ufficio nel processo che tutela il bene pubblico della Chiesa.

Nei tempi recenti i Sommi Pontefici nei vari discorsi alla Rota Romana hanno insistito sul fatto che il difensore del vincolo deve in-

⁽⁸⁵⁾ Cfr. can. 1457, § 2.

tervenire nelle cause e adempiere il suo dovere. Questo diritto-dovere non può essere considerato se non alla luce della prescrizione contenuta nell'ultimo canone, «attenendosi a principi di equità canonica e avendo presente la salvezza delle anime, che deve sempre essere nella Chiesa legge suprema»⁽⁸⁶⁾.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. can. 1752.

Pagina bianca

GEORG GÄNSWEIN

«I VESCOVI... SONO AUTENTICI DOTTORI E MAESTRI
DELLA FEDE» ANNOTAZIONI SULLA GENESI
E L'INTERPRETAZIONE DEL CAN. 753 CIC

I. Fonti e genesi del can. 753. — 1. Fonti. — *a*) C. 1326 CIC/1917. — *b*) Concilio Vaticano II, «Lumen gentium» (art. 25). — 2. Genesi del can. 753. — *a*) Gli schemata della «Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF)». — *b*) Gli Schemata CIC. — 3. Risultato. — II. Interpretazione del can. 753. — 1. Vescovi come «dottori autentici e maestri della fede». — *a*) Magistero autentico. — *b*) «Episcopi... authentici sunt fidei doctores et magistri». — *c*) Sintesi. — 2. Forza di obbligazione del autentico magistero ecclesiastico particolare.

Le disposizioni introduttive al terzo libro del Codice di Diritto Canonico «De Ecclesiae munere docendi» si occupano dei vari modi di esercizio del magistero della Chiesa e della loro obbligatorio-canonica⁽¹⁾. Mentre le due prime norme (cann. 749-751) si occupano dell'esercizio infallibile del magistero ecclesiastico universale del Romano Pontefice o del Collegio dei Vescovi riuniti nel Concilio ecumenico o dispersi per il mondo, i canoni 752-753 si dedicano al-

(1) Cfr. WINFRIED AYMANS, *Begriff, Aufgabe und Träger des Lebramts*, in: Joseph Listl, Heribert Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, seconda rielab. edizione, Regensburg 1999, 659-669; HEINRICH MUSSINGHOFF/HERMANN KAHLER, *Einführung zu cc. 747-755*, in: Klaus Lüdicke (ed.), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*. Essen 1984 (data dell'aggiornamento: dicembre 1998); NORBERT LÜ-DECKE, *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*. Würzburg 1997 (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 28) 134-414; CARLOS J. ERRÁZURIZ M., *Unità e tipologia del magistero nella Chiesa: Rilevanza giuridico-canonica*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 427-445; DAVIDE CITO, *L'assenso al magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 471-491.

l'esercizio non infallibile in primo luogo del magistero universale e poi del magistero ecclesiastico particolare⁽²⁾.

Nel can. 753 i Vescovi vengono chiamati «autentici dottori e maestri della fede». Viene loro attribuito un magistero autentico che esercitano come singoli o riuniti nelle conferenze episcopali o nei concili particolari. Secondo il can. 752 anche il magistero del Romano Pontefice e del Collegio episcopale viene chiamato «magisterium authenticum». Il can. 750 parla, invece, di «magisterium solenne» e di «magisterium ordinarium et universale». Queste due espressioni caratterizzano le varie forme di esercizio dell'infallibilità del magistero. Da una parte s'intende la forma straordinaria (= solenne) dell'esercizio infallibile del magistero attraverso una decisione «ex-cathedra» del Romano Pontefice o del Collegio episcopale in un Concilio Ecumenico, dall'altra s'intende la sua forma ordinaria ed universale tramite i Vescovi dispersi per il mondo⁽³⁾.

Nelle pubblicazioni canonistiche e teologiche si può trovare talvolta una delimitazione del magistero «autentico» al magistero ordinario o un confronto fra magistero autentico e magistero infallibile⁽⁴⁾. Perciò ci si deve domandare se il concetto di «magistero autentico» nel CIC viene limitato al magistero ordinario in quanto distinto dal magistero infallibile. Cosa significa precisamente l'espressione «magistero autentico» riguardo ai titolari del magistero ecclesiastico particolare? In altre parole: in che modo il can. 753 comprende i titolari del magistero ecclesiastico particolare e quali condizioni di validità vengono chieste? A tali questioni si rivolgono le presenti osservazioni⁽⁵⁾.

(2) Cfr. LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1), 304-367.

(3) Cfr. GEORG GÄNSWEIN, *Commento al Motu proprio «Ad tuendam fidem»*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 256-273, hier 257-259.

(4) Cfr. per esempio B. JEAN-PIERRE TORRELL, *Die Verbindlichkeit von «Ordnatio sacerdotalis»*. *Zur Hermeneutik lehramtlicher Dokumente*, in: Gerhard Ludwig Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg, 1999, 357-379, hier 360-368. WOLFGANG BEINERT, *Kirchliches Lebramt*, in: WOLFGANG BEINERT, (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg, Basel, Wien, 1987, 315-329, 317-319; PETER KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören, Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz, Wien, Köln, 1978, 224; FRANCIS A. SULLIVAN, *Magisterium, Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin, 1983, 161; WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Lehrbeanstaltungen in der röm.-kath. Kirche und das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre*, in *ZevKR* 32 (1987) 258-279, 263; BERNARD SESBOÛÉ, *Magistère «ordinaire» et magistère «authentique»*, in *RSR* 84 (1996) 267-275.

(5) La problematica non viene trattata espressamente nei diversi commenti. Cfr.

Per interpretare con rigore metodologico e scientifico il can. 753 è necessario svolgere un breve esame delle fonti e della sua genesi. Dopo è possibile presentare una risposta al summenzionato complesso di problemi.

I. *Fonti e genesi del can. 753.*

1. *Fonti.*

Alla base del can. 753 ci sono due fonti principali⁽⁶⁾: da una parte il c. 1326 CIC/1917 e dall'altra la costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa «*Lumen gentium*».

a) *C. 1326 CIC/1917.*

Nella quarta parte «*De magistero ecclesiastico*» del terzo libro del Codex Iuris Canonici del 1917 le disposizioni canoniche sul ma-

per esempio HEINRICH MUSSINGHOFF, *Commento al c. 753*, in KLAUS LÜDICKE (ed.), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*. Essen 1984 (dicembre 1998); LUIGI CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, I, Napoli, 1988, 847-848; WINFRIED AYMANS, *Begriff* (nota 1), 660-665; JAMES A. CORIDEN, *Commento al c. 753*, in: James A. Coriden, Thomas J. Green, Donald E. Heintschel (ed.), *The Code of Canon Law*. Commissioned by the Canon Law Society of America. Text and Commentary, New York, Mahwah 1985, 548-549; LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *Commento ai cc. 747-753*, in: Lamberto de Echeverría (ed.), *Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, tercera edición, Madrid, 1985 (= Bibliotheca de Autores Cristianos, Declarada de interés nacional 442) 391-395; *Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe. Instituto Martín de Azpilcueta (ed.), Quinta edición revisada y actualizada. Pamplona, 1992, 474-475; DARIO COMPOSTA, *Commento ai cc. 747-753*, in: Pio Vito Pinto (ed.), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1985 (= Studia Urbaniana 21), 469-474; HUGO SCHWENDENWEIN, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*. Seconda edizione, Graz, Wien, Köln, 1984, 297-299; GIANFRANCO GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto canonico*. Roma, 1990, 399-405; PATRICK VALDRINI, *La fonction d'enseignement dans l'Église*, in: Patrick Valdrini, Jacques Vernay, Jean-Paul Durand, Oliver Échappé (ed.), *Droit canonique*, Paris, 1989, 264-273. MARIO PETRONCELLI, *Diritto canonico*. Ottava edizione, aggiornata con il nuovo codice. Napoli 1983, 247-251; AYMANS-MÖRSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, vol. 2, tredicesima rielaborata edizione, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1997, 294-297.

⁽⁶⁾ Il seguente prospetto si basa su HERIBERT SCHMITZ, *Die Lebrautorität der Bischofskonferenz gemäß c. 753*, in: Hubert Müller, Hermann J. Pottmeyer (ed.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*. Düsseldorf, 1989, 196-235, specialmente 216-226.

gistero ecclesiastico vengono introdotte con alcune norme generali: l'incarico d'insegnamento della Chiesa⁽⁷⁾, il diritto della Chiesa dell'annuncio della fede e l'obbligo da parte di tutti i fedeli di accettare la fede⁽⁸⁾, l'oggetto del magistero, la qualità delle affermazioni e il modo in cui si esprime il magistero⁽⁹⁾, l'obbligo di evitare l'eresia, il rifiuto di tutte le dottrine erranee e l'osservanza delle relative decisioni della Santa Sede⁽¹⁰⁾, l'obbligo di professare la fede, le definizioni di eresia, apostasia e scisma e le disposizioni sul dialogo religioso⁽¹¹⁾. Alla fine delle norme introduttive si trova l'affermazione sull'autorità magisteriale dei Vescovi nel seguente testo⁽¹²⁾:

«Episcopi quoque, licet singuli vel etiam in Conciliis particularibus congregati infallibilitate docendi non polleant, fidelium tamen suis curis commissorum, sub auctoritate Romani Pontificis, veri doctores seu magistri sunt».

In questa disposizione giuridica sono inclusi gli elementi essenziali del magistero dei Vescovi: non soltanto il Romano Pontefice e il Concilio Ecumenico, ma anche i Vescovi sono titolari del magistero ecclesiastico. Tramite la particella «quoque» che segue immediatamente la parola «episcopi» viene distinto il magistero dei Vescovi dal magistero ecclesiastico universale e definito in modo più preciso nella proposizione subordinata che inizia con la parola «licet».

Ai Vescovi spetta questa funzione sia come singoli, sia riuniti nei concili particolari. Anche se essi non godono del magistero infallibile con tutte le conseguenze che ne risultano, sono veri annunciatori e maestri della fede. Il loro magistero può esigere obbligatorietà, però soltanto riguardo ai fedeli loro affidati e sotto l'autorità del Romano Pontefice. Da ciò si può notare come la prima parte del can. 753 ha ripreso quasi testualmente il c. 1326 CIC/1917. La collocazione giuridica sistematica, il contenuto di queste due norme e la struttura sin-

(7) C. 1322 § 1 CIC/1917.

(8) C. 1322 § 2 CIC/1917.

(9) C. 1323 CIC/1917.

(10) C. 1324 CIC/1917.

(11) C. 1325 CIC/1917.

(12) C. 1326 CIC/1917 rimanda alle seguenti fonti: PIUS VI. *Const. «Auctorem fidei»*, 28 Aug. 1794, prop. 6; Synodi Pistorien., damn.; GREGORIUS XVI, *ep. Encycl. «Mirari vos»*, 15 Aug. 1832; PIUS IX., *ep. «Tuas libenter»*, 21 Dec. 1863; LEO XIII., *ep. «Est sane molestum»*, 17 Dec. 1888; PIUS X., *encycl. «Acerbo nimis»*, 15 Apr. 1905; S. C. S. Off. (Kenntucky), 9 Maii 1821, ad 2.

tattica relativa al parallelismo fra Vescovi come singoli e come riuniti presentano una somiglianza che non può essere ignorata⁽¹³⁾».

b) *Concilio Vaticano II, «Lumen gentium» (art. 25).*

La costituzione sulla Chiesa «Lumen gentium» del Concilio Vaticano II si occupa nell'articolo 25 dell'autorità magisteriale dei Vescovi. I Vescovi vengono denominati «praecones» e sono maestri autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo:

«Episcopi enim sunt fidei praecones, qui novos discipulos ad Christum adducunt, et doctores authentici seu auctoritate Christi praediti, qui populo sibi commisso fidem credendam et moribus applicandam praedicant⁽¹⁴⁾».

A condizione che insegnino in comunione con il Romano Pontefice, essi vanno apprezzati da tutti come testimoni della verità divina e cattolica, ed i fedeli sono tenuti ad aderire con religioso ossequio soltanto alla dottrina della fede del proprio Vescovo presentata nel nome di Cristo. Da ciò segue che l'esigenza di obbligatorietà e il vigore dell'obbligazione dei Vescovi sono limitati.

«Episcopi in comunione cum Romano Pontifice docentes ab omnibus tamquam divinae et catholicae veritatis testes venerandi sunt; fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere, eique religioso animi obsequio adhaerere debent⁽¹⁵⁾».

Da questa affermazione della costituzione «Lumen gentium» si desume l'espressione «authenticus (doctor)» che appare nella prima parte del can. 753. La seconda parte della stessa norma riprende, invece, la LG 25, 1.

2. *Genesi del can. 753.*

Lo sguardo sulla genesi del can. 753 fa vedere uno sviluppo a doppio binario: due binari di testi hanno condotto alla stesura finale della norma, vale a dire il progetto della «Lex Ecclesiae Fundamen-

⁽¹³⁾ Cfr. SCHMITZ, *Bischofskonferenz* (nota 6) 219.

⁽¹⁴⁾ Costituzione dogmatica sulla Chiesa «Lumen gentium», in: AAS 57 (1965) 5-75, 29. Cfr. anche *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil*, I, Freiburg, seconda edizione 1966, 234.

⁽¹⁵⁾ AAS 57 (1965) 29.

talis» e gli schemata del CIC circa le disposizioni sul magistero ecclesiastico.

a) *Gli schemata della «Lex Ecclesiae Fundamentalisi (LEF)»*⁽¹⁶⁾.

Nel primo progetto della LEF dall'anno 1969⁽¹⁷⁾ si presenta nel can. 58, con riferimento al LG 25 e al can. 1326 CIC/1917, la seguente disposizione:

«Religioso animi obsequio adhaerendum est doctrinae quam Episcopi in communione qui sunt cum Collegii Capite et membris, sive singuli, sive in Synodis aut in Conferentiis congregati, enuntiant; hi enim licet infallibilitate docendi non polleant, fidelium suae curae commissorum authentici sunt fidei doctores et magistri. Cui authentico magisterio sui Episcopi fideles religioso animi obsequio adhaerere tenentur⁽¹⁸⁾».

Questa norma, sulla scorta del can. 1326 CIC/1917, cerca di riformulare la disposizione inerente del magistero autentico dei Vescovi, che sono in comunione con il capo e con i membri del Collegio episcopale, e la loro esigenza di obbligatorietà. Il progetto parte dalla dovuta obbedienza (religiosum animi obsequium) che viene limitata dall'assenso di fede, di ciò parla il precedente can. 57⁽¹⁹⁾. Nel progetto successivo (1971), il «Textus emendatus»⁽²⁰⁾, questa disposizione, ora can. 59, ha subito alcuni cambiamenti:

(16) Circa lo scopo e il contenuto della «Lex Ecclesiae Fundamentalisi» cfr. WINFRIED AYMANS, *Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalisi*, in: WINFRIED AYMANS, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (= Kanonistische Studien und Texte, 42) 303-319. Una ricerca approfondita sulla tematica presenta DANIEL CENALMOR PALANCA, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*. Pamplona, 1991.

(17) PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO (= PCR), *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalisi cum Relatione* (sub secreto). Typis Polyglottis Vaticanis 1971, qui si trovano gli Schemata LEF/1969 e LEF/1971 con le relazioni. Circa la genesi degli Schemata LEF cfr. PCR, *Synthesis generalis laboris PCR*, in *Communicationes* 19 (1987) 262-308, 304-307.

(18) PCR, Schema LEF/1969 (nota 17) 33.

(19) In uno schema precedente le due forme dell'atteggiamento di fede erano unite in un unico canone; in seguito si è voluta cambiare questa connessione: «In hoc canone agitur de Magisterio authentico Episcoporum, qui sunt in communione cum Collegii Capite et membris. In schemate prius proposito, textus huius canonis erat in paragrapho altera canonis praecedentis. Magis placuit Consultoribus ut textus hic in canone separato enuntiaretur». PCR, Relatio al c. 58 Schema LEF/1969 (nota 17) 38.

(20) PCR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalisi textus emendatus cum relatione*

«Religioso animi obsequio adhaerendum est doctrinae quam Episcopi in communione hierarchica qui sunt cum Collegii Capite et membris, sive singuli, sive in Synodis aut in Conferentiis congregati, enuntiant; hi enim licet infallibilitate in docendo non polleant, fidelium suae curae commissorum autentici sunt fidei doctores et magistri. Cui autentico magisterio suorum Episcoporum fideles religioso animi obsequio adhaerere tenentur».

La versione del «textus emendatus» mostra tre modifiche linguistiche: davanti alla parola «communio» viene inserita l'aggettivo «hierarchica»; l'espressione «infallibilitate docendi» è stata cambiata in «infallibilitate in docendo» e il singolare «Episcopi» diventa un plurale «Episcoporum». La relazione riferisce che le modifiche hanno voluto rendere più giusta la forma del testo e più sicura la norma del testo⁽²¹⁾. La comunione con il Collegio episcopale, chiesto ai Vescovi, viene precisato con il termine «gerarchica»; il cambiamento da «infallibilitas docendi» in «infallibilitas in docendo» rimane senza una spiegazione; la riformulazione di «sui Episcopi» in «suorum Episcoporum» viene motivata dal fatto che i fedeli sono tenuti all'obbedienza religiosa soltanto verso il loro proprio Pastore⁽²²⁾.

Nelle consultazioni seguenti della Commissione della riforma del Codice si trova una modifica decisiva. Nel progetto della LEF che il Coetus specialis nell'aprile 1974 ha elaborato⁽²³⁾, il riferimento ai Vescovi, che sono riuniti nei Sinodi e nelle Conferenze episcopali, è stato cancellato. La relativa norma (can. 60) recitava:

de ipso Schemate deque emendationibus receptis (reservatum). Typis Polyglottis Vaticanis, 1971.

⁽²¹⁾ PCR, Schema LEF/1971 (nota 20) 147: «Aliqua tantum verba mutantur, ut rectior sit forma et certior sit norma».

⁽²²⁾ PCR, LEF/1971 (nota 20) 147: «Re quidem vera, ad hoc religiosum obsequium praestandum fideles tenentur tantum quoad declarationes proprii Pastoris, et ideo dicitur in textu "suorum Episcoporum"...» Un Simposio, organizzato dall'Istituto Canonistico dell'Università di Monaco nel 1971, ha esaminato le nuove disposizioni e ha pubblicato un proprio progetto delle norme. Cfr. WINFRIED AYMANS, HERIBERT HEINEMANN, KLAUS MÖRS DORF, RICHARD, A. STRIGL, *Lex Ecclesiae Fundamental. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposions in München 1971*, in *AfKRR* 140 (1971) 407-506, hier 482.

⁽²³⁾ Cfr. PCR, *Coetus specialis studii «De lege Ecclesiae Fundamental»* (sessio VIII) diebus 23-26 aprilis a. 1974 habita (non publicati); cfr. SCHMITZ, *Lebrautorität* (nota 6) 222.

«Singuli Episcopi, in communione qui sunt cum Collegii Capite et membris, licet infallibilitate in docendo non polleant, christifidelium suae curae commissorum authentici sunt fidei doctores et magistri; cui authentico magisterio suorum Episcoporum christifideles religioso animi obsequio adhaerere tenentur⁽²⁴⁾».

Il dibattito nella riunione del marzo 1975 si concentrava sulla questione se fosse opportuno trattare delle «adunationes» dei Vescovi nella «Lex Ecclesiae Fundamentalis»⁽²⁵⁾. La formulazione dello Schemata del 1971 «sive singuli sive in Synodis aut in Conferentiis congregati» è stata cancellata proprio a causa delle obiezioni fatte dagli stessi Vescovi⁽²⁶⁾, con la motivazione che alle conferenze episcopali non spetti una funzione magisteriale e anche il n. 36 del decreto del Vaticano II «Christus Dominus» sulla Missione pastorale dei Vescovi non menzionava le Conferenze episcopali⁽²⁷⁾. La maggioranza decideva così di redigere una nuova formulazione, ricorrendo al testo dello Schema del 1971 e cancellando la menzione fatte alle conferenze episcopali; al suo posto veniva poi menzionato il concilio particolare, perché le conferenze episcopali avrebbero avuto la competenza di emanare norme disciplinari, non di fare dichiarazioni dottrinali⁽²⁸⁾.

Il can. 60 Schema LEF/1975 è stato riformulato unanimemente nel modo seguente:

(24) C. 60 Schema LEF/1974 è pubblicato in *Communicationes* 9 (1977) 110.

(25) Cfr. PCR, *Coetus specialis studii «De Lege Ecclesiae Fundamentalisi»* (sessio IX), in *Communicationes* 9 (1977) 83-116, 110-111.

(26) *Communicationes* 9 (1977) 110: «Ponitur quaestio de opportunitate necne aliquid dicendi circa Episcoporum adunationes; in schemata enim LEF anno 1971 typis edito dicebatur: "sive singuli sive in Synodis aut in Conferentiis congregantur...", quae verba expuncta fuerunt propter animadversiones ipsorum Episcoporum».

(27) *Communicationes* 9 (1977) 111: «Animadvertit unus Consultor canonem agere de functione magisteriali, quae non competit Conferentiis: ipsae possunt solummodo normas condere, quae vim obligandi adquirent si tres statutae condiciones adimpleantur. Censet Relator Conferentias episcopales posse quasdam declarationes doctrinales edere, quod negant alii Consultores, ex quibus unus adducit Decr. *Christus Dominus*, n. 36, ubi nulla mentio fit Conferentiarum».

(28) *Communicationes* 9 (1977) 111: «Instat aliquis ut talis mentio fiat in hoc canone, sed plerique Consultores magis expedire censent ut nova formula apparetur, desumpta quidem ex textu LEF typis edito, sed ubi expungatur mentio Conferentiarum Episcopaliū, utpote quae, uti in Concilio Vaticano II statutur, normas disciplinares condere possint, non autem doctrinales declarationes edere».

«Episcopi, in communione qui sunt cum Collegii Capite et membris, sive singuli sive in Synodis aut in Conciliis particularibus congregati, licet infallibilitate in docendo non polleant, christifidelium suae curae commissorum authentici sunt fidei doctores et magistri; cui authentico magisterio suorum Episcoporum christifideles religioso animi obsequio adhaerere tenentur»⁽²⁹⁾.

Tranne il cambiamento circa l'autorità magisteriale della conferenza episcopale è notevole un'altra modifica. L'affermazione introduttiva circa l'obbedienza religiosa viene cancellata, perché essa sarà ripetuta nella seconda parte del canone. Questo cambiamento però non era soltanto una cancellatura di un raddoppiamento inutile. Tale correzione era materialmente necessaria, poiché l'obbedienza religiosa fosse dovuta soltanto al proprio Vescovo diocesano e alle istanze gerarchiche a lui superiori⁽³⁰⁾.

La formulazione del progetto del 1975 è entrata poi nello Schema LEF/1976 come can. 61⁽³¹⁾ ed è rimasta, senza cambiamenti, come can. 61 anche nello Schema LEF/1980. All'inizio dell'anno 1981 si doveva constatare che una «Lex Ecclesiae Fundamental» non sarebbe stata emanata o almeno si doveva prevedere un rinvio del progetto⁽³²⁾.

b) *Gli Schemata CIC.*

La Commissione per la riforma del Codice si è occupata nel 1967 delle norme sul magistero ecclesiastico. È stato deciso unani-

⁽²⁹⁾ *Communicationes* 9 (1977) 111.

⁽³⁰⁾ Il Progetto alternativo del Simposio canonistico nel 1971 affermava circa l'obbligo dell'obbedienza: «Für synodale Organe wie für die Bischofskonferenzen ist festzustellen, dass nicht Äußerungen der einzelnen auf den Synoden und Bischofskonferenzen versammelten Bischöfe, die naturgemäß sehr vielstimmig sein können, sondern der Spruch des kollegialen Organs allein entscheidend ist.» Cfr. AYMANS, HEINEMANN, MÖRS DORF, STRIGL, *Lex Ecclesiae Fundamental* (nota 22) 482.

⁽³¹⁾ PCR, *Lex Ecclesiae Fundamental* seu *Ecclesiae Catholicae Universalis Lex Canonica Fundamental*, Romae iunio 1976 (non pubblicato). C. 61 Schema LEF/1976 è reso pubblico in: *Communicationes* 13 (1981) 67.

⁽³²⁾ Cfr. PCR, *Relatio complectens animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis* (= Relatio 1981), in: *Communicationes* 14 (1982) 116-230, 121. Circa il fallimento della LEF cfr. CENALMOR PALANCA, *Ley fundamental* (nota 16) 101-104; informazioni utili offre anche FRANCESCO D'OSTILIO, *La storia del nuovo codice di diritto canonico. Revisione-promulgazione-presentazione*. Città del Vaticano, 1983, 47-49.

memente di conservare nelle fonti il testo del can. 1326 CIC/1917 con un riferimento alle conferenze episcopali e con l'inserimento di un brano tratto dalla costituzione dogmatica «Lumen gentium». Il risultato della discussione è entrato nel primo progetto del can. 1326 CIC/1917 ed è stata proposta la seguente formulazione:

«Episcopi quoque, licet singuli vel etiam in Conciliis particularibus aut Conferentiis congregati infallibilitate docendi non polleant, fidelium tamen suis curis commissorum, sub auctoritate Romani Pontificis, veri fidei sunt doctores seu magistri»⁽³³⁾.

Nelle adunanze sul magistero ecclesiastico, che sono tenute contemporaneamente ai lavori dello Schema/LEF, il can. 1326 CIC/1917 è stato mantenuto senza cambiamenti⁽³⁴⁾ come can. 6 della parte «De magisterio ecclesiastico»⁽³⁵⁾. In questa stesura è rimasto anche come can. 6 nello Schema «De Ecclesiae munere docendi 1977». È stata cancellata soltanto la parola «quoque» all'inizio della norma e la sottomissione all'autorità del Romano Pontefice è stata ampliata all'«autorità suprema della Chiesa». Il can. 6. dello Schema *Munus docendi/1977* recita:

«Episcopi, licet singuli vel etiam in Conciliis particularibus aut Conferentiis congregati infallibilitate docendi non polleant, fidelium tamen suis curis commissorum, sub auctoritate supremae Ecclesiae potestatis, veri fidei sunt doctores seu magistri»⁽³⁶⁾.

Nella discussione del progetto sulla base delle prese di posizione pervenute da diverse istanze si decise di togliere il can. 6, perché la questione sul magistero dei Vescovi che veniva lì trattata, sarebbe stata trattata in modo esteso nella LEF⁽³⁷⁾. Pertanto non fu più ri-

⁽³³⁾ PCR, *Coetus studiorum de magisterio ecclesiastico* (sessio I, 23-28 gennaio 1967) in *Communicationes* 19 (1987) 221-260, 235 e 252; cfr. *Communicationes* 7 (1975) 149-160, 150. Circa un prospetto sulla genesi degli Schemata/CIC Liber III «De Ecclesiae munere docendi» cfr. PCR, *Synthesis generalis laboris PCR*, in *Communicationes* 19 (1987) 262-308, 281-284, 308.

⁽³⁴⁾ PCR, *Coetus de magisterio ecclesiastico*, in: *Communicationes* 7 (1975) 149-160, 150: «Tandem, servatur norma quae habetur in can. 1326 Codicis I.C.».

⁽³⁵⁾ Cfr. PCR, *Synthesis generalis laboris PCR*, in *Communicationes* 19 (1987) 283.

⁽³⁶⁾ PCR, *Schema Munus Docendi 1977*, 10.

⁽³⁷⁾ PCR, *Coetus studiorum «De munere docendi»*, Sessio I (4-9 febbraio 1980), (non pubblicato). Cfr. SCHMITZ, *Lehrautorität* (nota 6) 225. La Conferenza Episcopale Tedesca nella sua presa di posizione circa lo Schema «Munus Docendi 1977», ha proposta di mettere in diretto contesto il can. 6 con le altre disposizioni circa il soggetto del

portato nello Schema CIC/1980 una norma relativa al can. 6 dello Schema Munus docendi/1977⁽³⁸⁾.

Tuttavia, quando, all'inizio del 1981, si prevede che la pubblicazione della LEF non si sarebbe realizzata, la Commissione della riforma del Codice propose di trasferire al nuovo CIC alcune disposizioni previste per la LEF⁽³⁹⁾. Fra queste norme si trovava anche la disposizione sul magistero dei Vescovi che però subì un cambiamento importante in confronto alla stesura del c. 61 dello Schema LEF/1980. Pertanto fu proposto il seguente testo da inserire nel nuovo CIC:

«Episcopi, qui sunt in communione cum Collegii capite et membris, sive singuli sive in conferentiis Episcoporum aut in conciliis particularibus congregati, licet infallibilitate in docendo non polleant, christifidelium suae curae commissorum authentici sunt fidei doctores et magistri; cui authentico magisterio suorum Episcoporum christifideles religioso animi obsequio adhaerere tenentur⁽⁴⁰⁾».

Il mutamento riguardava la menzione delle conferenze episcopali fatte al posto dei sinodi che sono significativi soltanto per le Chiese orientali. La norma cambiata fu inserita nello Schema CIC/1982 come can. 752⁽⁴¹⁾. Con questa stesura fu fissata, riguardo al contenuto e all'ordine sistematico, la norma per il nuovo CIC sui Vescovi come titolari del magistero ecclesiastico particolare. Muterà soltanto il numero dei canonici; vale a dire il can. 752 dello Schema CIC/1982 diventerà il can. 753 CIC/1983.

magistero ecclesiastico e di trasferirle nel CIC con la stessa formulazione prevista per lo Schema LEF. Il can. 6 Schema MunDoc 1977 dovrebbe pertanto avere la stessa formulazione come il can. 61 Schema LEF. Cfr. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Stellungnahme zu dem «Schema Canonum Libiri III de Ecclesiae Munere Docendi»*, Bonn, 1978, riferendosi alla formulazione del can. 61 pubblicata nelle relazioni della PCR.

⁽³⁸⁾ Cfr. PCR, *Schema CIC*, Libreria Editrice Vaticana 1980, 171.

⁽³⁹⁾ Cfr. PCR, *Relatio 1981*, in *Communicationes* 15 (1983) 88.

⁽⁴⁰⁾ C. 61 [scil. Schematis LEF] (can. 707 quinquies Schematis C.I.C.). Cfr. PCR, *Relatio 1981, Appendix: Canones «LEF»*, qui in CIC inserendi sunt, si ipsa «LEF» non promulgatur, in *Communicationes* 16 (1984) 91-99, 98, dove il can. 61 dello Schema LEF è stato pubblicato già con il cambiamento e come can. 707 quinquies Schematis CIC.

⁽⁴¹⁾ PCR, *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum*, E Civitate Vaticana, 25 Martii, 1982, 140.

3. Risultato.

Le fonti principali per il can. 753 CIC sono state prese in considerazione in modo differente nei due binari del testo durante la genesi della norma. Mentre all'inizio si è presa come base il can. 1326 CIC/1917 e, in rapporto alla «Lumen gentium», art. 25,1 lo si è mantenuto cambiandolo soltanto in modo insignificante, negli Schema LEF si è dato più peso al testo di «Lumen gentium» 25,1, cosicché il can. 753 CIC è coniato totalmente sulla fonte conciliare⁽⁴²⁾.

La genesi del testo dimostra una comprensione controversa riguardo alla posizione dell'autorità del Magistero dei Vescovi riuniti nelle conferenze episcopali. La menzione delle conferenze episcopali, prevista originariamente nelle norme sui Vescovi come titolari del magistero ecclesiastico particolare, è stata in seguito cancellata; solo quando sono state trasferite le disposizioni dello Schema LEF nel CIC è stata ripristinata la formulazione precedente.

II. Interpretazione del can. 753.

Il can. 753, riguardo alla sua struttura formale, è una proposizione giuridica completa che consiste di due parti⁽⁴³⁾. La prima parte contiene una affermazione teologico-dottrinale circa l'autorità magisteriale episcopale, la seconda parte un obbligo giuridico dei fedeli⁽⁴⁴⁾.

1. Vescovi come «dottori autentici e maestri della fede».

Il contenuto principale del can. 753 riguarda i Vescovi come titolari dell'autentico Magistero ecclesiastico particolare⁽⁴⁵⁾. Certi Ve-

⁽⁴²⁾ Cfr. SCHMITZ, *Lebautorität* (nota 6) 226.

⁽⁴³⁾ Cfr. GEORG MAY, ANNA EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*. Regensburg, 1986, 163-170.

⁽⁴⁴⁾ Circa il significato e le diverse caratteristiche della legge cfr. LOTHAR WÄCHTER, *Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im katholischen Kirchenrecht*. St. Ottilien, 1989 (MthStKan 43), 225-272.

⁽⁴⁵⁾ LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 359, parla di espressione complessa («komplexe Aussage»); SCHMITZ, *Lebautorität* (nota 6) 299, di una struttura complicata («verschachtelte Struktur»).

scovi sono « dottori autentici e maestri della fede » per i fedeli affidati alla loro cura. La loro menzione al plurale li fa vedere nella loro responsabilità sia come singoli che in comunione della testimonianza comune e in un possibile agire collegiale⁽⁴⁶⁾.

Secondo il c. 375 § 1 i Vescovi, per divina istituzione, sono successori degli Apostoli e sono costituiti pastori della Chiesa attraverso lo Spirito Santo, perché anch'essi siano maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto e ministri del governo⁽⁴⁷⁾. Il can. 376 stabilisce che i Vescovi ai quali è affidata la cura di una diocesi, si chiamano Vescovi diocesani⁽⁴⁸⁾, gli altri si chiamano Vescovi titolari⁽⁴⁹⁾. Sullo sfondo di questa distinzione ci si deve domandare se con « episcopi » nel c. 752 si intendono soltanto i Vescovi diocesani o anche i Vescovi titolari. In altre parole: il c. 753 riguardante l'« episcopus » è una formulazione esclusiva o inclusiva? Il vescovo titolare è dottore autentico e maestro della fede, anche se gli manca il « gregge affidato »? Una seconda questione si pone riguardo all'interpretazione dell'espressione « magistero autentico ».

a) *Magistero autentico.*

Che cosa significa, sotto l'aspetto contenutistico, l'espressione « magistero autentico » e come la si può esprimere nel modo più adeguato possibile⁽⁵⁰⁾? L'applicazione dell'aggettivo « autentico » per il magistero ecclesiastico nella versione « magisterium autenticum »⁽⁵¹⁾ è diventata usuale nel linguaggio ecclesiale a partire dal Vaticano

⁽⁴⁶⁾ Cfr. le interessanti riflessioni circa il carattere di testimonianza dell'annuncio (collegiale) di WINFRIED AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, 1970 (MhtSikan 30), 273-295.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. GEORG BIER, *Kommentar zu c. 375*, in: Klaus Lüdicke (ed.), *Münsterscher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen, 1984 (data di aggiornamento: agosto 1997).

⁽⁴⁸⁾ Cfr. AYMANS-MÖRSORF, *KanR II* (nota 5) 328-364, specialmente 340-357.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. AYMANS-MÖRSORF, *ibid.* 352-356.

⁽⁵⁰⁾ LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 238 afferma con ragione che molte traduzioni aggirano il problema in quanto non traducono il latinismo (authentisch, authentic, autentico, auténtico).

⁽⁵¹⁾ L'aggettivo « authenticus » può significare, sotto l'aspetto storico-concettuale autorità o genuinità, ma anche fedeltà giuridicamente garantita o affidabilità. Cfr. KLAUS KIENZLER/MAX SECKLER, *Authentizität, I. Systematisch-theologisch*, in: *LTHK*, 3. ed.; vol. 1, 1287-1289.

II⁽⁵²⁾. La traduzione deve fare capire che si tratta di una qualificazione del magistero come tale, sia nel suo esercizio infallibile sia nel suo esercizio non infallibile, indipendentemente dalla forma ordinaria o straordinaria. Ciò non è garantito in modo soddisfacente con il latinismo « autentico », perché non rende comprensibile la significazione originaria della parola e la sua applicazione nel contesto del magistero⁽⁵³⁾. Nel linguaggio del diritto canonico questo concetto si è ristretto anzitutto a « genuinità », « attendibilità » e « fedeltà originale »⁽⁵⁴⁾. Nel significato di identità con l'originale la parola « autentico » però vale soltanto per la qualificazione dell'esercizio infallibile del magistero, perché soltanto ad esso è garantita in tal senso l'assistenza dello Spirito Santo⁽⁵⁵⁾. Applicandola all'esercizio non infallibile avremmo come conseguenza sbagliata che soltanto il magistero infallibile fin dall'inizio garantirebbe la fedeltà con l'origine⁽⁵⁶⁾. Rispetto a ciò, cioè rispetto al magistero dei Vescovi, la parola « autentico » significa un insegnare con autorità specifica. Essa viene meglio individuata nel LG 25 con il chiaro riferimento all'« autorità di Cristo »⁽⁵⁷⁾. Riguardo sia all'esercizio infallibile che non infallibile del magistero va detto che si tratta di un insegnamento autoritativo e vincolante. In altre parole: il magistero parla sempre con autorità, ma non sempre con la stessa autorità. L'aggettivo latino « authenti-

(52) Cfr. TORRELL, *Verbindlichkeit* (nota 4) 363-368. Questa espressione si trova già nei primi progetti della Costituzione sulla Chiesa (cfr. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia* 1962, Caput VII: De Ecclesiae Magisterio, nr. 28 in: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. I/4. Città del Vaticano, 1970, 12-121, anzitutto 57).

(53) Cfr. LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 235-239.

(54) Cfr. KIENZLER, SECKLER, *Authentizität* (nota 51) 1287 f. Circa la terminologia nel CIC XAVIER OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*. Roma, 2. ed. 1984, 53; RICHARD PUZA, *Authentizität. II. Kirchenrechtlich*, in *LThK*, 3. ed., vol. 1, 1289.

(55) Non è possibile una graduazione circa l'autenticità nel senso di genuinità, non è possibile un più o meno, ma soltanto un sì o no.

(56) Cfr. le utili indicazioni di CLEOPAS BERNADITO AUZA, *The noninfallible magisterium and theological dissent. A study on the contemporary phenomenon of theological dissent from the Second Vatican Council to the present from the perspectives of the theology of the magisterium about itself and of the theories of the theological dissent of some contemporary theologians*, Rome, 1990, 79-85.

(57) LG 25a: « Episcopi... sunt... doctores authentici seu auctoritate Christi praediti... ». Questa formulazione è stata scelta durante i lavori al testo conciliare per sottolineare l'autorità episcopale. Cfr. AUZA, *Magisterium* (nota 56) 52.

cus» non vuole esprimere l'autenticità nell'odierno significato comune, cioè autorità nel senso di una superiorità personale, ma indipendente dalle proprietà personali; esso vuole esprimere un'autorità ministeriale che è caratteristica proprio del magistero⁽⁵⁸⁾. Si è usato l'aggettivo «authenticus» per illustrare che cosa caratterizzi il «magisterium» come tale nel suo uso esclusivo, vale a dire una forma specifica di vincolatività che si distingue, per esempio, dall'autorità accademica⁽⁵⁹⁾. Con questa applicazione si è voluto «sottolineare in modo attributivo l'autorità propria del magistero ecclesiastico e non esprimere una qualità distinta rispetto all'infalibilità»⁽⁶⁰⁾. Soltanto dopo il Vaticano II è stata attribuita alla parola «authenticus» una funzione come attributo distintivo. L'uso della parola «magisterium», svolto nei documenti conciliari ancora in modo unitario esclusivo, è stato rotto in seguito con i tentativi della teologia di stabilire un proprio «magistero dei teologi»⁽⁶¹⁾.

b) «*Episcopi... authentici sunt fidei doctores et magistri*».

La formulazione «Episcopi... authentici fidei doctores et magistri» nel c. 753 ha un precursore nello schema «De Ecclesia» (1962) della Commissione Teologica per la preparazione del Concilio. Ivi è stata applicata la locuzione «doctores seu magistri», presa dal c. 1326 CIC/1917, soltanto è stato sostituito il «seu» per «et» e sono stati aggiunti gli aggettivi «authentici» e «veri»⁽⁶²⁾. Il testo definitivo del LG 25 denomina i Vescovi come araldi della fede (fidei praecones), come testimoni della verità divina e cattolica (divinae et catholicae veritatis testes) e come maestri autentici (doctores authentici). È appariscente la denominazione dei Vescovi come «doctores

⁽⁵⁸⁾ LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 239.

⁽⁵⁹⁾ Questo uso linguistico risale probabilmente al tentativo di JOHANNES BEUMER (*Das authentische Lehramt der Kirche*, in *ThGl* 38 [1947/48] 273-298) di cercare un concetto positivo per i modi dell'esercizio del magistero non infallibile. Infatti ha proposto di denominare le decisioni non infallibili del Magistero decisioni del Magistero «autentico» (275).

⁽⁶⁰⁾ Vgl. LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 237.

⁽⁶¹⁾ Vgl. AVERY DULLES, *Lehramt und Unfehlbarkeit*, in: Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br., 1985-1988, vol. 4, 153-178, specialmente 161-163.

⁽⁶²⁾ Cfr. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia 1962*, Caput VII: De Ecclesiae Magisterio, n. 30d: «Singuli Episcopi... sunt... veri doctores et magistri authentici». *Acta Synodalia* (nota 52) 59.

et magistri» a causa della vicinanza linguistica dei due concetti. La denominazione «magister» vale come espressione per il maestro ministeriale e sottolinea la componente autoritativa; con la denominazione «doctores» si indica piuttosto la competenza accademica⁽⁶³⁾.

L'espressione «doctores authentici» esprime i diversi modi e forme dell'esercizio del magistero particolare. Decisiva è la posizione giuridica del vescovo e del cerchio dei destinatari. Presupposto per l'insegnamento autentico dei Vescovi è che essi siano in comunione con il capo del collegio e con gli altri Vescovi. La comunione dei Vescovi con il capo e i membri del collegio episcopale, la «communio hierarchica»⁽⁶⁴⁾, è ampia e si estende alla comunione della fede, dei sacramenti e del governo⁽⁶⁵⁾. Essi sono araldi e maestri della fede soltanto in quanto annunciano il vangelo in comunione con il magistero universale. Questa comunione non c'è presso i Vescovi ordinati validamente nelle altre Chiese o presso i Vescovi sospesi⁽⁶⁶⁾. I Vescovi sono maestri autoritativi soltanto per i fedeli loro affidati. Ciò vale anzitutto per i Vescovi diocesani a cui è affidata la cura di una diocesi, vale a dire di una porzione del popolo di Dio (c. 376; c. 369).

Esponenti del magistero particolare sono i Vescovi o come singoli o collettivamente riuniti nelle due riunioni giuridicamente circoscritte, cioè nelle conferenze episcopali o nei concili particolari. In questo modo, rispetto al can. 1326 CIC/1917, è stata messa in parallelo la Conferenza episcopale con il tradizionale concilio particolare. Secondo il can. 753 non c'è una differenza fra Vescovi diocesani, conferenze episcopali e concili particolari circa la titolarità e la forza dell'obbligazione giuridica. Pertanto si deve concludere che come il vescovo diocesano è maestro autoritativo per i fedeli della sua diocesi, così sono anche i Vescovi riuniti nelle conferenze episcopali o nei concili particolari per i fedeli delle loro chiese particolari. Se si fosse voluto dimostrare esclusivamente i singoli Vescovi come esponenti del magistero, sarebbe stato superfluo menzionare i concili par-

(63) LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 361.

(64) Riguardo al significato di questo concetto chiave del Concilio Vaticano II cfr. GIANFRANCO GHIRLANDA, «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma, 1980 (= *Analecta Gregoriana* 216) 410-429.

(65) Cfr. c. 205.

(66) Cfr. SCHMITZ, *Lebrautorität* (nota 6) 206; MUSSINGHOFF, *Kommentar* (nota 1) al can. 753/1.

ticolari e le conferenze episcopali⁽⁶⁷⁾. In altre parole, il soggetto «episcopi» denomina una maggioranza di esponenti reali del magistero particolare, e cioè i Vescovi diocesani come singoli ed i Vescovi diocesani insieme con i Vescovi titolari con suffragio deliberativo tanto nei concili particolari quanto nelle conferenze episcopali. Questa interpretazione può essere confermata dalla genesi del testo⁽⁶⁸⁾. D'altra parte anche il vescovo titolare possiede a causa dell'ordinazione episcopale la pienezza del sacramento dell'ordine ed è membro del Collegio dei Vescovi. Ciò che lo distingue dal vescovo diocesano è la mancanza dei fedeli a lui affidati, con tutte le conseguenze giuridiche che ne derivano. Pertanto il vescovo titolare non può esigere autorità magisteriale con esigenza obbligatoria, come è stato stabilito nel can. 753. Tuttavia, assieme con il vescovo diocesano, gli compete in qualità di membro del concilio particolare o come membro della conferenza episcopale una cooperazione al magistero particolare, che secondo lo statuto giuridico circa la partecipazione e il suffragio può essere diverso⁽⁶⁹⁾. Nella comunità dei Vescovi riuniti nei concili

(67) LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 362-363.

(68) Non è possibile interessarsi qui della questione molto discussa sull'autorità *in docendo* della Conferenza episcopale. L'*Instrumentum laboris* «Status theologicus et iuridicus conferentiarum episcopalium», elaborato dalla Congregazione per i Vescovi nel 1985, ha causato una vivace controversia su detta questione che secondo l'opinione della maggioranza dei canonisti e teologi è stata decisa dal legislatore a favore della competenza dottrinale, perché la conferenza episcopale è stata inserita nel can. 753 CIC - dopo cancellazione interinale. Una prospettiva dettagliata in questa materia discussa si trova da HERVÉ LEGRAND, JULIO MANZANARES, ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA (Hg.), *Les conférences épiscopales: théologie, statut canonique, avenir: actes du Colloque international de Salamanque, 3-8 janvier 1988*, Paris, 1988; HERMANN J. POTTMEYER, *Das Lehramt der Bischofskonferenz*, in: Hubert Müller, Hermann J. Pottmeyer (ed.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf, 1989, 116-133; ANDRÉ NAUD, *Dans le prolongement du Colloque de Salamanque. Le magistère contesté des conférences épiscopales*, in *Sciences et esprit* 41 (1989) 93-114; GIANFRANCO GHIRLANDA, *De Episcoporum conferentia deque exercitio potestatis magisterii*, in *PRMCL* 78 (1989) 573-603; AYMANS-MÖRS DORF, KanR II (nota 5), 294-297. Lo succitato scritto di lavoro della Congregazione per i Vescovi ha trovato una chiarificazione da parte del Magistero universale attraverso la promulgazione del Motu proprio *Apostolos suos* (AAS [90] 641-658) sulla natura teologica e giuridica delle conferenze episcopali. Al riguardo cfr. le osservazioni utili di JUAN IGNACIO ARRIETA, *Le conferenze episcopali nel Motu Proprio Apostolos Suos*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 169-191 e GIANFRANCO GHIRLANDA, *Il M.P. Apostolos Suos sulle Conferenze dei Vescovi*, in *Periodica* 88 (1999) 609-657.

(69) Cfr. WINFRIED AYMANS, *Wesensverständnis und Zuständigkeit der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in *AfkKR* 152 (1983) 46-61 = Beiträge

particolari o nelle conferenze episcopali anche il vescovo titolare è esponente del magistero particolare. Egli però può essere denominato araldo e maestro autentico della fede soltanto in modo ristretto. L'annuncio della fede autentica è legato alla promozione e alla cura della dottrina della fede che necessariamente comprende la tutela della fede, per prevenire gli errori dottrinali o per difendere la fede dei cattolici da interpretazioni sbagliate.

c) *Sintesi.*

L'ordinario magistero ecclesiastico particolare rispetto al magistero ecclesiastico universale dei Vescovi è da qualificare, circa la materia e l'impostazione giuridica, come magistero autentico di rango minore⁽⁷⁰⁾. Inoltre non è lecito proporre il «magistero autentico» come terza categoria accanto al magistero ordinario e straordinario; per questo non si trova nessun punto di appoggio né nei testi conciliari né nelle disposizioni del codice di diritto canonico. Il concetto «magistero autentico» (*magisterium authenticum*) è piuttosto un concetto superiore per il magistero ufficiale e autoritativo dei pastori, indipendentemente dalla necessaria differenziazione a causa dei diversi modi dell'esercizio in magistero infallibile, straordinario, solenne, ordinario, universale o particolare.

I Vescovi ricevono il magistero tramite l'ordinazione episcopale ed esso può esercitato soltanto nella «comunione gerarchica con il Capo e con i membri del Collegio» (LG 21). La consacrazione episcopale conferisce la potestà di insegnare nel nome e nell'autorità di Cristo; la comunione gerarchica con il Capo e con i membri del Collegio episcopale è la condizione per il suo esercizio. Dall'autorità formale del vescovo come maestro autentico si deve distinguere, anche se non dividere, l'autorità nei riguardi della sua dottrina: per quest'ultima è necessaria la conformità riguardo al contenuto della dottrina del Collegio episcopale. I Vescovi riuniti nelle conferenze episcopali o nei concili particolari sono esponenti dell'autentico magistero ecclesiastico particolare, essi sono «maestri autentici e araldi

zum Verfassungsrecht der Kirche, Amsterdam (Kanonistische Studien und Texte 39) 243-258; HERIBERT SCHMITZ, *Bischofskonferenz und Partikularkonzil*, in: Hubert Müller, Hermann J. Pottmeyer (ed.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf, 1989, 178-195.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. GEORG MAY, *Das Glaubensgesetz*, in *Ius Sacrum*. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. München, Paderborn, Wien, 1968, 349-372, 359.

della fede» ed anche il vescovo titolare ne fa parte. Egli però è araldo autentico e maestro della fede soltanto in un modo ristretto. Il concetto opposto al magistero autentico dei Vescovi è il magistero scientifico o accademico dei teologi⁽⁷¹⁾.

2. *Forza di obbligazione del autentico magistero ecclesiastico particolare.*

In stretta correlazione all'autentico magistero ecclesiastico dei Vescovi vi è l'obbligo di obbedienza dei fedeli. Secondo il can. 753 i fedeli sono giuridicamente tenuti ad aderire con obbedienza religiosa all'autentico magistero dei *loro* Vescovi. Da una parte sono limitate la forza dell'obbligazione e l'esigenza di obbligatorietà del magistero ecclesiastico particolare⁽⁷²⁾, dall'altra è da riconoscere un legame intenso dei fedeli con il proprio vescovo in virtù del loro obbligo di obbedienza⁽⁷³⁾.

L'esercizio del magistero autentico dipende concretamente dalla posizione del vescovo nella struttura gerarchica della Chiesa. Non a tutti i Vescovi consacrati sono affidati fedeli, per il loro bene spirituale il vescovo è competente e responsabile. Pertanto esigenza di obbedienza e forza di obbligazione del magistero ecclesiastico particolare sono da distinguere a seconda si tratti di un vescovo diocesano o di un vescovo titolare, che annuncia la fede, o se i Vescovi insegnano come singoli o nei concili particolari o nelle conferenze episcopali.

Al vescovo diocesano è affidata una Chiesa particolare; egli esercita il suo autentico magistero nei confronti dei fedeli che appartengono a questa diocesi (cf. can. 756 § 2)⁽⁷⁴⁾. I fedeli sono pertanto tenuti ad aderire al magistero autentico del loro vescovo diocesano con religiosa obbedienza. Ciò che non può esigere il vescovo titolare

(71) Cfr. AVERY DULLES, *Lebramt und Unfehlbarkeit*, in: Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Freiburg, 1988, 153-178, 162.

(72) Cfr. SCHMITZ, *Lebrautorität* (nota 6) 207-209.

(73) Questa obbedienza viene richiesta principalmente da diverse altre direttive, cfr. per esempio i cann. 212 § 1, 273, 752.

(74) I compiti del ministero episcopale del Vescovo diocesano nel servizio dell'annuncio sono regolati nei cann. 383-400, anche se nel can. 386 vengono raccomandati in modo particolare soltanto alcuni doveri dell'annuncio della fede.

come singolo. A lui spetta però, assieme con i Vescovi diocesani, come membro di concili particolari o conferenze episcopali una collaborazione nel magistero particolare, che può essere differente secondo la forma giuridica circa la partecipazione e il suffragio ⁽⁷⁵⁾.

L'obbedienza religiosa, richiesta ai fedeli nel can. 753, non è distinta da quel religioso ossequio dell'intelletto e della volontà prestato al magistero non-infallibile del Romano Pontefice e del Collegio episcopale e che ritroviamo nel can. 752 ⁽⁷⁶⁾. Vero è che il magistero particolare nei riguardi del magistero universale in merito all'oggetto e a causa della posizione giuridica è da qualificare come magistero di rango inferiore, tuttavia non vi è in una differente forza obbligatoria delle dottrine che, sia secondo il can. 752 che secondo il can. 753 vengono proposte. La differenza sta da una parte nei differenti destinatari della norma (tutti i fedeli nel caso del can. 752 o quelli affidati alla propria cura del vescovo nel caso del can. 753). D'altra parte gli esponenti del magistero particolare sono essi stessi legati al magistero ecclesiastico universale, vale a dire sono sottoposti all'obbligo di obbedienza previsto del can. 752.

Tanto premesso, è da concludere che non è accettabile una graduazione secondo la quale al Romano Pontefice e al Collegio episcopale si deve prestare piena obbedienza, mentre ai Vescovi, sia al singolo vescovo diocesano, che ai Vescovi riuniti nei concili particolari o nelle conferenze episcopali soltanto un'obbedienza ridotta. I fedeli debbono la stessa obbedienza ai loro Vescovi come al Romano Pontefice e al Collegio episcopale, sempre che i Vescovi stessi adempiano al loro obbligo di obbedienza nei confronti del magistero universale della Chiesa. Se e in quanto questi trasgrediscano la norma del can. 752, così ledendo la comunione necessaria con il Papa e con gli altri Vescovi affinché la loro autorità d'insegnamento sia vincolante, sarebbe sospeso per i fedeli l'obbligo di obbedire. Sotto l'aspetto canonistico pertanto non si pone la questione per i fedeli di un'obbedienza graduata nei confronti del magistero ecclesiastico universale e particolare. Ma si deve tenere presente che se i Vescovi prendono posizione in modo vincolante circa materie nuove nell'ambito della

⁽⁷⁵⁾ Cfr. can. 443 riguardo ai concili particolari; cann. 459, 454 per le conferenze episcopali. È una questione diversa da quella trattata qui, ma non meno interessante ed importante, esaminare, se e in quanto ciò che è stato detto qui riguardo ai Vescovi ausiliare vale — mutatis mutandis — anche per i soggetti ai quali rimanda il can. 381 § 2.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. DAVIDE CITO, *L'assenso al magistero* (nota 1) 478-482.

fede e dei costumi, i fedeli devono prestare al loro insegnamento la stessa obbedienza che all'insegnamento non-infallibile del Romano Pontefice. Lo stesso vale, se i loro Vescovi interpretano dottrine del magistero universale della Chiesa. Se però i Vescovi si esprimono circa dottrine del magistero universale in modo ad esse non corrispondente, i fedeli non sono tenuti a prestare obbedienza ai loro Vescovi⁽⁷⁷⁾. Ciò significa concretamente che dalla testimonianza della Chiesa particolare non si può esigere l'infallibilità, d'altra parte tale testimonianza non deve mettersi in opposizione a quella dell'autorità superiore, altrimenti perde l'esigenza dell'obbedienza.

(77) LÜDECKE, *Grundnormen* (nota 1) 368.

Pagina bianca

Giurisprudenza

Pagina bianca

TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - *Parisien.* - Nullità del matrimonio - Preliminare: *nova causae propositio* - Decreto - 13 giugno 2001 - Sciacca, *Ponente* (*).

Non passaggio in giudicato delle cause sullo stato delle persone - Stabilità dei rapporti giuridici - «Nova causae propositio» soltanto in presenza di nuove e gravi prove o argomenti - Novità «materiale»: «sine facto novo nihil valet».

Distinzione fra l'appello contro la reiezione della «novae causae propositio» e la richiesta per altre nuove e gravi prove o argomenti. L'appello contro il primo diniego da parte della Rota Romana della «nova causae propositio» è di competenza, di per sé, della Segnatura Apostolica, quantunque il Turno superiore rotale ne sia concorrentialmente competente.

Giurisprudenza della Rota Romana - Valore normativo soltanto in caso di «lacuna di legge» - Il disposto dell'art. 126 della cost. ap. «Pastor bonus» («unitati iurisprudentiae consulit») non implica l'obbligo giuridico per il giudice di adeguarsi alla giurisprudenza rotale bensì manifesta soltanto la sua autorità intrinseca.

La difformità dell'«in iure» della o delle sentenze impugnate con la più recente giurisprudenza rotale non costituisce motivo per la concessione della «nova causae propositio».

Infrascripti Praelati Auditores de Turno, in sede Apostolici R. Rotae Tribunalis, die 13 iunii 2001 legitime coadunati ad definendam praeliminarem quaestionem:

“An decretum Rotale diei 26.X.1995 confirmandum vel infirmandum sit, ideoque nova causae propositio sit admittenda”, hoc tulerunt decretum.

ADUMBRATIO CASUS. — 1. Arctissimam vero congruentiam Nobis datum est inter processuales coniugalesque Partium casus invenire, scil.

(*) Prot. n. 18.272, B. Bis 73/01. *Vide alla fine nota di Joaquín Llobell, Sulla «novità» degli argomenti richiesti per la concessione della «nova causae propositio» e sull'appello contro la reiezione della n.c.p. da parte della Rota Romana.*

AA, actricis, die 19.XI.1950 enatae, et BB, conventi, duobus annis maioris natu: bina, enimvero, tum familiaris tum iudiciaria historia multiplex valdeque implicata — uti continuo videbimus — evasit.

Puella, genere nobilis, in familiaribus relationibus delicata, occursum, Siciliam peragrante, cum BB, iuvene desidioso aliquantum, habuit atque intimas cum eo consuetudines, usque ad suspectam praegnantiam, instauravit.

Cum igitur omnia ad nuptias parata fuissent, etsi dedectum fuerit puellam ex utero non gerentem, nuptiae itidem celebratae sunt in parisiensi paroeciali ecclesia S. Iuliano dicata die 18 sept. 1971; pridie, nempe 17 sept., locum civilis ritus coram civitatis Magistratu oppidi v.d. "St. Cloud" habuerat.

Inter permulta discidia, praesertim ob viri levem indolem, ductus est coniugalis convictus quem mulier, laudabiliter, servandum strenue conabatur; filiaque genita est, cui nomen CC.

Vir, autem, domu coniugali deserta, in Canadienses regiones perfugit; eo quod, exacerbata mulier petivit ac obtinuit, consentiente viro, divortium, uti aiunt, civile.

Mulier, enimvero, quae interdum pietati fervide redierat, ad suam tutandam conscientiam, coram Ecclesia nullitatis suum accusavit matrimonium — id anno 1975 evenit — ob incapacitatem ex utraque parte; ast Parisiense Tribunal pro vinculo edixit.

Sed partes — praevia civilis ritus altera celebratione — convictum resumpserunt, trina recreatum prole ac per decennium productum, usque ad definitivam separationem quae anno 1986 evenit.

Obtento denuo divortio, ad Tribunal Ecclesiasticum Appellationis, seu Versaliense, recurrit mulier causamque vicit, quoniam declarata est matrimonii nullitas ob actricis incapacitatem.

Causa, deinde, apud N. S. Auditorium, in 3^o iurisdictionis gradu, agitata est, ad mentem can. 1095 nn. 2 et 3, scil. ob incapacitatem ex parte mulieris.

Quae, autem, non acquievit negativo responso, per sententiam die 15.VI.1994 prolatam, ei dato, atque, per suae Patronae, scil. Adv. Rot. N.N., ministerium, novam causae propositionem postulavit — insectante addendarum instantiarum agmine dd. 15 maii 1995, 20 maii 1995, 16 oct. 1995, una cum plurimis epistulis, documentis, relationibus etc —, reiectam vero Turni Rotalis c. Bruno decreto diei 26.X.1995, adversus quod die 16 aprilis 2000 institit.

Turno Rotali, die 20 maii 2000, constituto coram R.P.D. Alwan, postea reformato per suffectionem infrascripti Ponentis die vero 12 iunii 2000 habitam, Nobis hodie quaestio definienda venit.

IN IURE ET IN FACTO. — 2. Trita sunt principia ex cann. 1643 et 1644 manantia centiesque a N. F. iurisprudencia usitata, iuxta quae, si in rem iudicatam causae de personarum statu numquam transeunt, tantummodo — duplici conformi prolata sententia — ne legis iuriumque in Ecclesia certitudo perpetuo periclitet, novis gravibusque probationibus atque argumentis adstantibus, praecipit praef. can. 1644, nova causae propositio, quovis tempore, pro bono animarum, quod in Ecclesia suprema est lex, provocari potest.

3. Iterum iterumque institit prae laudata illa Patrona, sicut supra diximus, instantia die 19 aprilis 2000 interposita, novamque postulare audientiam censuit.

Ast tamquam alatus equus, Pegasus ille, praefata instantia oculis nostris enitet.

Enimvero, una insimul, adversus decretum c. Bruno die 26.X.1995 latum denegans novam causae propositionem recurrit id “Appellatio” quandoque vocatur —; atque alia nova et gravia argumenta de quibus sub can. 1644 dictamine, offerre praesumit: idque autem novae causae propositionis quidem petitionem constituit.

Revera, tales novae, gravesque probationes, vel argumenta, prae laudatae Patronae iudicio, in eo praecipue sistunt quod Versaliensis sententia, die 22.IX.1992 prolata, haud conformiter “recentiori” at constanti iurisprudenciae R. Rotae edita fuerit.

Quod autem Patrona iam dixerat et nunc et instanter refricat; atque R.P.D. Bruno in praef. Decreto debite plenum responsum sub pp. 8-10 fuse dederat.

4. Agitur, proinde, denuo, de viri credibilitate, cuius adseverationes, Perito redditas, Peritus et ipse genuinas iudicaverat; de eiusdem viri immaturitate, nota perpensa a Versaliensibus Iudicibus; Patrona, postremo, iterum iterumque loquitur — uti supra iam attigimus — de adserto iuris gravi errore a praefatis Iudicibus patrato, quare Secundi gradus sententia haud conformis “recentiori” illi constantique romanae-rotali iurisprudenciae evasit.

“Prae primis animadvertendum est — peropportune decretum c. Bruno edixerat — iurisprudenciam rotalem constanter tenuisse quamcumque deordinationem inducentem incapacitatem validum

consensum matrimonialem eliciendi, nota antecedentiae vel saltem latentis praesentiae momento manifestationis consensus ornari debet. Nam omnes turbae psychicae aut psychologicae post matrimonium exortae, nullum influxum exercere possunt in consensu, quia matrimonio in facto iam constituto accedunt.

“Praeterea dubitari nequit... Iudices Galliae negativam sententiam dedisse non solum quia existimabant viri incapacitatem haud perpetuam esse, sed etiam quia eandem incapacitatem ne praenuptialem tenebant”.

Hinc enim de viri conventi incapacitate agitur; ast Patrona de eiusdem insinceritate loqui iterat. Sed, manifesto, uti legimus in Lugdunen c. Giannecchini diei 25 oct. 1988, (RRDecr., v. VI, p. 199) — “hic non est quaestio de moralitate, credibilitate aut de recta intentionis contrahentis... sed de eiusdem condicionibus psychicis verum consensum matrimonialem re praepedientibus”.

5. Institit, caeterum, Cl.ma Patrona, quoad adsertum iuris gravem, a Versal. Iudicibus patratum, errorem, de quo R. P. D. Bruno dixerat “in casu locum habere non posse. Lex — prosequitur prael. Decretum — a iurisprudencia non conditur, sed interpretatur, ideoque error iuris decisioni versaliensi imputari nequit, etsi eadem ab hodierna praevaletenti Rotali iurisprudencia recedere autumavit”.

Iurisprudencia — uti compertum sane — valorem legis non habet, vim simpliciter autem detinet “auctoritatis moralis quam Iudices tuto sequi valent” (Z. VARALTA, *De iurisprudenciae conceptu*, Romae, 1974, p. 71).

Quod iam CJC piano-benedictinus expresse statuerat: “(Interpretatio) data per modum sententiae iudicialis... vim legis non habet et ligat tantum personas atque afficit res pro quibus data est” (can. 17 § 3).

Ipsisque verbis vigens CJC (can. 16 § 3) praecipit:

“Interpretatio autem per modum sententiae iudicialis... vim legis non habet et ligat tantum personas atque afficit res pro quibus data est”.

“Iurisprudencia agitur — legimus in Cl.mi Varalta op. cit., pp. 73 ss. — quae ex conformi at constanti praxi tribunalium inducitur, vim legis non obtinet, etiamsi agatur de constanti praxi recepta in Tribunalibus Apostolicis S. R. Rotae et Signaturae Apostolicae, quae in iudicando utuntur iurisdictione ipsis a Summo Pontifice directe collata. Immo nec ipsis sententiis conformiter latis a R. Ponti-

ficæ vim legis tribui potest, etsi supremam iurisprudentiæ normam constituentur”.

Paucis verbis: iurisprudentia legis lacunas replet, uti scite Cl. mus J. Llobell scribit: “Il compito giudiziario della Rota può raggiungere... carattere normativo... per quelle fattispecie toccanti lacune di legge” (in *Perfettibilità e sicurezza della norma canonica. Cenni sul valore normativo della giurisprudenza della Rota Romana nelle cause matrimoniali*, in Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, «*Ius in vita et in missione Ecclesiae*». Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici, in Civitate Vaticana celebrati diebus 19-24 aprilis 1993, Città del Vaticano, 1994, p. 1247), iter novum quoque — id est illa “interpretazione evolutiva” de qua loquitur Cl. mus P.A. Bonnet (*Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo. Studi sul processo canonico*, Torino, 1998, p. 464) — iurisprudentia, dicebamus, demonstrat, non autem, coacte, id persequendum cogit.

Attento enim praescripto art. 126 Const. Ap. *Pastor Bonus*, iurisprudentialis functio R. Rotæ evenire debet — uti perbelle concinnat praelaudatus Bonnet (*La competenza del Tribunale Apostolico della Rota Romana e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in *Ius Ecclesiae*, v. VII, 1995, p. 22) “Senza pregiudizio di ogni legittima diversità”; caeterum: “Il Tribunale Rotale Romano deve poter e sapere giocare il proprio ruolo essenziale di guida autorevole verso un’interpretazione della legge le cui «discontinuità» siano (nell’applicazione a casi che non sono mai fra loro del tutto identici) le incarnazioni necessarie della «continuità», come espressione di una comprensione culturalmente anche differente nei modi della sua comunicazione agli uomini, ma pur tuttavia sempre identica nel contenuto annunciando la medesima ed unica legge divina”.

Quoad nunc etiam “normativitatem iurisprudentiæ, adfirmat R.D. J.P. Montini (*La giurisprudenza dei tribunali apostolici e dei tribunali delle chiese particolari*, in AA.VV., *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Città del Vaticano, 1996, 1996, p. 119), est enim ipsa “la strutturazione unitario-gerarchica dell’ordinamento giudiziario”, quæ “porta alla unitarietà della giurisprudenza in se stessa e non già attraverso uno specifico obbligo giuridico che cada in capo ai giudici e ai Tribunali inferiori. Non è ammissibile che la rigida strutturazione unitario-gerarchica implichi nel giudice un obbligo... il che cozza contro la indipendenza del giudice chiamato a giudicare secondo diritto e coscienza e pure contro la natura più profonda

della giurisdizione che è la ricerca sempre e comunque di ciò che è vero, di ciò che giusto”.

Summatim, virtus iurisprudentiae, quae dynamica dici potest, omnino in intrinseca sua auctoritate sistit, quae tamen auctoritas, certo certius, minime cum legis auctoritate aequanda est. Eoque cum interpretatione a Patrona data.

6. Utcumque, si Cl. Patrona appellare voluit adversus Rotale decretum c. Bruno — uti ex folio ponentiae: “Actrice recurrente ...” — hocce a Nostro decreto iam responsum habuit: ast, tametsi transactis legis fatalibus triginta dierum a can. 1643 § 1 pro impugnatione praevisis, Adpellatio, revera, apud Signaturam Apostolicam provocanda esset: idque ex can. 1445 § 1 n. 2 et art. 122 Const. Ap. Pastor Bonus, quod probati A.A. — excepto ac strenue adversante R.D. Aegidio Del Corpo in *De retractatione causae matrimonialis post duplicem sententiam conformem* (Neapoli, 1969) — sane confirmant: ita F. Roberti: novum examen primo petendum est a S. Rota; “si ipsa denegaverit, fit recursus ad Signaturam” (*De Processibus*, vol. 1, ed. 2, impr. 3, Romae, 1941, p. 397, nota 3); F. DELLA ROCCA, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino, 1946, p. 360: “Per le cause svoltesi in Rota il nuovo esame è richiesto al Turno superiore e, se questo rigetta l’istanza, dovrà farsi ricorso al Tribunale Supremo della Segn. Ap.”; J. M. Pinna: “Si unico decreto reiiciat recursum adversus sententias rotales... renuens eas ad novum admittere examen, aditus patet ad Signaturam Apostolicam, quae de re debit et quidem ordinaria potestate” (*Praxis Judicialis Canonica*, ed. 2, Romae, 1966, p. 175); Al. Chiappetta: “Contro una eventuale decisione negativa della Rota, è possibile un ulteriore ricorso che va presentato a norma del can. 1445 § 1 n. 2 al Supr. Tribunale della Segnatura Ap.” (*Il Matrimonio nella nuova Legislazione Canonica e Concordataria*, Roma, 1990, pag. 587); et ita P. Franciscus Ramos, OP., in *I Tribunali Ecclesiastici*, Roma, 1998, pp. 477 ss. et Carolus Gullo in *La N.C.P. in Il Processo Matrimoniale Canonico*, ed. 2, Città del Vaticano, 1994, p. 797 ss.)

Quoad Iurisprudentiam Rotalem, cfr. Decretum Turni c. Em.mo Brennan, diei 10.VII.1951; c. Bejan, diei 23.IV.1959; c. Doheny, 16.II.1960; c. Exc.mo Ewers diei 25.V.1963; c. Exc.mo De Iorio d. 16.X.1982; c. infrascripto Ponente diei 24.XI.2000.

Hocce, plane, a verbis can. 1445, § 1, n. 2 desumi potest: “Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal cognoscit: ... 2º recursus in cau-

sis de statu personarum, quas ad novum examen Rota Romana admittere renuit”, una cum art. 122 Const. Ap. *Pastor Bonus*: “Ipsium (Supr. Tr. Ap. Sign.) cognoscit. ... 2) recursus in causis de statu personarum, adversus denegatum a Rota Romana novum causae examen” — apud Apostolicam Signaturam pertractanda esset, quoniam, manifesto, nomen plurale “recursus”, ex contextu (cf. can. 17), non autem multitudinem actionum significat, sed potius indefinite ac generice percipiendum est. Cum, igitur, praef. art. 122 praecipiat: “Ipsium (Supr. Tr. Ap. Sign.) cognoscit: 1) « querelas » nullitatis et « petitiones » restitutionis in integrum contra sententias Rotae Romanae”; certo certius nemo intelligit tantum secundam vel tertiam querelam seu petitionem apud Signaturam provocari posse!

Nihilominus, N. F. iurisprudentia — cf., ex. gr., decr. c. Bruno, Sedinen Camin, diei 30.I.1987 et antecedentem decisionem Praelatorum Auditorum integri Collegii diei 23.XII.1948 — Rotalis Auditorii interventum praecipit, cui, revera, Iudiciario Collegio, munus incumbit non autem interpretandi et tam minus condendi legem, sed ius, nomine Papae, dicundi.

7. Si, e contra, dicebamus, novum examen vero postulare intendit, idem est responsum, quia meras censuras atque quaerimonias Nobis obtulit.

Verum est quod constituitur novum et grave argumentum illud factis ex eo desumptum quod probationes allatas Iudices non aestimarunt “ut meruissent”.

Sed argumentum tale mera non erit censura in sententiis iam prolatis, et tunc tantum ad dignitatem novi argumenti evehi poterit, cum factis utique novis gravibusque constet rem sub diversa luce aestimandam fore, seu “ut meruisset” in se, non autem in cortice: “ut meruissent”... sine facto novo nihil valet!

Ita enim Cl. Patrona loquitur: “Prima sententia negativa a Trib. Paris. lata, fere nihil — si excipias unam paginam — habet de sola viri conventi incapacitate psychica. Defectus consensus viri obiter tantum tractatus fuit et quasi adligatus defectui consensus attricis. Etiam appellata sententia Versilien., unam tantum paginam dedicavit viri verum consensum matrimonialem capacitati eliciendi”.

A mente, enim illud ne abscedat quod scientia iuris non autem quantitatis sed qualitatis scientia est!

Postremo, arida testium notula — uti constanter N.F. iurisprudentia monuit —, tum notorum, tum novorum, sicut H.A.T. navus

Vinculi Defensor Principalis peropportune notavit, nihil processui offerre potest, nec novum graveque constituit argumentum.

8. Quibus omnibus perpensis, attento R. D. Defensoris Vinculi voto necnon Cl.mae Patronae memoriali, infrascripti PP. Auditores de Turno, propositae quaestioni respondendum censuerunt uti respondent:

Affirmative seu decretum rotale 26.X.1995 confirmandum esse ideoque novam causae propositionem concedendam non esse, in casu.

Quod decretum jusserunt insuper notificari omnibus quibus de jure, ad omnes juris effectus.

Romae, apud R. Rotam, die 13 iunii 2001.

*Jordanus Caberletti
Angelus Bruno Bottone
Josephus Sciacca, Ponens*

Sulla «novità» degli argomenti richiesti per la concessione della «nova causae propositio» e sull'appello contro la rieiezione della n.c.p. da parte della Rota Romana.

Il decreto *coram* Sciacca, 13 giugno 2001⁽¹⁾, ha il merito di porre in poche pagine molte questioni importanti e di offrirne soluzioni non convenzionali. L'argomento di maggiore rilevanza, poiché riguarda il sistema delle fonti del diritto, concerne il valore della giurisprudenza della Rota Romana (cfr. n. 5). Oltre all'indubbio valore normativo della medesima in caso di «lacuna di legge», il disposto dell'art. 126 della cost. ap. «Pastor bonus» («*hoc Tribunal unitati iurisprudentiae consulit*») e le indicazioni di Giovanni Paolo II nei suoi discorsi al Tribunale Apostolico consentirebbero di sostenere — diversamente da quanto affermato dal decreto — che l'*autentica* giurisprudenza rotale implica un qualche obbligo giuridico anche in fattispecie che — quantunque non siano riconducibili immediatamente alla lacuna di legge, pur essendo ad essa collegabili — nondimeno comportano una certa valenza nomopoietica della costante in-

(1) ROTA ROMANA, *coram* Sciacca, decreto, 13 giugno 2001, *Parisien.*, *Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, Prot. n. 18.272, B. Bis 73/01, *vide supra*.

terpretazione della norma legale compiuta da questo organo vicario del Pontefice. Tuttavia, essendomi occupato della questione precedentemente⁽²⁾, ora mi soffermerò soltanto su alcune tematiche di natura rigorosamente processuale.

Sulla «novità» delle prove e degli argomenti richiesta per la concessione della «nova causae propositio».

La citata decisione *coram* Sciacca espone in modo molto schietto, secondo lo stile del ponente, le due finalità a cui l'ordinamento canonico vuol adempiere, in particolare nelle cause sullo stato delle persone: *a*) l'adeguamento del dispositivo della sentenza (*verità formale*) alla realtà delle cose (*verità materiale* od *oggettiva*) e *b*) la protezione della certezza del diritto e della stabilità dei rapporti giuridici sanciti dai provvedimenti dell'autorità competente (cfr. n. 2). Il simultaneo raggiungimento di dette finalità, entrambe richieste dalla «*salus animarum*», potrebbe diventare impossibile qualora fossero assolute. Perciò la tradizione canonica è giunta ad un prudente equilibrio secondo cui la prima (il «*favor veritatis*») è protetta con il non passaggio in giudicato (*materiale*) e con l'imprescrittibilità dell'azione nelle cause sullo stato delle persone (cfr. cann. 1643 e 1492 § 1), e la seconda (la certezza del diritto) con l'eseguibilità della doppia sentenza conforme e con limiti all'impugnazione di detto provvedimento simili a quelli richiesti per la *restitutio in integrum*, quantunque siano notevolmente meno rigidi (cfr. cann. 1644 e 1684 § 1). Questa ultima situazione è chiamata *quasi-giudicato* o *giudicato formale*.

Il decreto *coram* Sciacca, a proposito del requisito della *novità* degli argomenti richiesti per la concessione della *nova causae propositio*, afferma quasi en passant: «*sine facto novo nihil valet!*» (n. 7). Comunque, il problema posto dalla prescrizione del can. 1644 e dalla laconica affermazione del decreto è quello di tipizzare il concetto riguardante la natura della *novità* delle *probatum vel argumentorum*. Anche qui bisogna distinguere fra una *novità materiale* e un'altra *formale*. *Novità materiale* significa l'allegazione di un argo-

(2) Cfr. *Perfettibilità e sicurezza della norma canonica. Cenni sul valore normativo della giurisprudenza della Rota Romana nelle cause matrimoniali*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, «*Ius in vita et in missione Ecclesiae*». *Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici, in Civitate Vaticana celebrati diebus 19-24 aprilis 1993*, Città del Vaticano, 1994, pp. 1231-1258.

mento o di una prova non proposta nelle istanze precedenti⁽³⁾. Per novità *formale*, invece, è intesa una prova o un argomento già presentato presso i tribunali che hanno emesso la doppia sentenza conforme ma che, tuttavia, può essere considerato *nuovo* (*formalmente* soltanto) in quanto non tenuto nella dovuta considerazione. Detta trascuratezza deve essere, a sua volta, palese, cioè emergere in modo evidente dalla motivazione della sentenza, giacché non basta la mera discordanza del ricorrente nei confronti della libera valutazione della prova o dell'argomento compiuta dal tribunale (cfr. can. 1608 § 3).

Inoltre, non basta la semplice novità (materiale o formale) della prova o dell'argomento, dovendo essere anche *grave*, vale a dire avere un particolare *fumus boni iuris* sulla capacità della nuova prova o argomento di richiedere una decisione diversa da quella stabilita dalla doppia sentenza conforme. Comunque, detto *fumus boni iuris* non deve avere quella intensità ed evidenza richiesta dalla *restitutio in integrum* contro il giudicato materiale, giacché la *restitutio* è proponibile soltanto quando il provvedimento diventato giudicato materiale è *manifestamente ingiusto*, perché si è in presenza di qualcuna delle tassative e pressanti fattispecie elencate dalla legge (cfr. can. 1645). Invece, il giudicato formale è un giudicato affievolito dalla prescrizione (inesatta qualora fosse assolutizzata) del non passaggio in giudicato delle cause sullo stato delle persone (cfr. can. 1643). Detto affievolimento muta la *restitutio* nella più facilmente proponibile impugnazione costituita dalla *nova causae propositio* (cfr. can. 1644, appartenente, come i cann. 1643 e 1645, al titolo «*De re iudicata et de restitutione in integrum*»).

Questo equo sistema è quello delineato dalla giurisprudenza della Segnatura Apostolica e della Rota Romana, da cui la decisione *coram* Sciacca non intende discostarsi⁽⁴⁾. Infatti, il can. 1903 del CIC

(3) La *nova causae propositio* presuppone normalmente la doppia sentenza conforme, da cui scaturisce il giudicato formale nelle cause sullo stato delle persone. Comunque, detto giudicato è raggiungibile anche dalla sola sentenza di prima istanza *pro nullitate matrimonii* nel processo documentale qualora detta sentenza non sia stata appellata entro il termine di quindici giorni (cfr. cann. 1686-1688).

(4) Per quanto riguarda la dottrina (prevalentemente quella recente), cfr., ad es., M.J. ARROBA, *Diritto processuale canonico*, ed. 3, Roma, 1996, pp. 492-499; S. BERLINGÒ, *Giudicato*. 5) *Diritto canonico*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. 15, Roma, 1988; E.M^a CAMPOS DE PRO, *La cosa juzgada en el Código de Derecho Canónico de 1983*, in *UNIVERSITAS*

1917 — sin dal 1909, in cui la questione fu trattata per la prima volta da uno *schema* della Commissione codificatrice⁽⁵⁾ — richiedeva nuovi e gravi argomenti o documenti⁽⁶⁾ per poter impugnare la dop-

STUDIORUM NAVARRENSIS, FACULTAS IURIS CANONICI, *Excerpta e dissertationibus in iure canonico*, vol. 4, Pamplona, 1986, pp. 439-530; C. DE DIEGO-LORA, *Eficacia de cosa juzgada y nueva «propositio»*, in J. MANZANARES (a cura di), *Cuestiones básicas de derecho procesal canónico*, Salamanca, 1993, pp. 179-211; ID., *I tribunali della Sede Apostolica*, in P.A. BONNET e C. GULLO (a cura di), *Il processo matrimoniale canonico*, ed. 2, Città del Vaticano, 1994, pp. 244-248; ID., *Comentario al can. 1644*, in A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona, 1996, vol. 4, pp. 1710-1721; AEG. DEL CORPO, *De retractatione causae matrimonialis post duplicem sententiam conformem*, Neapoli, 1969; C. GULLO, *La «nova causae propositio»*, in *Il processo matrimoniale canonico*, cit., pp. 797-823; ID., *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana, 2001, pp. 260-262; J. HUBER, *Die Wirksamkeit von Entscheidungen nach einer Wiederaufnahme des Verfahrens*, in R. PUZA - A. WEIß (a cura di), *«Iustitia in caritate»*. Festgabe für Ernst Rößler, Sonderdruck, 1997, pp. 343-352; J.J. JOHNSON, *«Res iudicata»*, *«restitutio in integrum» and Marriages Cases*, in *Studia Canonica*, 28 (1994), pp. 323-345; J. LLOBELL, *Il giudicato nelle cause sullo stato delle persone. Note sulla dottrina di Carmelo de Diego-Lora*, in *Ius Ecclesiae*, 5 (1993), pp. 283-313; ID., *Verità e giudicato. Sulla riformulazione del concetto di appello canonico*, in *Verità e definitività della sentenza canonica*, Città del Vaticano, 1997, pp. 19-58; P. MONETA, *La giustizia nella Chiesa*, ristampa aggiornata, Bologna, 1995, pp. 124-129; L. MUSELLI, *Il concetto di giudicato nelle fonti storiche del diritto canonico. Dalle origini al XVII secolo*, Padova, 1972; S. PANIZO ORALLO, *Temas procesales y nulidad matrimonial*, Madrid, 1999, pp. 863-896; A.M. PUNZI NICOLÒ, *L'efficacia normativa della sentenza canonica e il problema del giudicato ingiusto*, in *«La norma en el Derecho Canónico»*. *Actas del III Congreso internacional de Derecho Canónico*. Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, vol. 1, Pamplona, 1979, pp. 1071-1080; F. RAMOS, *La cosa giudicata e la «restituzione in integrum»*, in *Il processo matrimoniale canonico*, cit., pp. 825-844; ID., *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali, cause matrimoniali*, ed. 2, Roma, 2000, pp. 591-599; N. SCHÖCH, *Die Wiederaufnahme des Personenstandsverfahrens gemäß der Rotajudikatur*, in *«De processibus matrimonialibus»*. *Fachzeitschrift zu Fragen des kanonischen Ehe- und Prozeßrechts*, 8/2 (2001), pp. 63-110; A. STANKIEWICZ, *Le prove e gli argomenti nuovi e gravi per il riesame della causa*, in AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*, Città del Vaticano, 1995, pp. 115-146, e in *Apollinaris*, 68 (1995), pp. 487-519. In ambito statale, cfr. G. DE DONNO, *Prova «sopravvenuta» e prova «non valutata» ai fini della revisione*, in *Giurisprudenza italiana*, 148/2 (1996), coll. 168-173 (nota alla sentenza della Cassazione, 28 settembre 1994, in *ibidem*).

⁽⁵⁾ Cfr. *Il primo schema unitario delle parti prima e seconda: Schema 1909 per il Congresso dei Cardinali 1910*, can. 490 § 2, in J. LLOBELL - E. DE LEÓN - J. NAVARRETE, *Il libro «de processibus» nella codificazione del 1917. Studi e documenti*, vol. 1, *Cenni storici sulla codificazione*. *«De iudiciis in genere»*, il processo contenzioso ordinario e sommario, il processo di nullità del matrimonio, Milano, 1999, p. 836.

⁽⁶⁾ Il termine *«documenta»* fu interpretato come *«quancumque speciem proba-*

pia sentenza conforme nelle cause di nullità del matrimonio. Appena entrato in vigore il codice pio-benedettino, la Segnatura applicò il concetto di novità *formale* testé delineato e concedete la *nova causae propositio* che la Rota Romana aveva negato, giacché considerò « *quod in hac causa forsan depositiones minus aestimatae fuerint quam meruissent* »⁽⁷⁾. Nella fattispecie si trattava della disattenzione da parte della Rota Romana dei testi presentati dalla parte attrice perché ad essa congiunti da vincoli familiari o di dipendenza, pur riguardando le loro deposizioni fatti conosciuti *tempore non suspecto*. Comunque, la Segnatura richiedeva che dalla motivazione delle sentenze fosse possibile percepire la *factorum perversio*, non bastando la discordanza fra la parte ricorrente e il tribunale nella valutazione delle prove, né un semplice errore ininfluenza per la decisione. Infatti, la *decisio* della Segnatura, con riferimento alla dottrina canonica (Pirhing e Lega) e alla propria giurisprudenza dichiarò che « *nomine perversionis factorum huiusmodi profecto venire non potest quilibet error in quem sive in percipiendis sive in aestimandis factis inciderint inferiores iudices, sed significatur tantum (...) talis factorum corruptio quae iudicum mentem in edenda sententia a veritate agnoscenda prorsus abduxerit* »⁽⁸⁾. Invece, nella fattispecie, i giudici della Segnatura ritennero che dette deposizioni, quantunque *materialmente* non fossero nuove, adempivano al requisito della novità (*formale*) richiesta dal can. 1903⁽⁹⁾.

L'istr. *Provida Mater Ecclesia* recepì implicitamente detta interpretazione giurisprudenziale del concetto legale di novità, il quale veniva lasciato alla prudente discrezione del tribunale, che, d'altra parte, trattandosi normalmente di un giudizio di terza istanza, era quello apostolico della Rota Romana: « *Talia argumenta vel documenta non requiruntur ut sint gravissima, multoque minus decretoria, hoc est quae peremptorie exigant contrariam decisionem; eorumque*

tionum » (M. LEGA - V. BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, vol. 2, Romae, 1950, n. 11, p. 11). Infatti, il vigente can. 1644 § 2 ha modificato il termine « *documenta* » in quello di « *probationes* ».

(7) SEGNATURA APOSTOLICA, sentenza *coram* Sbarretti, 10 maggio 1919 - decisione di Fameli (*Signaturae Votans*), 31 maggio 1919, Paderbornen., *Nullitatis matrimonii: nullitatis Rotalis sententiae et, quatenus negative, restitutionis in integrum ipsius sententiae*, in AAS, 11 (1919), p. 299.

(8) *Ibidem*, p. 297.

(9) *Ibidem*, p. 299.

pondus pro causae revisione a tribunali tertiae instantiae aestimandum est, audito vinculi defensore»⁽¹⁰⁾. Il m.p. *Causas matrimoniales* non modificò la normativa⁽¹¹⁾ che è stata sostanzialmente recepita dal vigente can. 1644.

La giurisprudenza della Rota Romana ha ammesso senza particolare difficoltà il concetto sostanziale di novità formale delle prove e degli argomenti atti ad ottenere la *nova causae propositio*⁽¹²⁾. Infatti, in una delle relazioni annuali, curate dalla medesima Rota Romana, sull'attività del Tribunale è affermato che «gli argomenti possono essere “nuovi e gravi” anche solo relativamente, ossia quando pur essendo materialmente già noti ai giudici dei gradi inferiori palesemente non hanno avuto peso nella decisione (in *Bollettino bis*, 64/93, 67/93). Un'evidente mancanza di fondamento della disposizione delle sentenze rispetto agli atti — cfr. il “*neglectum legis vel factorum perversio*” (in *Bollettino bis*, 85/93) —, può costituire un argomento valido in favore della concessione del riesame della causa (in *Bollettino bis*, 82/93, 44/94)»⁽¹³⁾.

La più recente giurisprudenza della Rota conferma detta impostazione sostanziale, quantunque sia riscontrabile tanto una certa diversità terminologica sulla novità delle prove e degli argomenti sancita dal can. 1644⁽¹⁴⁾, quanto la tensione testé accennata fra la tutela

⁽¹⁰⁾ S.C. PER I SACRAMENTI, istr. *Provida Mater Ecclesia*, 15 agosto 1936, art. 217 § 3, in *AAS*, 28 (1936), pp. 313-361. Cfr. CIC 1917, can. 1599 § 1, 2°.

⁽¹¹⁾ Cfr. PAOLO VI, m.p. «*Causas matrimoniales*» *quo normae quaedam statuuntur ad processus matrimoniales expeditius absolvendos*, 28 marzo 1971, n. IX, in *AAS*, 63 (1971), pp. 441-446.

⁽¹²⁾ Cfr., ad es., *coram Egan*, sentenza, 2 marzo 1974, n. 41, in *SRRD*, 66 (1974), pp. 162-170; *coram Ewers*, Decano, decreto, 23 maggio 1981, n. 6, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 92/2 (1981), pp. 91-95; *coram Stankiewicz*, decreto, 16 maggio 1980, nn. 7 e 8, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 91/2 (1980), pp. 196-202; *coram Pinto Gómez*, decreto, 30 maggio 1986, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 97/2, (1986), pp. 289-293.

⁽¹³⁾ *L'attività della Santa Sede nel 1994*, Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 1258.

⁽¹⁴⁾ Alcune decisioni rotali qualificano come «novità formale» la riproposizione di elementi probatori già presenti nelle precedenti istanze: «*Falsa interpretatio legum aut instructoriae defectus aut esiguitas argumentorum praecedentum sententiarum semper considerata fuerunt a Iurisprudencia Nostri Fori sicut intrinsecum motivum ut causa readmittatur ad novum examen, si quidem argumenta non tractata vel male tractata vel mendose usa sunt in praecedentibus. Ideoque, non requiritur probationum novitas materialis sed tantum formalis* (Cfr. *Dec. coram Jullien*, die 16 octobris 1948, *S.R. Rotae Decis.*, vol. XL, a. 1948, 354; *Dec. coram Fiore*, die 30 aprilis 1983, *R.R.Dec.*, vol. LXXV, p. 254,

della stabilità del giudicato formale e della verità oggettiva. Ad es., in una *coram* Defilippi, da una parte, è sottolineata la natura eccezionale della *nova causae propositio* — poiché intacca il giudicato formale e l'efficacia del provvedimento giudiziale — e, quindi, è adoperato un criterio restrittivo per l'ammissione di questa impugnazione: «*post duplicem sententiam conformem, retractatio causae "de statu personarum" admitti nequit propter leves et fortasse apparentes tantum rationes, secus "norma generalis de fine iudicii post duplicem sententiam conformem omni privaretur efficacia"* (*coram* Wy-nen, *decisio diei 16 maii 1953*, R.R.Dec., vol. XLV, p. 350, n. 2). *Ceterum nova causae propositio est quaedam exceptio in systemate iuris processualis canonici, ideoque strictae subest interpretationi (can. 18). Can. 1644, § 1, aequae componens inter se principia nuperrime commemorata, statuit sub quibus condicionibus, in causis de statu personarum, post duplicem sententiam conformem concedenda sit retractatio causae, quae ideo "non relinquitur arbitrio Iudicis qui, conditionibus deficientibus, nullam habet competentiam propositionem novam admittendi"* (*coram* Heard, *decisio diei 17 iulii 1958*, R.R.Dec., vol. L, p. 470, n. 2)»⁽¹⁵⁾.

n. 9; *Dec. coram* Palestro, *die 2 iulii 1986*, *Decreta*, vol. IV, p. 112, n. 8; *Dec. coram* Pinto, *die 30 maii 1986*, *Decreta*, vol. IV, p. 83, n. 3)» (ROTA ROMANA, *coram* Alwan, decreto, 26 ottobre 1999, *Neosolien.*, *Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, n. 6, Prot. n. 17.620, B. Bis 94/99). Cfr. ROTA ROMANA, *coram* Pinto, sentenza definitiva, 17 dicembre 1999, *Cincinnati.*, *Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, n. 7, Prot. n. 17.437, Sent. 155/99; ROTA ROMANA, *coram* Defilippi, decreto, 25 gennaio 2001, *Matriten.*, *Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, n. 4, Prot. n. 18.001, B. Bis 9/01; ROTA ROMANA, *coram* Defilippi, decreto, 12 luglio 2001, *Vashingtonen.*, *Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, n. 4, Prot. n. 18.166, B. Bis 89/01. Altre decisioni, invece, non adoperano i termini «novità materiale» e «formale» ma quelli di elementi «intrinseci» e «estrinseci» alla sentenza, per significare, rispettivamente, la novità formale e materiale (cfr., ad es., ROTA ROMANA, *coram* Alwan, decreto, 4 luglio 1997, *Int. Britanniae seu Nannten.*, *Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, n. 10, Prot. n. 17.269, B. Bis 57/97; ROTA ROMANA, *coram* Erlebach, decreto, 20 febbraio 1998, *Reg. Mexicani Occidentalis seu Guadalaiaren.*, *Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, n. 4, Prot. n. 17.272, B. Bis 13/98; ROTA ROMANA, *coram* Stankiewicz, decreto, 28 giugno 2001, *Reg. Etrusci seu Fesulana*, *Nullitatis matrimonii; Praejudicialis: Nullitatis decreti et Novae causae propositionis*, n. 9, P.N. 18411, B. Bis 85/01).

⁽¹⁵⁾ ROTA ROMANA, *coram* Defilippi, sentenza definitiva, 13 febbraio 1998, *Florentina*, *Nullitatis matrimonii et novae causae propositionis*, nn. 3 e 4, Prot. n. 16.902, Sent. 11/98. Cfr. *coram* Defilippi, decreto, 25 gennaio 2001, *Matriten.*, cit., n. 5.

Comunque, dall'altra parte, per tentare di proteggere la verità e la giustizia, il turno rotale — con espresso riferimento alla citata decisione della Segnatura Apostolica del 1919 — ammette come prove e argomenti nuovi non soltanto quelli inediti nelle precedenti istanze (*novità materiale*), ma anche quelli già presenti agli atti della causa nelle istanze anteriori ma che appaiono sufficienti a modificare la decisione perché importanti e non adeguatamente ponderati (*novità formale*): «*Novitas tamen considerari debet etiam relate ad probationes vel argumenta, quae iam in actis erant, quia non sufficiunt “novi materialiter testes vel res, qui in iudicio quidem primo compareant vel exhibeantur, at nihil omnino ultra id quod actis acquisitum est et Iudicibus submissum nunc afferre valeant” (coram Funghini, decisio diei 6 maii 1992, R.R.Dec., vol. LXXXIV, pp. 246-247, n. 4). E contra requiritur “novitas formalis, id est ut novi testes etiam nova facta aut nova rerum adiuncta afferre valeant ad probabilem reformationem impugatae decisionis conformis” (coram Stankiewicz, decr. diei 23 ianuarii 1986, R.R.Decreta, vol. IV, p. 6, n. 5). Utique, sicut edixit Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal die 31 maii 1919 (...). Ideo edocet Exc.mus Pompedda, in decisione diei 6 decembris 1990: “Iam dudum factum est ut Nostri Fori prudentia liquido admiserit utpote novum argumentum sive crism sententiarum latarum sive animadversiones circa acta minus recte perpensa praecedentibus in instantiis” (R.R.Dec., vol. LXXXII, p. 836, n. 4)»⁽¹⁶⁾. Tuttavia, le prove formalmente nuove sono accettate con diverse cautele per evitare la mera discordanza della parte richiedente nei confronti della legittima valutazione delle prove e degli argomenti compiuta dai giudici precedenti, nel pieno rispetto dei concetti della libera valutazione delle prove e della certezza morale giudiziaria di cui al can. 1608:*

«*Attamen huiusmodi censurae de antea latis sententiis caute accipiendae sunt, sicut in pluribus rotalibus decisionibus admonemur (Cf. coram Sabbatani, decr. diei 8 aprilis 1960, n. 9; coram Bejan, decr. diei 19 februarii 1969, n. 9; coram Parisella, decisio diei 17 aprilis 1969, R.R.Dec., vol. LVI, p. 381, n. 6). Utique vero admittendae sunt si probent praece-*

⁽¹⁶⁾ *Coram Defilippi*, sentenza definitiva, 13 febbraio 1998, *Florentina*, cit., n. 5. Cfr. ROTA ROMANA, *coram Huber*, decreto, 12 luglio 2000, *Reg. Etrusci seu Fesulana, Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositiois*, n. 4, Prot. n. 18.165, B. Bis 73/00.

dentis Iudices "in substantiales errores iuridicos" incidisse "vel ad factorum relevantium omissionem aut perversionem" pervenisse (coram Pompèda, decisio diei 6 decembris 1990, R.R.Dec., vol. LXXXII, p. 837, n. 9), seu "erravisse vel in iure applicando vel in factis intelligendis" (coram Ewers, decisio diei 26 iulii 1975, R.R.Dec., vol. LXVII, p. 527, n. 3); seu "in errorem inductos fuisse vel saltem probationes iam adductas non recte ac obiective aestimavisse" (coram Bruno, decr. diei 12 martii 1993, n. 2); vel "depositiones tam parum ac tam inepte pensatas fuisse, ut legitima suspicio exurgat de iudicio penitus reformando per magis rectam et aptam earundem aestimationem" (coram Mattioli, decr. diei 14 februarii 1963, n. 2); immo habitam fuisse factorum perversionem cum Iudices "falsa acceptaverint, vera reiecerint, incongrua seu inepta admiserint" (coram Mattioli, decisio diei 13 maii 1953, R.R.Dec., vol. XLV, p. 340, n. 8).

«E contra illae censurae admitti nequeunt, si in casu haberetur tantum mera "appellatarum sententiarum syndacatio seu refricatio probationum vel argumentorum 'quae in decisionibus praecedentibus admissae et examinatae, non valuerunt Iudices ad decisionem nullitatis flectere' (Dec. coram Sabattani, diei 1 iunii 1957), vel recriminationes ceu censurae, quae meram disceptionem de non recta argumentatione sententiae definitivae respiciunt (Cf ARRT. Dec. vol. LVII, p. 370, coram Bruno et una coram Ferraro, diei 19 decembris 1978)" (coram Faltrin, decisio diei 9 aprilis 1987, R.R.Dec., vol. LXXIX, p. 253, n. 11). Ideo, sicut fortiter monemur in decreto coram Agustoni diei 14 iunii 1978, n. 6, "reiiciendae prorsus instantiae quae unice conqueruntur aestimationem actorum aut probationum ex parte iudicis, ubi constat illum omnia attente consideravisse. Secus enim pessum daretur libera aestimatio iudicis, certitudinis moralis ipsum fundamentum, ex qua ille tenetur suam pronuntiare sententiam". "Hisce in casibus", sicut scriptum legimus in decreto coram Fiore diei 29 octobris 1974, n. 3, "indulgentia prolaberetur in corruptelam iuris utpote quilibet valeret per speciosas rationes, a praescripto legis alienas, attentare firmitatem iudicii Ecclesiae" »⁽¹⁷⁾.

(17) Coram Defilippi, sentenza definitiva, 13 febbraio 1998, *Florentina*, cit., n. 5.

Quindi, la giurisprudenza rotale, alla stregua del can. 1644 § 1, richiede che le prove siano "gravi" oltre che nuove. Detta gravità appare sufficientemente enucleata dalle citate cautele giurisprudenziali riguardanti la novità formale. Per quanto attiene la novità materiale, la Rota Romana aggiunge un elemento qualitativo rivelatore dell'anzidetta gravità, da aggiungere all'elemento semplicemente "quantitativo": che le nuove prove o argomenti abbiano un particolare *fumus boni iuris* della loro capacità di modificare il giudicato formale⁽¹⁸⁾, non bastando, ad es., la sola proposizione di uno o più nuovi testi se loro non hanno qualche dato inedito da aggiungere, rilevante per l'eventuale rettifica del quasi-giudicato⁽¹⁹⁾. Perciò, a proposito dei nuovi testi (ancora da interrogare), la giurisprudenza afferma la necessità di una loro *novità formale* oltre a quella *materiale*: «*"Nec aliter dicendum de novis testibus inductis ad obtinendum novum causae examen. Probante, enim iurisprudencia Nostri Fori, non sufficit novitas materialis, quae oritur ex recenti eorum exhibitione, sed requiritur novitas formalis, id est ut novi testes etiam nova facta aut nova rerum adiuncta afferre valeant ad probabilem reformationem impugnae decisionis conformis. Quodsi desit novitas et gravitas argumentorum, nova causae propositio concedi nequit"* (Dec. diei 23 ian. 1986, coram Stankiewicz, *Decreta*, vol. IV, p. 6, n. 5; cfr. autem, Dec. diei 18 feb. 1987, coram Funghini, n. 4; Dec. diei, 19 nov. 1998, coram Pompèdda). Actor, suis in litteris diei 8 septembris 1996, proposuit auditionem duorum testium seu XX et YY. Vir recurrens nullas ulteriores notitias super his testibus dedit, non dixit ex. gr. quasnam veritates novas testes possent inspectioni afferre ac quasnam notitias scirent quae ingnotae ac non aestimatae fuerant a praecedentibus sententiis atque, insimul, possent mutare iterum causam ac thesim actoris probare post auditionem septem testium in antecedenti instructoria»⁽²⁰⁾.

(18) Cfr. *ibidem*, n. 6.

(19) Cfr., ad es., coram Erlebach, decreto, Reg. Mexicani Occidentalis seu Guadalaiaren., 20 febbraio 1998, cit., n. 5; A. STANKIEWICZ, *Le prove e gli argomenti nuovi e gravi*, cit., p. 136; ROTA ROMANA, coram Faltin, decreto, 17 novembre 1999, Brunen., *Nullitatis matrimonii: Praelimiraris: novae causae propositionis*, n. 8, Prot. n. 17.189, B. Bis 105/99.

(20) ROTA ROMANA, coram Alwan, decreto, 6 luglio 1999, Tarnovien., *Nullitatis matrimonii: Praelimiraris: novae causae propositionis*, n. 7, Prot. n. 17.386, B. Bis 71/99. Cfr. coram Huber, decreto, 12 luglio 2000, Reg. Etrusci seu Fesulana, cit., n. 7; ROTA ROMANA, coram Bottone, decreto, 5 luglio 2001, *Philadelphien. Latinorum, Nullitatis matrimonii: Praelimiraris: novae causae propositionis*, n. 4, Prot. n. 18.192, B. Bis 88/01.

Infine — per quanto riguarda l'impostazione del decreto *coram* Siacca commentato, secondo cui la difformità dell'*in iure* della o delle sentenze impugnate con la più recente giurisprudenza rotale non costituisce motivo per la concessione della *nova causae propositio* (cfr. n. 5) —, è riscontrabile l'opinione diversa in altre decisioni rotali, in armonia con l'atteggiamento prevalente fra i testé esaminati provvedimenti del tribunale apostolico: «*Acta minus recte perpensa*” censentur, si criminationes ostendunt “aut iuris, quo iudex usus est in proferenda sententia, erroneam doctrinam” (*coram Pompedda, decretum diei 11 novembris 1974*)»⁽²¹⁾. Da questa impostazione sarebbe desumibile l'ampia applicazione nomopoietica della giurisprudenza rotale (sia chiaro che deve trattarsi di giurisprudenza “autentica”), proveniente dall'allargamento del concetto di «lacuna di legge» riguardante taluni capi di nullità del matrimonio⁽²²⁾.

L'appello contro il diniego da parte della Rota Romana della concessione della «nova causae propositio».

In tema di appello contro la reiezione della *nova causae propositio* da parte della Rota Romana è necessario, in via preliminare, distinguere il ricorso contro detto provvedimento dall'ulteriore richiesta di revisione del giudicato formale per nuove e gravi prove o argomenti non proposti dalla domanda che è stata respinta. Infatti, in quest'ultima fattispecie non si tratta di un appello bensì di una semplice “prima istanza” d'impugnazione del quasi-giudicato, sulla base dei cann. 1643 e 1644. Il tribunale competente per tale prima istanza sarà quello di terzo grado — cioè la Rota Romana (cfr. can. 1444 § 1, 2°), tranne che vi sia stata la “commissione” in favore di un tribunale locale da parte della Segnatura Apostolica (cfr. can. 1445 § 3, 2° e cost. ap. *Pastor bonus*, art. 124, 2° e 3°)⁽²³⁾ — o, nel caso della sentenza di prima istanza

⁽²¹⁾ *Coram* Huber, decreto, 12 luglio 2000, *Reg. Etrusci seu Fesulana*, cit., n. 4.

⁽²²⁾ Cfr. il nostro *Perfettibilità e sicurezza della norma canonica*, cit., pp. 1245-1258.

⁽²³⁾ Cfr. i nostri *Commissione e proroga della competenza dei tribunali ecclesiastici nelle cause di nullità matrimoniale. Sulla natura dell'incompetenza in questi processi*, in *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), pp. 721-740; *Centralizzazione normativa processuale e modifica dei titoli di competenza nelle cause di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, 3 (1991), pp. 431-477; «*De foro competenti*» (cann. 1404-1416). *Introducción*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, cit., vol. 4, pp. 690-697.

pro nullitate matrimonii non appellata nel processo documentale, il tribunale locale di appello e, concorrenzialmente, la Rota Romana, come in ogni fattispecie di secondo grado di giudizio in materie non riservate (cfr. cann. 1438 e 1444 § 1, 1°). Ne deriva l'incompetenza assoluta della Segnatura per questa cosiddetta "prima istanza" di *nova causae propositio*.

Il problema posto dal decreto *coram* Sciacca commentato⁽²⁴⁾, è quello del tribunale competente per giudicare l'appello contro il diniego da parte della Rota Romana della *nova causae propositio* (cfr. n. 6). Il decreto, da una parte, sostiene che l'impugnazione corrisponde di per sé alla Segnatura Apostolica e non alla Rota Romana. A sostegno di quest'interpretazione del can. 1445 § 1, 2° e dell'art. 122, 2° della cost. ap. *Pastor bonus*, è riportata la *communis opinio* della dottrina — con l'eccezione di Del Corpo (sulla cui analisi non mi soffermerò) — e alcune decisioni rotali precedenti all'entrata in vigore del CIC 1983, nonché quella citata del 2000 del medesimo relatore, ma in un turno diverso da quello del decreto ora annotato (vi facevano parte i due prelati uditori "seniores" o "antiquiores"⁽²⁵⁾, Serrano e Stankiewicz). D'altra parte, il provvedimento afferma, potremmo dire "a malincuore", la competenza della Rota, giacché non dichiara la propria incompetenza (cfr. cann. 1461, 1505 §§ 1 e 2, 1°) e, invece, decide sul merito, negando comunque la concessione della *nova causae propositio*.

Le prescrizioni vigenti indicano senza dubbio la competenza della Segnatura quando, nelle cause sullo stato delle persone, il giudicato formale «*ad novum examen Rota Romana admittere renuit*» (cfr. can. 1445 § 1, 2°) e «*denegatum a Rota Romana novum causae examen*» (cost. ap. *Pastor bonus*, art. 122, 2°). La questione è indagare sul significato delle espressioni «*admittere renuit*» e «*denegatum*». Detto diniego è quello del turno rotale (di prima istanza) o quell'altro (diventato giudicato) del tribunale apostolico in quanto tale? Per tentare di dare una risposta chiarificatrice appare necessa-

⁽²⁴⁾ Dello stesso ponente vi un altro provvedimento sull'argomento, sebbene la motivazione sia meno sviluppata che non quella di questo secondo decreto del 2001: cfr. ROTA ROMANA, *coram* Sciacca, decreto, 24 novembre 2000, *Reg. Triveneti seu Veronen., Nullitatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, Prot. n. 18221, B. Bis 106/00.

⁽²⁵⁾ Cfr. *Normae Rotae Romanae Tribunalis*, 18 aprile 1994, artt. 16 § 4, 51, 52, in *AAS*, 86 (1994), pp. 508-540.

rio il ricorso allo *ius vetus* (cfr. can. 6 § 2), giacché l'interpretazione giurisprudenziale — persino il decreto commentato, il quale afferma la competenza della Segnatura — ammette la competenza della Rota per decidere detto appello. Quindi, per adempiere al disposto del can. 17, è necessaria l'analisi della genesi del precetto legale, la quale mostrerà la portata della competenza della Segnatura Apostolica e della Rota Romana in questa fattispecie.

Nel sistema stabilito da san Pio X (1908) — al ricomporre la natura e la competenza della Segnatura Apostolica e della Rota Romana — le uniche impugnazioni previste contro una decisione rotale dinanzi alla Segnatura erano la querela di nullità e la *restitutio in integrum* ⁽²⁶⁾. Quindi, il merito della causa rotale soltanto poteva essere impugnato con la *restitutio* contro il giudicato. Di conseguenza, poiché le cause sullo stato delle persone non passano in giudicato (materiale), il merito di dette cause non era passibile d'impugnazione presso la Segnatura. Per consentire alla Segnatura l'adempimento della sua competenza di tribunale supremo anche in dette fattispecie, il prefetto, cardinale Lega (che, nel 1908, era stato il primo decano della rinnovata Rota), manifestò al Pontefice detta anomalia e sollecitò da Benedetto XV l'ampliamento della competenza della Segnatura, che il Papa concedete:

«*Beatissime Pater. — (...) Recens non defuit occasio qua in H. Sup. Trib. dubitatum est an quaedam controversia in eius competentia contineretur. (...) causae matrimoniales, suapte natura, fruuntur privilegio ut in iis ulteriores instantiae absolute impediri non possint "exceptione rei iudicatae", uti memorat et confirmat Const. "Dei miseratione" (...). Itaque ad omnem dubitationem in posterum summovendam expedit, praescriptis verbis discernere, Huius Supr. Trib. esse quoque cognoscere de recursibus adversus sententias matrimoniales quas nec iure appellationis, nec extraordinaria cognitione, pro natura harum causarum, ad novum examenmittere censuit S.R. Rota. (...)».* — M. Card. Lega, Praef.

⁽²⁶⁾ Cfr. *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae*, 29 giugno 1908, can. 37, 3° e 4°, in *AAS*, 1 (1909), pp. 20-35. Le *Regulae servandae in iudiciis apud Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, 6 marzo 1912, art. 1 (in *AAS*, 4 (1912), pp. 187-206) confermavano la competenza sancita dal can. 37 della *lex propria*.

Chirographum SSmi.: «*Attentis expositis, libenter annuimus et concedimus ut Nostri Supremi Tribunalis Signaturae augeatur seu certius definiatur competentia, tum ratione recursum in causis matrimonialibus, tum (...)*»⁽²⁷⁾.

È da segnalare che, comunque, la competenza della Segnatura scaturiva dalla reiezione rotale del *novum examen* quando questa acquisiva la natura di giudicato, situazione alla quale si poteva arrivare soltanto in seguito al doppio provvedimento rotale di rifiuto della *nova causae propositio*.

Il CIC 1917 accolse questo ampliamento della competenza della Segnatura (cfr. 1603 § 1, 5^o), con una formulazione identica a quella del CIC 1983, la quale deve essere interpretata alla luce del chirografo del 1915 (cfr. can. 6 § 2). Infatti, nel progetto del 1909, la Segnatura era competente contro il merito dei provvedimenti rotali soltanto con la *restitutio in integrum*⁽²⁸⁾, mentre la possibilità del ricorso contro il diniego del *novum examen* fu introdotto soltanto nel progetto del 1915-1916, in cui era incorporato l'anzidetto chirografo al n. 6 del rispettivo canone: «*Apostolica Signatura videt tamquam de re sibi propria: (...) 3. De querela nullitatis contra sententiam rotalem; 4. De expostulatione pro restitutione in integrum adversus rotalem sententiam quae in rem iudicatam transierit; 5. De petitione rescissionis vel circumscriptionis sententiae rotalis manifeste vel contra legem latae vel factorum veritatem pervertientis, quae in rem iudicatam transierit; 6. De recursibus ad effectus de quibus sub n. 3, 4, 5 adversus sententias rotales in causis matrimonialibus quas nec iure appellationis nec extraordinaria cognitione ad novum examen Sacra Rota admittere censuit*» (can. 1626 § 1)⁽²⁹⁾.

L'impostazione secondo cui la competenza della Segnatura riguardava l'impugnazione della decisione rotale di reiezione della *nova causae propositio* diventata giudicato — e non il semplice rifiuto

(27) BENEDETTO XV, *Chirographum ad instantiam Emi. Cardinalis Praefecti S. Trib. Signaturae Apostolicae, huius competentia certius definitur et augetur*, 28 giugno 1915, in AAS, 7 (1915), pp. 320-325. Il testo della lettera di Lega e del chirografo di Benedetto XV fu accolto all'art. 1 dell'*Appendix ad Regulas servandas in iudiciis apud Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, 3 novembre 1915, in P. GASPARRI - I. SEREDI, *Codex Iuris Canonici fontes*, vol. 8, pp. 608-618.

(28) Cfr. *Schema 1909 per il Congresso dei Cardinali 1910*, cit., can. 77, 4°.

(29) In il vol. 3 di *Il libro «de processibus» nella codificazione del 1917*, in preparazione.

di “prima istanza” da parte della Rota — emerge con chiarezza anche dal citato provvedimento del Supremo Tribunale del 1919⁽³⁰⁾. Infatti, sia la “sentenza” *coram* Sbarretti (10 maggio 1919), sia la complementare “decisione” del votante Fameli (31 maggio 1919) nella causa *Paderbornen.*, stabilivano — in base al chirografo di Benedetto XV del 1915 — una simmetria fra la *restitutio in integrum* (formalmente inapplicabile nelle cause sullo stato delle persone) e il *novum examen*: «*sitne locus restitutioni in integrum in casu? Eminentissimi Patres responderunt: Remittatur quaestio pro novo examine ad S. Romanam Rotam; et extendatur decisio*»⁽³¹⁾. Nella fattispecie vi era stata la doppia sentenza conforme *pro validitate matrimonii* (del tribunale locale e della Rota Romana) da cui scaturiva il giudicato formale o quasi-giudicato; la parte attrice aveva chiesto alla Segnatura Apostolica, contro la sentenza rotale, la querela di nullità e, subordinatamente, la *restitutio in integrum* «*ex eo quod “violata lex” fuerit “factumque perversum”*»⁽³²⁾. La Segnatura, come testé segnalato, concedete soltanto il *novum examen*.

Per l’oggetto della nostra indagine ciò che interessa è il principio affermato dal Supremo Tribunale nel 1919 sulla base del chirografo del 1915: la competenza della Segnatura agisce in presenza di un provvedimento della Rota diventato giudicato; precedentemente

⁽³⁰⁾ *Vide supra* nota 7. I provvedimenti della Segnatura, come quelli della Rota Romana prima della riforma del 1908, avevano una motivazione “mediata”: da una parte vi era il dispositivo dei giudici membri del collegio, chiamato “sentenza”, e, dall’altra, la motivazione redatta da un “votante” della Segnatura o di un “adiutor” degli uditori della Rota, chiamata “decisione”: «*Sententia rotalis nulla motivatione indiget, si declarat inhaerere rationibus iam expressis in praecedentibus Decisionibus*» (Progetto di «*lex propria*» della Rota Romana e della Segnatura Apostolica (1908), can. 28, in *Il libro «de processibus» nella codificazione del 1917*, vol. 1, cit., p. 1238). Cfr. *ibidem*, cann. 15 e 27, pp. 1236 e 1238; *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae*, 29 giugno 1908, cit., cann. 3 e 32; *Regulae servandae in iudiciis apud Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, 6 marzo 1912, cit., art. 55; *Appendix ad Regulas servandas in iudiciis apud Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, 3 novembre 1915, cit., artt. 15-16, 19-20, 24-26; E. CERCHIARI, *Capellani Papae et Apostolicae Sedis Auditores causarum Sacri Palatii Apostolici seu Sacra Romana Rota ab origine ad diem usque 20 Septembris 1870. Relatio historica-iuridica*, vol. 1, Romae, 1921, pp. 98-115 e 240-267; la nostra *Historia de la motivación de la sentencia canónica*, Zaragoza, 1985, pp. 163-166.

⁽³¹⁾ SEG NATURA APOSTOLICA, sentenza *coram* Sbarretti, 10 maggio 1919 - decisione di Fameli (*Signaturae Votans*), 31 maggio 1919, *Paderbornen.*, cit., p. 295. Per quanto riguarda la rispettiva “decisione”, cfr. p. 299.

⁽³²⁾ *Ibidem*, p. 299.

a detto momento, la competenza spetta alla Rota. La questione fu studiata dall'intero collegio rotale il 23 dicembre 1948, arrivando alla seguente conclusione, con riferimento al CIC 1917: «Va applicato il can. 1603, § 1, n. 5 (*De competentia Signaturae Apostolicae*) solo quando la S. Rota per due decreti conformi abbia negato il beneficio della nuova proposizione»⁽³³⁾.

La situazione sancita dal CIC 1917 non è stata modificata dal prescritto dei citati can. 1445 § 1, 2° e art. 122, 2° della cost. ap. *Pastor bonus*. Comunque, la giurisprudenza rotale ha riconosciuto che — dal tenore letterale di dette leggi e dal disposto delle nuove Norme rotali (1994), che hanno modificato quelle finora vigenti del 1934⁽³⁴⁾ — non è più possibile escludere la competenza della Segnatura contro il provvedimento di reiezione della *nova causae propositio* non diventato ancora giudicato (cioè appellabile presso un altro turno della Rota) giacché la *lex propria* della Rota non può “svuotare” la competenza della Segnatura affermata dal codice e dalla costituzione apostolica sulla Curia Romana.

Una completa descrizione dello *status quaestionis* e della soluzione data dalla vigente giurisprudenza rotale maggioritaria, da noi condivisa, è offerta dal citato decreto *coram* Gianneccchini, 28 gennaio 1997, *Tarnovien.*, che, considerato il suo carattere inedito, riproduciamo quasi per intero:

«2. - *Facultas, quam Summus Pontifex Benedictus XV, chirographo “Attentis expositis” diei 28 iunii 1915, primum concesserat Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae, nempe videndi “De recursibus adversus sententias rotales in causis matrimonialibus quas ad novum examen Sacra Rota admittere renuit”, in Codice Iuris Canonici a. 1917 promulgati (cfr. can. 1603, § 1, 5) confirmata est, cuius tamen interpretatio quasdam*

⁽³³⁾ *Verbali del Collegio Rotale*, Adunanza del 23 dicembre 1948, t. 3, p. 46, citato in ROTA ROMANA, *coram* Gianneccchini, decreto, 28 gennaio 1997, *Tarnovien.*, *Nul-litatis matrimonii; Praeliminaris: novae causae propositionis*, Prot. n. 17.342, B. Bis 7/97.

⁽³⁴⁾ Cfr. S. ROMANA ROTA, *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis*, 29 giugno 1934, in *AAS*, 26 (1934), pp. 449-491. Infatti, le successive norme del 1982 riguardavano soltanto gli aspetti organizzativi della Rota e dichiaravano la vigenza delle disposizioni processuali delle norme del 1934: «*quod spectat ad legem processualem propriam in Rota servanda, articuli a 59 usque ad 185 inclusive Normarum anno 1934 statutarum vim habere pergerent*» (SACRA ROMANA ROTA, *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis*, 16 gennaio 1982, *prooemium*, in *AAS*, 74 (1982), pp. 490-517).

difficultates ac incertitudines decursu temporis passa est, maxime quoad novi examinis denegationem duplici decreto conformem vel minus firmatam.

«*Quaestio enim agitata est de possibilitate impugnationis denegationis novi examinis coram Turno rotali Superiore, aut de recursu absolute interponendo ad Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, prae oculis habito can. 1603, § 1, 5.*

«*Normae Sacrae Romanae Rotae Tribunalis anno 1934 editae potius favent appellationi a decreto rotali novum examen deneganti, quia articulo 114 practice tantum applicationem praescriptorum can. 1880 exigunt, seu videretur recurrendum esse ad Signaturam Apostolicam dumtaxat quando apud Sacram Rotam experta sunt omnia media processualia et reiectio facta est absoluta, seu quando petitio novi examinis bis reiecta est (cfr. Decr. c. Lefebvre, d. 9 martii 1974, p. 7, n. 4).*

«*Hoc sensu legis praescriptum interpretatum erat a Collegio Rotali declaratione diei 23 decembris 1948: (...).*

«*Non defuerunt tamen quaedam huic declarationi decisiones contrariae, etsi subsequens iurisprudencia affirmativa praevalens evasit, ita ut Decretum coram Corso diei 5 aprilis 1989 absque ambagibus affirmare potuerit: "Asserendum est cum recenti iurisprudencia quod Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal tunc tantum decernet de admissione retractationis alicuius causae, cum Rota Romana per duplicem conformem decisionem eandem retractationem reiecerit" (n. 5).*

«*3. - Codex a. 1983 nunc vigens (cfr. can. 1445, § 1, 2) substantialiter nihil novi attulit.*

«*Novae Normae Nostri Apostolici Tribunalis (a. 1994) disceptationi saltem prima facie finem imponere non videntur, ex eo quod in art. 77 ex una parte iterum affirmant contra Decretum Turni appellationem non dari; quae tamen praescriptio notabilem exceptionem (quae maxime nostra interest) patitur in verbis "firmis praescriptis cann. 1629, n. 4 et 1618"; seu denegatur appellatio exclusive "a iudicis decreto vel a sententia interlocutoria quae non habeant vim sententiae definitivae" ad mentem can. 1618 determinandae, quod idem est ac implicite sed certe appellationem admittere quando decretum vel sententia vim definitivam habent.*

«*Ex altera parte, e contra, idem art. 77 novam "iterum" retractationem causae incidentis, sed exclusive una cum causa*

principali, admittit, quasi quaelibet quaestio incidens pro retractatione necessario cum aliqua causa principali connexa esse debeat.

«4. - *Utrumque, infrascripti Patres, omnibus perpensis, tenendum putant quod in art. 77 Normarum Nostri Apostolici Tribunalis affirmatur principium quod "contra Turni decisionem appellatio non datur", ibidemque, vero, quod si quaestio sit incidens naturam sententiae definitivae induens (cfr. can. 1618) "iterum proponi potest" etiam coram Rota. Quare tenendum videtur quod art. 77 contra principium generale exceptionem expresse infert ex praescriptis cann. 1629, n. 4 et 1618, quod saepius accidit in causis statum personarum respicientibus, quae numquam transeunt in rem iudicatam (cfr. can. 1643).*

«*Consequenter contra Decretum Turni, quod primum concessionem novae causae propositionis denegavit, proponi potest vel appellatio ad Turnum Rotalem Superiorem vel recursus ad Signaturam Apostolicam, cuius competentia a Normis Rotae Romanae evacuari non potest (cfr. can. 1445, § 1, n. 2).*

«*Nostro in casu nullum est dubium de vi definitiva decreti Turni novae causae propositionem reicientis. Quando, enim, in causis de statu personarum quaestio principalis, cui uniri posset incidentalis, non pertractatur aut pertractari non potest, practice, praeter viam gratiae, causa in archivio repouenda est.*

«*Etenim, post primum decretum negativum spes novum recursum proponendi pro nova causae propositione non statim fulget, quia non semper nova ac gravia argumenta iterum praesto esse possunt.*

«*Utrumque interruptio processus, praeter incertitudinem novorum argumentorum et non parvum temporis spatium ad omnia paranda necessarium, alia gravia incommoda inferre potest, quod est contra iustitiam, contra oeconomiam iudiciorum necnon contra mentem ac sollicitudinem a legislatore saepius commendatam.*

«*Quibus attentis urget conclusio: "La riaffermata inappellabilità (deve) toccare soltanto una pronuncia che non abbia efficacia di sentenza definitiva" (A. Stankiewicz, Rilievi procedurali nel nuovo "Ordo Iudiciarius" della Rota Romana - in Quaderni Studio Rotale, VIII, p. 39).*

«*His omnibus rationibus ducti, infrascripti Patres censent contra decretum Turni novam causae propositionem reiciens utpote vim definitivam habens appellationem ad normam cann. 1618, 1629, 1643, 1644 necnon artt. 77 et 78 Normarum Nostri Apostolici Tribunalis semper admittendam esse.*

«*5. - Quare, (...), infrascripti Patres propositae quaestioni respondendum esse tenent uti respondent: "Recursum R. D. Defensoris vinculi (...) contra decretum Ponentis (...) reiciendum esse", seu Decretum R.P.D. Ponentis (...) confirmandum esse et appellationem partis actricis contra decretum praecedentis Turni (...) admittendam esse, in casu».*

Comunque, vi sono provvedimenti rotali che, in linea con la citata decisione collegiale del 1948, continuano a sostenere l'incompetenza della Segnatura per giudicare la reiezione rotale della *nova causae propositio* non diventata giudicato:

«*Adversus decisiones primi Turni rotalis, qui novam causae propositionem reiecit, non appellatur ad Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae, attento can. 1445, § 1, n. 2, sed ad Turnum rotalem sequentem appellandum est. Tantummodo adversus decisionem, seu decretum secundi Turni ad Tribunal Signaturae appellari potest, iuxta canonem supra citatum, sicut in decisione Collegii rotalis diei 23 decembris 1948»⁽³⁵⁾.*

Nella recentissima giurisprudenza rotale vi si trovano quindi tutte e tre le impostazioni possibili:

a) quella che afferma la competenza esclusiva della Segnatura e nega la competenza della Rota per giudicare l'appello contro la reiezione della *nova causae propositio* non diventata giudicato (cioè contro il primo provvedimento di rigetto), sostenuta, alla stregua della dottrina maggioritaria e di alcune decisioni rotali precedenti il codice vigente, dal decreto *coram* Sciacca commentato (sebbene, di fatto, l'appello sia stato ammesso alla discussione dal turno rotale);

b) quella che, nella medesima fattispecie, afferma, invece, la competenza della Rota e nega quella della Segnatura (cfr., ad es., il decreto *coram* Alwan, 4 luglio 1997, appena citato);

⁽³⁵⁾ *Coram* Alwan, decreto, 4 luglio 1997, *Int. Britanniae seu Namten.*, cit., n. 8.

c) quella prevalente⁽³⁶⁾ — da noi condivisa, in attenzione al testo delle norme vigenti e alla genesi storica delle disposizioni legali — che afferma, da una parte, la competenza *concorrente* dei due tribunali apostolici (a scelta della parte ricorrente) quando la reiezione non è diventata giudicato (contro la prima decisione rotale di rigetto della *nova causae propositio*) e, dall'altra, la competenza esclusiva del Supremo Tribunale qualora vi siano due decisioni di diniego o il primo provvedimento rotale negativo non sia stato appellato nel termine stabilito dalla legge.

Joaquín Llobell

⁽³⁶⁾ Cfr. M.F. POMPEDDA, *L'amministrazione della giustizia nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), pp. 677-678.

TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - *Sancti Josephi in Costarica* - Nullità del matrimonio - Difetto di forma - Decreto di conferma - 26 giugno 2001 - Alwan, *Ponente* (*).

Matrimonio - Difetto di forma canonica - Delega della facoltà di assistere - Interpretazione stretta della normativa legale.

Matrimonio - Difetto di forma canonica - Delega della facoltà di assistere - Delega interpretativa, tacita ed espressa - Inefficacia della delega interpretativa e tacita - Prova della delega.

Matrimonio - Difetto di forma canonica - Delega della facoltà di assistere - Supplenza di facoltà - Natura giuridica della supplenza.

Matrimonio - Difetto di forma canonica - Delega della facoltà di assistere - Supplenza di facoltà - Errore comune - Distinzione tra errore e ignoranza.

Matrimonio - Difetto di forma canonica - Delega della facoltà di assistere - Supplenza di facoltà - Errore comune - Distinzione tra errore comune ed errore particolare.

Matrimonio - Difetto di forma canonica - Delega della facoltà di assistere - Supplenza di facoltà - Prova della mancanza di delega e della non applicazione della supplenza di facoltà.

Dall'esclusività della potestà nasce l'esigenza della delega della giurisdizione per la validità di alcuni atti giuridici, come è quello dell'assistenza al matrimonio (cfr. can. 1111, § 2). Dato che la delega limita il libero esercizio dei diritti e implica un'eccezione alla legge, la si deve interpretare strettamente, a norma del can. 18 (cfr. n. 7).

Benché data in modo orale, la delega per assistere alla celebrazione del matrimonio, dovrebbe sempre constare per iscritto, sia in un rescritto, sia nei libri parrocchiali dei matrimoni. La dottrina classica parla di tre modi di concedere la delega: 1°. "interpretativa", che alcuni autori chiamano presunta, la quale non avrebbe nessun valore; 2°. "tacita", quando il parroco o l'ordinario non è presente alla celebrazione ma sapeva dell'assistenza del sacerdote e poteva facilmente opporsi ma ha taciuto; 3°. "espressa". Affinché ci sia la delega per as-

(*) Vedi, alla fine del decreto, nota di HÉCTOR FRANCESCHI F., *Forma canonica e supplenza di facoltà in alcune decisioni rotali recenti.*

sistere al matrimonio è necessario che oggettivamente la licenza sia stata concessa e accettata dall'assistente al matrimonio in modo espresso; perciò, né la delega presunta né quella interpretativa o quella tacita valgono. Dato che i libri e il rescritto di delega sono documenti pubblici ecclesiastici (can. 1540), fanno fede (can. 1541). Colui che afferma di aver ricevuto la delega ha l'onere di provarlo (can. 131, § 3) e sempre si devono investigare i libri; ma, in assenza di iscrizione, si possono ammettere le prove testimoniali sulla delega concessa in modo orale (cfr. n. 8).

Pur non essendo un atto di giurisdizione in senso stretto, la potestà di assistere al matrimonio è certamente un atto giurisdizionale, per cui quanto si stabilisce sulla giurisdizione è applicabile anche alla facoltà di assistere al matrimonio. In caso di difetto di giurisdizione ordinaria o delegata, e negli altri casi stabiliti dalla legge per il bene delle anime, la Chiesa supplisce il difetto, concedendo autoritativamente la necessaria giurisdizione, cioè, rendendo valido quell'atto giuridico posto irritamente, come sarebbe il caso del matrimonio al quale si è assistito senza la dovuta giurisdizione. Non si tratta, in questi casi, di convalidazione di un atto irritato, ma piuttosto di una mancanza di giurisdizione supplita dalla Chiesa (cfr. n. 9).

Il can. 144 stabilisce che le norme sulla supplenza di giurisdizione si applicano anche alla facoltà di assistere al matrimonio di cui al can. 1111, § 1. Il primo paragrafo del can. 144 circoscrive la supplenza da parte della Chiesa a due casi, l'errore comune di fatto o di diritto e il dubbio positivo e probabile. In questi casi si deve distinguere tra l'errore e l'ignoranza. L'errore è la conoscenza errata o non giusta della realtà, mentre l'ignoranza è l'assenza stessa della conoscenza di essa. È chiaro che l'errore non si può confondere con alcuni stati della mente, particolarmente con l'ignoranza o con la mancanza di conoscenza, per cui nei casi di ignoranza o di "nescientia" da parte di un gruppo di fedeli, malgrado questa sia molto frequente, la Chiesa non supplisce il difetto della facoltà di assistere al matrimonio (cfr. n. 10).

L'errore comune si oppone a quello particolare. C'è errore comune quando tutta o gran parte della comunità ritiene fermamente e stabilmente che una determinata persona gode della giurisdizione che invece non ha. Si dà il caso, ad esempio, del sacerdote che non ha la facoltà per assistere ai matrimoni, mentre tutti i fedeli ritengono che lui abbia la facoltà perché vi è una causa che li induce in errore. La causa che trae in errore può essere la funzione che svolge il sacerdote. È più facile errare nei confronti del sacerdote che lavora stabilmente nella parroc-

chia che su quello che viene in parrocchia per celebrare un determinato matrimonio. La comunità dei fedeli può errare nel caso di un sacerdote che lavora stabilmente in parrocchia, credendo che lui goda della potestà ordinaria e che quindi ivi possa assistere alla celebrazione dei matrimoni, piuttosto che nel caso di un sacerdote che va in parrocchia per celebrare un singolo matrimonio. Perciò, l'utilità pubblica esige la supplenza nel caso della facoltà delegata "ad universitatem causarum", non invece nel caso della delega "ad casum", perché altrimenti le precise ed esigenti norme sulla forma "ad validitatem" nella pratica si renderebbero inutili. Quindi la supplenza si darebbe soltanto nei casi di errore comune riguardo al sacerdote al quale tutti i fedeli ricorrono per la celebrazione delle nozze, non invece quando l'errore comune riguarda il sacerdote che si ritiene delegato per celebrare le nozze (cfr. n. 10).

Oltre all'analisi dei registri parrocchiali, i quali fanno fede pubblica, per provare il difetto di giurisdizione nel sacerdote che ha assistito al matrimonio, è necessario provare che non si sono date le condizioni per la supplenza da parte della Chiesa; per tanto, si deve stabilire se ci fu l'errore comune o il dubbio, allo scopo di determinare se si fosse data o meno la supplenza di facoltà (cfr. n. 12).

(Omissis) — SPECIES FACTI. — 1. Presbyter Rev. Caius, Pastor paroeciae Sancti Michaëlis, sine delegatione, in sacello v.d. (omissis) intra fines paroeciae Sancti Nicolai Taras, in civitate Carthaginensi, die 11 iulii 1981, adstitit canonico matrimonio inter actorem d.num Antonium, die 8 septembris 1958 natum, et conventam d.nam Mariam, die 6 iulii 1962 ortam.

Vita coniugalis, statim instaurata et nulla prole recreata, infelicem exitum habuit. Coniuges, separationem cito selegentes definitivam, ipsum ac divortium civile obtinuerunt anno 1984.

2. Vir ad Tribunal Ecc. Sancti Iosephi in Costarica, die 1 martii 1988, recurrit, petens declarationem nullitatis sui matrimonii, ob defectum formae canonicae. Vicarius Iudicialis, post Curiae Romanae consultationem, causam admisit processui ordinario. Tribunal primi gradus, effecta iudiciali instructoria, sententiam faventem instantiae actoris tulit, die 10 augusti 1993, ita declarans nullitatem matrimonii ob defectum formae canonicae.

Causa postea, ad normam can. 1682, § 1, transmissa est ad Tribunal Appellationis Provinciale Costaricense, quod, sine processu celebratione, negativam sententiam, die 4 septembris 1994, edixit.

3. Actor appellavit adversus sententiam secundi gradus una cum querela nullitatis, ad N.A.T. Turnus Noster, Decreto diei 20 iunii 2000, sententiam secundi gradus nullam declaravit, ob negatum ius defensionis, et controversiam non definitam (can. 1620, nn. 7-8). In ipso praefato Decreto, infrascripti Auditores statuerunt causam, post notificationem decreti nullitatis, ad normam can. 1682, § 2 tractandam esse apud H.A.T. Quare, exhibitis Vinculi Defensoris Deputati animadversionibus, Nobis hodie decernendum est de confirmatione vel minus supradictae sententiae affirmativae, in prima instantia, die 10 aug. 1993 latae.

IN IURE — 4. Can. 1682, § 2 facultatem Iudici secundi gradus concedit nullitatis matrimonii decisionem, in primo iudicii gradu affirmative latam, decreto confirmandi. Talis facultas pendet ex morali certitudine quam Iudex appellationis consequi debet, scilicet cum probationes, ab appellata sententia exhibitae, certae moraliter sunt etiam pro iudice appellationis atque instructoria suppletiva inutilis ex omnibus fieret.

5. Matrimonium celebratum sub praecedenti Codice, iuxta hunc tractandum esset quoad capita canonica, sicuti est, caput defectus formae canonicae. Sed, cum desit diversitas inter Codicem Pio-Benedictinum et hodiernum in re formae canonicae atque, ob commodum tractationis, hodiernus novus Codex citatur hoc in casu. Revera, can. 1108 CIC/1983, sicut can. 1094 CIC/1917, sancit formam canonicam necessariam esse ad validam matrimonii celebrationem: «Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur coram parcho, vel loci Ordinario, vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus, secundum tamen regulas expressas in canonibus qui sequuntur, et salvis exceptionibus de quibus in Can. 1098, 1099».

Inter requisita formae canonicae adest praesentia matrimonio adsistentis, ita a can. 1108, § 2 CIC/1983 descripti: «Assistens matrimonio intellegitur tantum qui praesens exquirat manifestationem contrahentium consensus eamque nomine Ecclesiae recipit». Adsi-stens iurisdictione gaudere debet in loco ubi matrimonio adsistit, secus, praesentia eius caret canonicitate atque matrimonium celebratum nullum est, ob defectum formae canonicae.

6. In Ecclesia catholica, iurisdictio est sive territorialis sive personalis. Ministri exclusive facultatem habent in territoriis sui officii vel parociae. In matrimonii celebratione, competentia Ordina-

riorum locorum et parochorum exclusiva est atque minime valide exerceri potest in carentia iurisdictionis vel saltem sine legitima delegatione iurisdictionis. Facultas matrimonio celebrationis adsistendi potestati regiminis relata est, iuxta can. 131; ideoque, in uno territorio adsunt una aut binae aut diversae auctoritates, iurisdictione fruentes, exempli gratia, Ordinarius loci et parochus, qui simul ordinariam potestatem suam in unico loco seu in parocchia tenent, sed, Vicarius parocchialis habet tantum ordinariam vicariam potestatem.

7. Ex potestatis exclusivitate oritur auctoritas delegationis iurisdictionis ad validitatem aliquorum actorum iuridicorum, uti adsistendi consensui coniugali. Quare can. 1111, § 2 imponit condiciones ad validam delegationem pro matrimonii celebratione: « Ut valida sit delegatio facultatis assistendi matrimoniis, determinatis personis expresse dari debet; si agitur de delegatione speciali, ad determinatum matrimonium danda est; si vero agitur de delegatione generali, scripto est concedenda » (can. 1111, § 2). Cum delegatio coarctet liberum exercitium iurium et exceptionem a lege contineat, strictae subest interpretationi, iuxta can. 18.

8. Etsi viva voce data est, delegatio adsistendi matrimonii celebrationi, scripta semper emergere debet sive in rescripto sive in parocchialibus libris matrimonii. Loquuntur iuris periti classici de tribus modis concessionis delegationis, sicut legitur in Gasparri: « Circa modum concedendae huiusmodi delegationis, in primis delegatio sacerdoti concessa triplex concipi potest: 1° Interpretativa: quam nonnulli AA. praesumptam dicunt, si nempe sacerdos persuasum habet parochum aut Ordinarium hanc licentiam certe concessuros fuisse et ideo matrimonium assistit. Patet hanc delegationem nullius valoris esse. 2° tacita: si scilicet parochus aut Ordinarius praesens non est in actu celebrationis matrimonii, sed scit sacerdotem assistere, potest facile contradicere et tacet... 3° Expressa: in qua nonnihil est insistendum » (P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. II, 9° edit., Vaticano, 1932, p. 115, n. 954).

Idem legitur in Conte a Corona: « Quomodo concedenda et obtinenda licentia assistendi matrimonio ut valeat. - Ante omnia requiritur ut vere et obiective licentia concessa et obtinenda sit et quidem expresse. Unde nec mere praesumpta, nec interpretativa, nec mere tacita licentia seu delegatio valent » (Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici de sacramentis*, vol. III, Marietti, *De matrimonio*, 1957, n. 542).

Quare libri aut rescripta delegationis documenta publica ecclesiastica sunt (can. 1540), quamobrem fidem faciunt (can. 1541). Ei, qui delegatum se asserit, onus probandi delegationem incumbit (can. 131, § 3) ac semper investigandum in libris; sed, in absentia inscriptionis, admittendae sunt probationes testimoniales super delegatione viva voce data.

9. «Quamvis potestas assistendi matrimonio non sit actus iurisdictionis stricto sensu, attamen est certe actus iurisdictionalis, ideoque ea quae de iurisdictione statuuntur valere dicenda sunt etiam de matrimoniis assistentia» (Decis. diei 22 feb. 1980, coram Bruno, R.R. Dec., vol. LXXII, p. 117, n. 4). In casu defectus ordinariae vel delegatae iurisdictionis, ac in aliquo casu a lege statuto atque pro bono animarum, Ecclesia supplet defectum, concedens auctoritative necessariam iurisdictionem seu reddens validum illud actum iuridicum etsi irritum positum, sicut, in casu matrimonii cum adsistentia carenti iurisdictione. Non agitur, vero, in casu, de convalidatione acti irriti, ast, de iurisdictionis absentia iure suppletæ ab Ecclesia.

10. Hic favor iurisdictionis suppletæ ex parte Ecclesiae regitur ope can. 144. Eiusdem canonis § 2 plane statuit normam suppletionis ecclesiae valere etiam pro facultate adsistendi matrimonii celebrationi, de qua in can. 1111, § 1. Prima paragraphus can. 144 circumscribit applicationem suppletionis Ecclesiae ad binos casus tantum, scilicet, casum erroris et casum dubii: «In errore communi de facto aut de iure, itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, supplet Ecclesia, pro foro tam externo quam interno, potestatem regiminis executivam».

Distinguendum est, autem, in casu, inter errorem et ignorantiam. Error est conscientia rei modo falso ac non iuxta veritatem, sed, vero, ignorantia est absentia scientiae ipsius «Notum est autem errorem confundi non posse cum ceteris mentis statibus, praesertim cum ignorantia et nescientia, quamvis, hac in re, de ignorantia sensu proprio gnoseologico, sermo fieri nequeat, attento quod de carentia scientiae debitae apud coetum communitatis non agitur. Qui enim in statu ignorantiae vel merae nescientiae versatur, indifferenter se habet ad quamlibet cognitionem, et consequenter nullum prorsus iudicium sive verum sive falsum elicit. Quare in ignorantia et in nescientia ex parte coetus fidelium, etiamsi haec sit revera communis, defectum facultatis assistendi Ecclesia non supplet (coram Teodori, decisio diei 11 iunii 1949, R.R.Dec., vol. XLI, p. 289, n. 4; coram Huot, de-

cisio diei 24 maii 1973, Ibidem, vol. LXV, p. 472, n. 5) » (apud Decis., diei 15 dec. 1992, coram Stankiewicz, R.R.Dec., vol. LXXXIV, pp. 670-671, n. 14).

Error communis est is qui opponitur errori particulari. Error communis adest cum, modo communi, universa aut magna portio communitatis perperam ac stabiliter credit quod talis persona tenet iurisdictionem quam vero nullam habet. Exempli gratia, si presbyter in paroecia non habeat iurisdictionem ad matrimonium adsistendum, sed, omnes fideles, perperam, contra credant, quia deest causa quae eosdem in errorem ducat. Causa, quae in errorem ducere potest, est ipse munus sacerdotis. Facilius est errare super sacerdote qui stabiliter in paroecia operatur, sed sine facultate matrimoniis adsistendi quam super sacerdote qui tantum, ex occasione vel casu, in paroecia matrimonio adsistit. In casu sacerdotis, qui stabiliter in paroecia operatur, universa communitas potest errare, quatenus, revera, idem stabilis est ac praesumitur frui facultate ordinaria, minime praesumpta in sacerdote, qui in occasione agit, nisi facultas expresse ei datur a paroco. Quare, saepe, non consideratur error communis cum sacerdos extra paroeciam venit ut matrimonio adsistat. «Nec aliter sustinebatur quoad facultatem delegatam ad universitatem causarum, quia tunc utilitas publica suppletionem exigebat. Communiter tamen negabatur suppletionem operari quoad facultatem delegatam particularem, “ne praescriptiones severissimae potestatem ordinariam et delegatam ad matrimonii assistentiam in cann. 1094-1096 ordinantes in praxi fierent inutiles” (G. MICHIELS, *De potestate ordinaria*, p. 344; cf. coram Heard, decisio diei 9 decembris 1953, R.R.Dec., vol. XLV, p. 755, n. 2; coram Brennan, decisio diei 29 ianuarii 1959, ibid., vol. LI, p. 41, n. 3; coram Fiore, decisio diei 9 februarii 1962, n. 2; ibid., vol. LIV, p. 35, n. 2). Iure igitur admissum est “potestatem suppleri quum error communis verificatur relate ad sacerdotem ad quem paroeciani omnes recurrere valent ad nuptias celebrandas... non vero quum error communis respicit sacerdotem qui putatur delegatus ad assistendum matrimonio determinato” (coram Pinto, decisio diei 11 decembris 1972, R.R.Dec. vol. LXIV, p. 757, n. 4) » (apud Decis. diei 15 dec. 1992, coram Stankiewicz, R.R.Dec., vol. LXXXIV, p. 671, nn. 15-16).

11. Dubium, vero, est, generatim, ex parte personae, quae indiget potestate. Adest dubium, cum persona habeat causas de sua competentia dubitandi, ac, iuxta obiectum dubii, vocantur “dubium de facto” vel “dubium iuris”, scilicet, cum dubium est super existentia

facti vel iuris. Dubium vocatur positivum cum adsint motiva ratione-
 sque pro dubio; sed, dubium negativum est quando desunt seriae cau-
 sae pro dubitatione atque, illo in casu adest ignorantia. Dubium posi-
 tivum est probabile cum motiva ducunt ad magnam probalibitatem.

12. Praeter inspectionem tabularum matrimoniorum in paroe-
 ciae, quae fidem publicam offerunt, sicut supra dicitur, ad proban-
 dum defectum iurisdictionis in sacerdote adssistendi celebrationi
 matrimonii, probare oportet absentiam requisitarum condicionum
 pro suppletione Ecclesiae; ideoque, inspicere necesse est utrum ad-
 fuerit error communis vel dubium, ut, postea iudicetur an, in casu,
 supplere Ecclesia valeat necne.

IN FACTO — 13. Actor, hac in causa, asserit Sacerdotem Rev.
 Caius, qui parochus erat paroeciae v.d. “San Miguel de Escazù”, ma-
 trimonio adstitisse sine canonica delegatione pro sanctuario (omis-
 sis), intra fines territorii paroeciae Sancto Nicholao dicatae.

Instructoria plene demonstravit Rev.um Caius nullam delegatio-
 nem tenuisse, ob falsam interpretationem. Revera, actor vel eiusdem
 mater disseuerunt cum secretaria parochi loci celebrationis matrimo-
 nii, petentes permissionem ut Praesbyter Caius posset nuptiis adsi-
 stere, atque acceperunt a secretaria positivam responsionem quoad
 permissionem, sed minime de delegatione loquitur. Immo, Praesby-
 tero celebranti dictum est eidem dari facultatem celebrandi, sed, sine
 distinctione inter permissionem et delegationem. Hanc rem omnes tes-
 tantur sive partes sive Praesbyter celebrans sive parochus loci cele-
 brationis matrimonii. Parochus Sancti Nocolai in “Taras en Quircot”,
 ubi sistit sanctuarium (*omissis*) Rev.dus Titius ait: « Sí se casaron den-
 tro de la jurisdicción parroquial de Taras, en Quircot. Tengo enten-
 dido que presencié el matrimonio el Rev. Cayo que en ese tiempo
 era cura párroco de Tierra Blanca de Cartago. Yo en ningún momento
 le di al P. Cayo la delegación ni por escrito ni oralmente, ni le mandé a
 decir nada por medio del demandante; fue la secretaria la que le dijo
 que no había problema de que fuera el P. Cayo. Hablando yo con ella
 me dijo que ella no sabía que yo tenía que dar la delegación, y que ella
 pensó que estando todo en orden con sólo el permiso de ella era su-
 ficiente». Ergo, agitur de delegatione interpretativa vel praesumpta,
 sed, hic modus negat delegationem et matrimonii validitatem.

Praesbyter celebrans Rev.dus Caius confitetur nullam delegatio-
 nem se accepisse ac ex falsa interpretatione se egisse in casu: « Yo era
 párroco de Tierra Blanca de Cartago. Yo no recibí delegación alguna

de parte del párroco de Taras, ni oral ni escrita. Procedí a presenciar al matrimonio porque la madre de él insistía en que fuera yo, a lo que le respondí que podía ir sólo si contaba con la delegación del párroco. Ante esto después ella me llamó para decirme que no había problema, que yo estaba delegado. Pero posteriormente me enteré que con quien había hablado ella había sido con la secretaria del P. Tito y no con él». Pariter secretaria d.na Marina confirmat haec omnia: «creo que no se dió la delegación correspondiente. No hubo comunicación entre el Padre Tito y yo al respecto».

Sententia Tribunalis primi gradus diei 30 aug. 1993 plene probavit matrimonium celebratum fuisse a sacerdote qui nullam canonicam legitimam delegationem acceperat a parochi loco, nullam communicationem adfuisse inter duos sacerdotes ac, ope tertiae personae, celebrantem opinatum esse se frui delegatione, sed, revera, eadem carebat.

Defensor Vinculi Deputatus suis in Animadversionibus loquitur de discrepantia inter depositionem Rev. di Caii sacerdotis celebrantis et actoris matrem d.nam Mariam. Praefata discrepantia haud Nobis videtur essentialis, hoc in casu, quia nihil Nostra interest an quisnam (actor aut eiusdem mater) asseveret celebrantem delegatione frui, interest, vero, scire utrum adfuerit delegatio an non. Discrepantia in narrationem adesse potest, quia testes, inter cetera, post decennium, singulas res oblivisci possent; sed, documenta, in casu, probant absentiam delegationis, sicut legitur in matrimonii confirmatione seu notitia «P.D. Este matrimonio el Padre Cayo lo presidió sin la debida delegación para ejercer como ministro».

Nos, infrascripti Auditores de Turno universas probationes a sententia praefata exhibitas recipimus ac iisdem utimur, agnoscentes delegationem, in casu, fuisse praesumptam vel interpretativam, quae, iure, minime valet atque, vere, inexistens est.

14. Manet, nunc, quaestio utrum suppleat Ecclesia defectum delegationis, in casu, an non. Exinde, necesse est scire utrum agatur, in casu, de errore communi vel de dubio. Patet quod non agitur, in casu, de errore communi sed de errore particulari. Presbyter, qui matrimonio adsistit, minime, generatim, in illa ecclesia celebrat et parochus alius ecclesiae est necnon deest causa pro existentia erroris communis ex parte fidelium. Certo, Sacerdos adsistens nulla gaudebat delegatione, sed, fideles crediderunt eundem iurisdictionem habuisse. Adest error, sed, error hic minime communis est, quia attinet

tantum ad singularem casum ac minime ad complexum casuum modo continuo cummunique.

15. Deest, etiam, in casu, positivum vel probabile dubium sive in facto sive in iure, quia sacerdos, qui matrimonio adsistit, novit, certo, seipsum delegatione indiguisse atque illam uti condicionem imposuit partibus ut earum nuptiis adsisteret: « a lo que le respondí que podía ir sólo si contaba con la delegación del párroco ». Unde, ipse nullum dubium in iure. Aut in facto quidem fovit, eo quod sibi persuasum habuit delegationem tenere quatenus mater actoris eidem asseveraverat omnia legitime constituta esse. Ergo, sacerdos, adsistens matrimonio, egit sciens delegationem necessariam esse ac se certum fuisse de habita delegatione. Hoc in casu absentiae erroris communis dubiique positivi ac probabilis, Ecclesia haud supplet defectum delegationis; ideoque, manet defectus delegationis seu defectus formae canonicae; quomobrem, matrimonium nullum patet, quia adsistentia fuit a sacerdote sine canonica iurisdictione in loco celebrationis.

16. Quae cum ita sint, omnibus in iure et in facto adamussim perpensis, visis cunctis causae actis, pensitatis appellata sententia et Vinculi Defensoris animadversionibus, iidem infrascripti Patres Auditores, propositae quaestioni respondentes, decreverunt: « *AFFIRMATIVE ad primum et NEGATIVE ad alterum, seu sententiam affirmativam, in prima instantia, tribunalis Sancti Iosephi in Costarica, die 30 augusti 1993 latam, confirmandam esse, ideoque constare de nullitate matrimonii, in casu, ob defectum formae canonicae* ».

Romae, in sede Rotae Romanae Tribunalis, die 26 iunii 2001.

Joannes G. Alwan, Ponens
Jairo Ferreira Pena
Joannes Verginelli

(*Omissis*).

Forma canonica e supplenza di facoltà in alcune decisioni rotali recenti.

1. Premessa.

L'esigenza della forma canonica per la validità del matrimonio dei battezzati, ai nostri giorni, non riguarda soltanto la necessità di

certezza formale degli atti giuridici, funzione anch'essa importante, ma deve essere vista piuttosto come un modo efficace di offrire un servizio ai fedeli, allo scopo di garantire una celebrazione del matrimonio non soltanto valida, ma anche lecita e fruttuosa⁽¹⁾. Quindi, si dovrebbe evitare un'interpretazione formalistica tale che la forma stessa diventi più un ostacolo alla fondazione del matrimonio e della famiglia che un servizio ad essi. Un ambito concreto nel quale si vede questa necessità di equilibrio tra *favor matrimonii* ed esigenza di certezza giuridica è quello dell'interpretazione delle norme sulla supplenza della facoltà di assistere al matrimonio nei casi in cui questa è mancata.

In questo commento giurisprudenziale, riguardante il difetto di forma, il nostro scopo è quello di analizzare alcune delle più recenti decisioni rotali — sentenze e decreti —, ancora non pubblicate. Non ci limiteremo, pertanto, al decreto c. Alwan di 26 giugno 2001 che pubblichiamo in questo numero della Rivista, ma prendendo spunto da esso ripercorreremo la giurisprudenza rotale degli ultimi anni. Una prima constatazione che va fatta è come una delle sentenze più commentate dalla giurisprudenza recente sia la c. Stankiewicz del 15 dicembre 1992, pubblicata nella nostra rivista con un ampio commento di Joan Carreras⁽²⁾.

La finalità di quest'analisi è quella di determinare se vi sia stato o meno un ulteriore sviluppo giurisprudenziale negli ultimi anni riguardo alla linea giurisprudenziale preponderante⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1631. Il Catechismo spiega che il matrimonio dei battezzati è un atto ecclesiale e in seguito dà le ragioni per cui di solito si esige la forma canonica per la sua celebrazione: «È per questo motivo che la Chiesa normalmente richiede per i suoi fedeli la *forma ecclesiastica* della celebrazione del matrimonio. Diverse ragioni concorrono a spiegare questa determinazione: - Il matrimonio sacramentale è un atto *liturgico*. È quindi conveniente che venga celebrato nella Liturgia pubblica della Chiesa. - Il matrimonio introduce in un *ordo* — ordine — ecclesiale, crea dei diritti e dei doveri nella Chiesa, fra gli sposi e verso i figli. - Poiché il matrimonio è uno stato di vita nella Chiesa, è necessario che vi sia certezza sul matrimonio (da qui l'obbligo di avere dei testimoni). - Il carattere pubblico del consenso protegge il «Sì» una volta dato e aiuta a rimanervi fedele». Sulla funzione della forma canonica cfr. M.A. ORTIZ, *Sacramento y forma del matrimonio*, Pamplona 1995, pp. 179-186.

⁽²⁾ J. CARRERAS, *Forma canonica e «favor matrimonii» in una recente sentenza rotale*, in «*Ius Ecclesiae*» 6 (1994), pp. 179-216.

⁽³⁾ Oltre al citato articolo di Carreras, per la precedente giurisprudenza della Rota Romana cfr. l'articolo di E. BAJET, *La forma matrimonial en la jurisprudencia (In-*

Dallo studio delle diverse decisioni si evince una continuità nella giurisprudenza rotale alla quale già si faceva riferimento nell'articolo di Carreras succitato. Secondo tale orientamento, la supplenza di facoltà non opererebbe nei casi di delega speciale, perché, si sostiene, mancherebbero i presupposti dell'errore comune, essendoci in quelle ipotesi soltanto un errore particolare⁽⁴⁾. Nel commento alle diverse decisioni, dato che non sono ancora pubblicate, faremo riferimento alle fattispecie concrete e proporremo i passi più interessanti di esse.

2. *Le sentenze e i decreti recenti riguardanti la forma canonica e il suo difetto.*

a) *Sentenza c. Pompedda, Bracaren., 14 febbraio 1997, affermativa.*

Il matrimonio tra le parti, entrambi cattolici, fu celebrato il 4 aprile 1973 nel santuario di "Nossa Senhora do Samerio", sito nel territorio della parrocchia di "Espinho", assistente il parroco della parrocchia di "Ribeirão". Pochi mesi dopo ci fu la separazione coniugale e la moglie presentò libello di domanda per incapacità psico-sessuale ad assumere gli obblighi matrimoniali da parte del marito. Nel mese di febbraio 1974 il patrono dell'attrice presentò un nuovo libello nel quale chiedeva la nullità per difetto di forma, in quanto il sacerdote mancava della necessaria facoltà. Il tribunale di Prima Istanza sentenziò negativamente su questo capo, senza entrare nell'analisi del primo capo introdotto dalla parte attrice. La seconda istanza invece dichiarò che constava della nullità del matrimonio per difetto di forma. La causa arrivò in Rota, ci fu la perenzione, e molti anni dopo venne riassunta, decidendo il turno rotale c. Pompedda anche a favore della nullità per difetto di forma.

terpretación que da la Rota Romana en el decenio 1967-1977, in «Revista Española de Derecho Canónico» (1980), pp. 164-189.

(4) Per lo studio della dottrina e della giurisprudenza rotale fino all'anno 1996 (sentenze già pubblicate), cfr. A. S. NITA, *La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio en caso de error común, a la luz de la jurisprudencia de la Rota Romana*, in «Cuadernos Doctorales» 16 (1999), pp. 13-57. L'autore, dopo una chiara presentazione dello *status quaestionis* nella giurisprudenza rotale, dà delle ragioni molto valide per un cambio dell'indirizzo giurisprudenziale e sostiene l'ammissibilità della supplenza di facoltà anche nel caso di mancata delega per un matrimonio particolare (cfr. pp. 51-55).

Nel caso concreto, il rettore del santuario, che pensava di avere la delega generale per assistere ai matrimoni nel santuario, delegò il sacerdote assistente. Quindi, il problema non era tanto la mancanza di delega particolare quanto la facoltà generale del rettore del santuario, essendoci pertanto i presupposti per applicare la supplenza di facoltà persino se si fosse seguita la linea giurisprudenziale ancora imperante secondo cui la supplenza non opera nei casi di delega particolare. Giova ricordare che questa interpretazione giurisprudenziale e dottrinale riguarda proprio il fatto della mancata delega, non quello della mancanza di facoltà in colui che la concede. In quest'ultimo caso, non ci dovrebbero essere dei dubbi sull'esistenza dei presupposti della supplenza dato che non soltanto quel matrimonio per il quale il rettore aveva dato la delega, ma persino quelli ai quali avesse assistito di persona, se non si applicasse la supplenza, sarebbero stati nulli per mancanza di potestà originaria o di potestà delegata generale. A nostro avviso, almeno un *dubium iuris* c'era al momento della celebrazione del matrimonio⁽⁵⁾. L'esigenza del dubbio non implica che al momento della celebrazione ci siano delle incertezze nel sacerdote: dal caso si vede che il rettore del santuario, ed il vescovo — questione che è determinante —, avevano dei dubbi tali che alla fine indussero il vescovo a chiedere alla Santa Sede la delega generale per il rettore del santuario⁽⁶⁾.

(5) Nella dottrina recente sulla supplenza di facoltà, si afferma che va tenuto conto che la possibilità di supplire la mancata facoltà non riguarda soltanto quella di colui che assiste al matrimonio, ma va applicata anche all'autorità che concede la delega, in quanto certa di avere la facoltà ordinaria o la delega generale. Come afferma A. Tanasini: «Va notato che il can. 144 § 2 applica poi la normativa sull'errore comune e il dubbio positivo e probabile al can. 1111 § 1, ove si parla della capacità dell'Ordinario del luogo e del parroco di delegare la facoltà: l'intervento suppletivo della Chiesa dunque non è solo limitato all'atto di assistenza al matrimonio, ma all'atto di delegazione da parte di chi non avesse la facoltà ordinaria, per cui chi riceve la facoltà sarebbe effettivamente delegato». Questo autore inoltre è dell'opinione che un'adeguata comprensione della *ratio* della norma e lo scopo prefissato dai legislatori, dovrebbe ammettere un'applicazione larga dell'istituto della supplenza. A. TANASINI, *Forma del matrimonio*, in AA.VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Milano, 1996, p. 124.

(6) Nella normativa allora in vigore si poteva dare la delega generale soltanto ai vicari cooperatori nella parrocchia in cui svolgevo la loro funzione; negli altri casi, si riteneva che la delega generale fosse di competenza della Sede Apostolica. Cfr. can. 1096. § 1: «Licentia assistendi matrimonium concessa ad normam can. 1095, § 2, dari expresse debet sacerdoti determinato ad matrimonium determinatum, exclusis quibuslibet delegationibus generalibus, nisi agatur de vicariis cooperatoribus pro paroecia cui addicti sunt; secus irrita est».

Nella parte *in iure*, la sentenza, citando la c. Stankiewicz del 15 dicembre 1992, ricorda che l'esigenza della forma canonica risponde anche al fatto che la celebrazione del matrimonio dei battezzati è un atto ecclesiale (7).

La sentenza conferma che già prima del Codice del 1983 era orientamento unanime in dottrina e in giurisprudenza che le norme sulla delega, subdelega, ecc. della potestà di giurisdizione erano applicabili alla facoltà di assistere al matrimonio. Questo poi venne confermato dalla interpretazione della PCICIC del 25 marzo 1952 e recepita dal CIC 83 nel can. 1111 (cfr. n. 8).

I giudici fanno delle considerazioni sulla distinzione tra errore ed ignoranza, le quali poi vengo riprese da altre decisioni rotali: «Error enim consistit in admissione falsi pro vero. “Unde addit actum quemdam supra ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est et non errans. Sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc dicitur proprie errare” (S. Thomas, *De Malo*, q. 3, a. 7). “Nescientia est simplex carentia scientiae; sed ignorantia proprie est nescientia eorum quae quis est aptus scire et debet. Error autem addit adprobationem falsi...” (cfr. *Id.*, I, q. 101, a. 1, ad 2; I-II, q. 6, a. 8 in c.)» (n. 9). Affermano che la supplenza di facoltà opera nei casi di errore comune e di dubbio positivo e probabile, non invece nei casi di ignoranza o *nescientia*, nei quali non si fa un giudizio vero o falso sul possesso o meno della facoltà, ma semplicemente si ignora che deve esserci.

I giudici affermano quanto segue: «in ignorantia et in nescientia ex parte fidelium, etiamsi haec sit revera communis, defectum facultatis assistendi Ecclesia non supplet» (n. 9). A nostro avviso, quando c'è un gruppo di fedeli che assiste al matrimonio, perché operi l'errore comune e quindi la supplenza non è necessario che loro “pensino che il sacerdote aveva la facoltà di assistere”, perché questo è chiedere ai fedeli una conoscenza tecnica che non devono necessariamente avere. A nostro parere quello che vuole la norma è indicare che si trovano in buona fede e non è che debbano pensare

(7) Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1630: «Il sacerdote (o il diacono) che assiste alla celebrazione del matrimonio, accoglie il consenso degli sposi a nome della Chiesa e dà la benedizione della Chiesa. La presenza del ministro della Chiesa (e anche dei testimoni) esprime visibilmente che il matrimonio è una realtà ecclesiale».

che il sacerdote ha la facoltà per assistere, perché molto probabilmente non conoscono neanche le norme precise della Chiesa, bensì che se è lì a celebrare il matrimonio è perché lo può fare. Se così non fosse, allora, quale criterio si deve applicare alla supplenza di facoltà negli altri casi previsti dal canone 144? Deve il penitente sapere che il confessore deve avere delle licenze per assolverlo validamente? Non opera la supplenza se lui crede che qualunque sacerdote può assolverlo dai suoi peccati? Distinguere dove il legislatore non lo ha fatto, soprattutto quando è in gioco il *favor matrimonii*, non ci sembra conveniente. Come afferma la stessa sentenza citando San Tommaso “Nescientia est simplex carentia scientiae; sed ignorantia propria est nescientia eorum quae quis est aptus scire et debet. Error autem addit adprobationem falsi...” (S. Thomas, Summa Theologiae, I, q. 101, a. 1, ad 2; I-II, q. 6, a. 8 in c) » (n. 9). Ma a questo si potrebbe dire che se i fedeli, senza conoscere la legge positiva della Chiesa, pensano che il sacerdote è competente perché altrimenti non sarebbe lì, si potrebbe anche dire che, da una parte, non erano tenuti a questa conoscenza tecnica, e quindi non c'è una vera “nescientia” o ignoranza e, dall'altra, che non soltanto ignoravano che non aveva la facoltà, ma erravano nella misura in cui pensavano che lui poteva, semplicemente, celebrare quel matrimonio, senza che i fedeli debbano avere quella conoscenza tecnico-giuridica che invece è necessaria ai pastori della Chiesa.

Al n. 10 la decisione conferma la linea giurisprudenziale secondo la quale non ci sarebbe errore comune nel caso di un singolo matrimonio, nel quale non sarebbe in gioco il bene comune ma la validità o meno di un singolo atto giuridico: «Uti quandoque animadvertimus ideo “per errorem communem ius ipsum iurisdictionem ei qui caret confert, ad singulos actus utique propter bonum commune seu non singulorum sed publicae utilitatis causa. Sane, ratio quae solet adduci ad errorem communem constituendum, depromitur ex necessitate providendi fidelium bono communi. Ac propterea Ecclesia supplet tantum ad praecavendum nocumentum quod proveniret communitati ex serie actuum invalidorum. Requiritur igitur periculum damni communis, ut effectus huius iudicii erronei, sed non sufficit merum eiusmodi erroneum iudicium” (c. Infr., decisio diei 17 aprilis 1972, R.R.Dec., vol. LXIV, p. 174, n. 2)». Ma la domanda è: non appartiene al bene pubblico della Chiesa la validità o meno di ogni singolo matrimonio?

La sentenza, come quasi tutte le decisioni riguardanti il difetto di forma, sostiene che una diversa interpretazione della supplenza di facoltà renderebbe inutile tutta la normativa canonica sul teste qualificato (cfr. n. 11). Ma pensiamo che non sia necessariamente così; perché la supplenza di facoltà opera soltanto nei casi di vero e proprio errore o dubbio, essendo necessaria per la sua stessa natura la buona fede della comunità, del pastore e dei contraenti.

Al n. 22 la sentenza riassume con chiarezza la posizione predominante nella giurisprudenza rotale: «Ceteroquin centies edixit stautitque rotalis iurisprudencia ad errorem inducendum non sufficere meram adsistentiam alicuius sacerdotis alicui matrimonio nec frequentiam viri ecclesiastici matrimoniis adsistentis quidem in determinato loco seu sanctuario factum publicum constituere posse quod natum sit in errorem inducere, quippe quia ita nec munus potestatem iurisdictionis importans nec publica fidelium necessitas Ecclesiae suppletionem ad communitatis bonum requirunt». Come vedremo in seguito, nelle decisioni più recenti che abbiamo analizzato, salva qualche eccezione, questa continua a essere l'interpretazione predominante.

b) *Decreto c. Alwan*, Int. Britanniae sed Nannten., *Prael. NCP*, 4 luglio 1997, *si concede la nuova proposizione della causa*.

In questo caso, l'attrice, dopo 22 anni di vita matrimoniale e quattro figli, chiese la dichiarazione della nullità del suo matrimonio per difetto di forma canonica. La prima istanza, seguendo il processo documentale, diede sentenza affermativa. Ci fu l'appello e la seconda istanza confermò la sentenza, ma prima della sentenza il convenuto aveva chiesto l'avocazione della causa alla Sede Apostolica. La Segnatura respinse il ricorso e affermò l'esecutività della sentenza di seconda istanza. Dopo, il convenuto chiese la *nova causae propositio* presso la Rota. Ci fu un primo decreto negativo contro il quale il convenuto presentò appello, e un secondo decreto, *c. Alwan*, nel quale si concesse la *ncp*. Il decreto, dopo un'analisi sui casi in cui si può concedere la *ncp*, entra nell'analisi del significato dei termini "nuovi e gravi prove a argomenti", affermando che possono anche riguardare gli elementi intrinseci delle sentenze precedenti, soffermandosi successivamente sull'analisi delle fattispecie nelle quali si può utilizzare il processo documentale.

Alla fine della parte *in iure*, riguardo all'applicabilità o meno del processo documentale ai casi di mancanza di delega, sostiene il de-

creto: «In casu defectus delegationis sacerdotis adsistentis matrimonio, necesse est explorare, imprimis, si, in casu, supplet Ecclesia vel minus, scilicet, perpendendae sunt: condicio iuridica sacerdotis vel diaconi competentis, aedacula celebrationis nuptialis, absentia vel minus sacerdotis competentis, exsistentia vel minus erroris communis, exsistentia vel minus dubii positivi aut probabilis, iuxta can. 144 nostri Codicis a. 1983 congruentem cum can. 209 CIC a. 1917, ut, deinceps, certe conseatur si Ecclesia supplet defectum potestatis quoad adsistentiam matrimonio vel minus» (n. 12). Sembra quindi inapplicabile il processo documentale ai casi in cui un sacerdote ha assistito al matrimonio e successivamente si è venuto a sapere che non aveva la delega, perché malgrado nei documenti non consti la delega, questa potrebbe essere stata concessa oralmente, o ci si potrebbe trovare in una situazione in cui la Chiesa supplisce. Perciò, oltre ai documenti, sarebbe necessario citare i testimoni, indagare sui fatti concreti per vedere se il caso rientra o meno nelle ipotesi di supplenza, ecc.

Da quanto appena detto, e stando all'attuale interpretazione giurisprudenziale sulla supplenza di facoltà, la ragione per la quale parte della giurisprudenza recente afferma che nelle cause sul difetto di forma per mancanza di delega non si dovrebbe applicare il processo documentale non è perché c'è la possibilità della supplenza di facoltà — che potrebbe esserci — ma, soprattutto, per il fatto che è sempre possibile che, malgrado non consti per iscritto la delega, questa potrebbe essere stata concessa oralmente, cosa che si può provare in fase istruttoria tramite dichiarazioni e testimonianze, mancando uno dei requisiti del processo documentale: l'esistenza di un documento certo che provi la nullità del matrimoni per difetto di forma⁽⁸⁾. Se stiamo però a quanto afferma buona parte della dottrina, che ritiene che la supplenza dovrebbe anche operare nei casi di mancanza di delega per sviste o ignoranza in buona fede, allora l'inapplicabilità del processo documentale ai casi di mancanza di de-

(8) Cfr. can. 1686: «Recepta petitione ad normam can. 1677 proposita, Vicarius iudicialis vel iudex ab ipso designatus potest, praetermissis sollemnitatibus ordinarii processus sed citatis partibus et cum interventu defensoris vinculi, matrimonii nullitatem sententia declarare, si ex documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni sit obnoxium, certo constet de exsistentia impedimenti dirimentis vel de defectu legitimae formae, dummodo pari certitudine pateat dispensationem datam non esse, aut de defectu validi mandati procuratoris».

lega speciale sarebbe più palese, perché nei casi di mancanza di delega, prima di decidere per la nullità, si dovrebbe stabilire, a partire da uno studio accurato dei fatti che solo è possibile tramite il processo ordinario, se si siano dati gli estremi per la supplenza della facoltà di assistere⁽⁹⁾.

I giudici del turno, una volta analizzato il memoriale presentato dal convenuto, decisero che, malgrado non ci fossero nuove prove da lui presentate, gli argomenti intrinseci erano sufficientemente forti per ammettere la nuova proposizione della causa. In concreto, dagli atti si evincevano dei fatti storici non sufficientemente valutati e che esigevano un'accurata analisi per decidere se, in caso, era da applicare la supplenza di facoltà. Sta di fatto che il sacerdote celebrante, per ben 25 anni, aveva celebrato in quella cappella molti matrimoni, e quindi potevano esserci gli elementi della supplenza di facoltà.

c) *Decreto c. Sable, Tolosana, 2 dicembre 1997, Prael. conf. sent., negativo, passa a esame ordinario.*

Il Decreto riguarda un caso molto complicato dal punto di vista processuale, perché le parti avevano chiesto la dispensa *super rato* ma il vescovo, quando si rese conto che il sacerdote che aveva ricevuto la delega, fratello del marito, apparteneva alla comunità di S. Pio X, decise di seguire il processo di nullità per difetto di forma canonica. Il

⁽⁹⁾ Nella dottrina recente alcuni autori sostengono quanto abbiamo detto. Afferma Carreras nel già citato commento di giurisprudenza: «Pur tuttavia, dopo l'avvenuta promulgazione del Codice del 1983 non ci sembra possibile condividere questa posizione. Inanzitutto, perché esiste almeno un *dubium iuris* circa la possibilità di estendere la supplenza di giurisdizione della Chiesa alle ipotesi in cui il sacerdote assistente non aveva chiesto la delega speciale. Questo dubbio di diritto esclude, a nostro avviso, la via del processo documentale, poiché impedisce che il giudice possa raggiungere la necessaria certezza giuridica sulla nullità del matrimonio. Sarà dunque necessario seguire il processo ordinario affinché siano chiarite non solo le circostanze in cui si determina il difetto di forma ma pure quelle relative all'eventuale supplenza di giurisdizione» (J. CARRERAS, *Forma canonica e «favor matrimonii»...*, cit., p. 215). Più recentemente afferma L. Morales che «el juez, ante la falta de delegación, debe por un lado tener en cuenta que no siempre queda constancia escrita de su concesión (cf. c. 1111 § 2) y por otro que si realmente no fue concedida la delegación, puede haber entrado en función la suplencia de jurisdicción por parte de la Iglesia (cf. cc. 1108, 144 y 1111)» (L. MORALES, *El Proceso documental en el Código de 1983*, Roma, 2002, *pro manuscrito*, p. 205. È una tesi dottorale già discussa e in corso di stampa). Cfr. anche S. PANIZO-ORALLO, *El proceso documental en supuestos de defecto de forma*, in «*Ius Canonicum*» 37 (1997), pp. 123-150.

turno rotale, dopo aver discusso il problema, decise di accettare quanto fino a quel momento fatto e quindi continuare la causa. In questo decreto si decide di rinviare la causa all'esame ordinario presso il tribunale di Prima Istanza, che aveva seguito, in un modo poco chiaro, il processo documentale quando le parti avevano chiesto la dispensa "super rato et non consummato".

Il Decreto afferma che in caso di delega concessa dall'ordinario del luogo o dal parroco competente, il matrimonio sarebbe valido persino se il delegato era ritenuto sacerdote ma non era tale, e citando lo Schmalzgrüber sostiene che «subsisteret matrimonium celebratum coram delegato parochi, licet is tantum laicus esset, si communi aestimationi reputaretur sacerdos; quia deputatio, et licentia assistendi dat ei titulum praesumptum, et concurrat communis error, qui titulo subnixu jus facere dicitur; et defectum supplet» (Lib. IV, Pars II, Tit. III, n. 188). E così conclude: «Neque obstant argumenta opposita... principium illud, quod in favorabilibus latior interpretatio capienda sit, non procedit in casu, quo agitur de necessariis ad sacramentum; tunc enim verba secundum propriam, et usitatam significationem accipienda sunt, propter periculum irritationis sacramenti». (SCHMALZGRÜBER, *loc. cit.*, n. 189) (cfr. n. 5). Tanto lo Schmalzgrüber quanto il Sánchez (cfr. decreto, n. 6) sono dell'opinione che la delega della facoltà di assistere al matrimonio a un sacerdote scomunicato sarebbe valida benché illecita.

A proposito dell'affermazione poc'anzi citata, però, vorremmo indicare come per lo Schmalzgrüber non ci fossero dubbi nell'affermare che in quel caso ci sarebbe un errore comune. Perché non dirlo anche del caso nel quale è mancata la delega e tutti si trovano in buona fede? Benché il problema era diverso, il noto canonista non metteva in dubbio l'esistenza di errore comune e l'applicabilità della supplenza di facoltà per assistere al matrimonio, malgrado il problema riguardasse un singolo matrimonio. Pensiamo che sia un argomento da considerare nei confronti della giurisprudenza rotale ancor'oggi imperante sulla relazione tra bene pubblico e supplenza di facoltà.

d) *Sentenza c. Defilippi*, Reg. Piceni seu S. Benedicti ad Truentum-Ripana-Montis Alti, 9 novembre 2000, *affermativa*.

Il matrimonio venne celebrato a Roma il 3 settembre 1983, in una Chiesa parrocchiale affidata ad un istituto religioso. Il sacerdote assistente fu un parente dell'attore. Si chiede la nullità per difetto di forma (mancanza di delega) e subordinatamente per esclusione del-

l'indissolubilità da parte della donna convenuta. La prima istanza fu negativa ad entrambi i capi e la seconda istanza fu affermativa alla nullità per difetto di forma. Il turno rotale confermò la decisione di seconda istanza.

Come si afferma in tutte le sentenze studiate nelle quali il matrimonio fu celebrato prima dell'entrata in vigore del Codice del 1983, si conferma il principio "tempus regit actum". Quindi, si applica la legislazione piano-benedettina, benché in sostanza, per quanto riguarda i requisiti della delega e le ipotesi in cui si applica la supplenza di facoltà, la normativa non sia stata sostanzialmente modificata dalla nuova legislazione (cfr. n. 3).

Al numero 4, spiegando il perché del requisito della forma canonica di celebrazione, sulla scia della c. Stankiewicz del 15 dicembre 1992, ribadisce che la Chiesa può stabilire delle formalità per la celebrazione del matrimonio, tenuto conto della natura ecclesiale della celebrazione del matrimonio⁽¹⁰⁾.

Riguardo ai requisiti della delega della facoltà per un caso concreto, afferma che perché sia valida, si deve dare: «a) espresse; b) sacerdoti determinato; c) ad matrimonium determinatum» (n. 8).

Come in altre decisioni già commentate, la sentenza distingue tra l'errore, la *nescientia* e l'ignoranza, affermando che la supplenza opera soltanto nel caso di vero e proprio errore: «Quod autem attinet ad "errorem communem", imprimis animadvertendum est agi in casu de "errore", seu de iudicio moraliter certo ex parte coetus christifidelium de legitima possessione necessariae facultatis ab Ecclesiae ministro assistendi matrimonio, quamvis huiusmodi iudicium, in falsa rerum cognitione fundatum, veritati non respondeat. Ideo non consideratur condicio eorum, qui tantum versantur in statu ignorantiae vel merae nescientiae, seu carentiae cuiuslibet cognitionis de nostra re. Nam "nescientia est simplex carentia scientiae", dum "ignorantia proprie est nescientia eorum quae quis est aptus scire et debet" (S. Thomas Aquin., *Summa Theol.*, I, q.101, a. 1, ad 2; I-II, q. 6, a. 8 in c.). Error autem, cum consistat in approbatione falsi pro vero "addit actum quemdam supra ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est et non errans. Sed quando iam falsam sententiam

⁽¹⁰⁾ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1630-1631.

fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare” (S. Thomas Aquin., *De malo*, q.3, a. 7)». (n. 10).

Conferma la linea giurisprudenziale secondo la quale la suppletiva si applica soltanto in quei casi in cui è in gioco la validità di più matrimoni, non essendo quindi applicabile ai casi di mancanza di delega particolare (cfr. n. 10). Citando l’Aguirre e la giurisprudenza precedente dice: «“error videtur potius dicendus particularis quoties versatur circa potestatem sacerdotis, qui censetur competens ad assistendum uni alterive matrimonio; si ipse de facto carens delegatione assistit matrimonio, hoc erit invalidum; in hoc enim casu nequit invocari ratio boni communis fidelium, cum ex hypothesis possibilitas usus eiusmodi potestatis existimate ad unum alterumve matrimonium circumscripta maneat. Iam vero ratio adduci solita ad admittendum errorem communem de iure petitur ex necessitate providendi bono communi fidelium» (P. Aguirre, *Error communis*, in *Periodica* XLII [1953], p. 60)” (coram Exc.mo Pompedda, decisio diei 14 februarii 1997, nn. 6-7). Quae interpretatio clarior facta est in CIC, qui nunc viget, quatenus suppletio Ecclesiae “iuxta tenorem can. 144, § 2 coll. cum can. 1111, § 1 obvenit tantum in casu defectus facultatis ordinariae vel facultatis delegatae generalis, minime vero in casu delegationis particularis” (coram Stankiewicz, dec. cit., p. 671, n. 16)».

Tuttavia, il problema in questo caso non è tanto che il sacerdote non abbia chiesto la delega (consta dagli atti che la chiese, tanto che ne rimase prova scritta), ma il fatto che si afferma che il sacerdote che la aveva concessa — sacerdote stabile in quella parrocchia — non aveva la potestà di delegare la facoltà, non essendo il viceparroco. Ma, in questo caso, ci pare che si possa applicare almeno il dubbio positivo e probabile, tanto più che tutto fa pensare che lo stesso sacerdote che concesse la delega si trovava in errore di diritto ed era sicuro di poter concedere la delega. Ma nella giurisprudenza e nella dottrina comuni si suole restringere l’errore ai fedeli e il dubbio al teste qualificato⁽¹¹⁾. Quale è il significato di questa distinzione tra

(11) È interessante il commento al can. 144 fatto da A. Viana, il quale sostiene che l’errore riguarda “normalmente” i destinatari della potestà mentre il dubbio si dà di solito nel soggetto attivo della potestà. Questo modo di spiegare la norma fa pensare più a una realtà di fatto che ad un requisito intrinseco della norma, cioè, che la norma non limita esclusivamente e tassativamente l’errore alla comunità e il dubbio all’autorità, perché potrebbero darsi, ad esempio, delle situazioni di errore nell’autorità che esercita

errore e dubbio che fa il can. 144? A nostro avviso, per loro natura, infatti, l'errore comune riguarda la comunità, mentre il dubbio positivo e probabile si dà nel teste qualificato. Questo però non significa che l'errore nel ministro sia irrilevante, perché una siffatta interpretazione porterebbe ad un'assolutizzazione formalistica del dettato normativo. Se c'è un errore nel ministro, riteniamo che esso potrà essere rilevante sia perché è unito all'errore comune, sia perché riconducibile al dubbio, nel senso che se basta questo dubbio, *a fortiori* esso avrà rilevanza se porta ad un giudizio erroneo soggettivamente certo. Ma in questa seconda ipotesi andrebbe applicato il requisito di "positivo e probabile", che è di natura oggettiva. Tenuto conto di questa oggettività pensiamo che, in pratica e al meno di regola, il dubbio — e l'errore — verrà accompagnato dall'errore comune.

Poi, sembra chiaro che l'esigenza del cosiddetto "titulus coloratus" c'era, perché l'errore non riguardava il sacerdote celebrante, ma colui che gli aveva dato la delega, che era ritenuto dai fedeli di quella parrocchia quale vicario parrocchiale. C'è inoltre il problema che una delega orale ci fu da parte del parroco che non aveva ancora presso possesso della parrocchia, ma il turno ritenne che era stata data a persona indeterminata e quindi era invalida.

e) *Sentenza c. Monier, Clevelanden., 23 novembre 2000, negativa.*

L'allora arcivescovo di Cincinnati, nell'anno 1974, celebrò a Cleveland il matrimonio tra le parti. Dopo 22 anni di matrimonio, dal quale sono nati tre figli, l'attore chiese la dichiarazione di nullità del suo matrimonio, prima per incapacità psichica e successivamente per difetto di forma canonica. Il tribunale di prima istanza diede sentenza affermativa per questo ultimo capo. La convenuta appellò alla Rota, che decise a favore del matrimonio.

La sentenza, dopo aver spiegato i principi generali sulla delega, chiarisce che, benché la delega deve essere data a una persona deter-

la potestà. Cfr. A. VIANA, *Comentario al can. 144*, in AA.VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. I, Pamplona, 1996, pp. 904-906. Ad ogni modo, diversi autori affermano che, anche nel caso che non ci fosse stato il dubbio da parte del teste qualificato che non aveva la facoltà, ci sarebbe l'errore comune nella comunità dei fedeli che hanno assistito alla celebrazione del matrimonio pensando che lui era competente, per cui si applicherebbe comunque la suppletiva di facoltà (cfr. J. FERNÁNDEZ, *Derecho matrimonial canónico*, Madrid, 1992, pp. 167-168).

minata e per un matrimonio concreto, non è necessario che venga chiesta da lui personalmente (cfr. n. 4).

Al n. 5 parla della supplenza di facoltà, iniziando con l'affermazione che questa opera in ragione del bene pubblico. Citando la c. Pompedda del 14 febbraio 1997, distingue l'errore dall'ignoranza o il mero disconoscimento, ribadendo che l'ignoranza non va identificata con l'errore.

Nella parte *in iure* questa sentenza sembra però discostarsi dalla giurisprudenza quasi unitaria secondo la quale l'errore comune non agirebbe nel caso di un unico matrimonio: «Attamen censemur etiam in casu unius celebrationis matrimonii cum magno concursu populi, verificari potest error communis» (n. 7).

In seguito la sentenza fa una considerazione che ci sembra essenziale e che si discosta dalla giurisprudenza maggioritaria, facendo riferimento a quanto dicevamo in precedenza sulla conoscenza che i fedeli devono avere della legge della Chiesa, concludendo che non si può semplicemente dire che quando i fedeli credono che il sacerdote che assiste al matrimonio ha la facoltà per farlo — in questo caso un vescovo —, ci troviamo davanti all'ignoranza e non davanti all'errore. Queste sono le parole della sentenza: «Uti omnibus pernotum est, Christifideles haud cognoscunt vel melius haud distinguunt principium iuris de territorialitate et personalitate legis canonicae. Exinde, erronee persuasi se habent quod Episcopi, si casus ferat, ratione quidem dignitatis, ubique matrimoniis adistere possunt. Non agitur de ignorantia, sed de errore, quippe qui error in persuasione communi fidelium olim vocabatur "titulus coloratus" (cfr. D. Faltin, De sensu et applicatione can. 209 (V. C.) in casu sacerdotis qui, delegatione carens, matrimonio assistit, in «Apollinaris», 1963, pp. 61-67). Legimus autem in commentario universitatis Navarrae et universitatis Sancti Pauli quod "il ne semble pas que l'on puisse soutenir de nos jours que l'erreur commune soit nécessairement unie à la notion d'intérêt public ou général, comme l'affirme la jurisprudence postérieure à la réponse de la CPI/17-67 du 26-03-1952: il suffit d'un bien privé (un seul mariage) pour qu'on puisse appliquer la suppléance" (Code de Droit Canonique bilingue et annoté, 2^o édition, Wilson & Lafleur Itée, Montréal, 1999, p. 807)» (n. 7).

Noi potremmo chiederci: non si potrebbe affermare lo stesso di un matrimonio celebrato con una grande concorrenza di fedeli da un sacerdote che non aveva ricevuto la delega ma si trovava in buona fede? Ci auguriamo che la giurisprudenza rotale accolga finalmente

un'interpretazione dell'applicabilità della supplenza della facoltà di assistere al matrimonio più consona con il "favor matrimonii". Non pensiamo che questo cambiamento della giurisprudenza rotale possa andare a scapito della normativa riguardante la forma, che di solito viene rispettata, in quanto esiste il presupposto dell'esistenza di un errore o di un dubbio, che esigono sempre la buona fede.

Nel caso concreto, i giudici affermano che il fatto che nei documenti scritti non consti la delega, non significa che questa non sia stata concessa. Inoltre, la parte convenuta sostiene, in modo credibile, che il parroco sapeva che il matrimonio sarebbe stato celebrato dal vescovo di Cincinnati, perché ne avevano parlato, caso in cui, a nostro parere, si potrebbe parlare almeno di una delega implicita.

Caso mai non ci fosse stata la delega, sostengono i giudici nella parte *in facto*, la supplenza di facoltà può operare anche nel caso di un singolo matrimonio. All'opinione contraria del patrono dell'attrice, che sostiene che i fedeli si trovano in ignoranza ma non in errore, rispondono riproponendo le parole della parte *in iure*: « Attamen, revera, etiam in casu unius celebrationis matrimonii cum magno concursu populi, uti in casu de quo hinc agitur, Patres censent quod potest verificari error communis. Uti iam videmus in parte in iure, Christifideles haud cognoscunt aut distinguunt principium iuris de territorialitate et personalitate legis canonicis. Exinde, erronee persuasi se habent, quod Episcopi, ratione quidem dignitatis, ubique matrimoniis adsistere possunt. Non agitur de ignorantia, sed de errore, qui error in persuasione communi fidelium olim vocabatur in casu sacerdotis qui, delegatione carens, matrimonio assistit » (n. 13). I giudici sembrano persino affermare che in passato si ammetteva l'errore nei casi di mancanza di facoltà da parte del sacerdote celebrante, quasi a dire che la linea giurisprudenziale vigente ha ristretto per via di interpretazione la applicabilità della supplenza di facoltà.

f) *Decreto c. Alwan, Sancti Josephi in Costarica, 26 giugno 2001, decreto di conferma.*

Nel caso che ora presentiamo le parti contrassero il matrimonio canonico in un santuario appartenente a una parrocchia diversa da quella del sacerdote assistente al matrimonio. Questo sacerdote aveva detto ai contraenti che solo se ci fosse stata la delega lui avrebbe potuto celebrare il matrimonio. La madre dell'attore parlò con la segretaria della parrocchia, la quale, vedendo che tutte le carte erano in re-

gola, disse che il matrimonio si poteva celebrare, ma senza comunicarlo al parroco. Il sacerdote celebrante, nel sentire dalla madre dell'attore che tutto era sistemato, credette che la delega era stata concessa e quindi poteva assistere al matrimonio, senza sapere che il parroco non era stato informato. Poco tempo dopo il matrimonio, dal quale non sono nati figli, i coniugi si sono separati e il marito chiese la dichiarazione di nullità per difetto di forma canonica. La decisione della prima istanza fu affermativa, ma nella seconda istanza, senza processo e senza ascoltare le parti, i giudici diedero sentenza negativa. L'attore presentò querela di nullità insieme all'appello. Il turno rotale decise per la nullità insanabile della decisione di seconda istanza e la prosecuzione della seconda istanza presso la Rota. Il decreto ora pubblicato conferma la decisione della prima istanza.

Il Decreto afferma che nei casi di richiesta di dichiarazione di nullità per difetto di forma dei matrimoni celebrati in precedenza alla promulgazione del CIC 83, la legge da applicare è quella vigente al momento della celebrazione del matrimonio. Ma siccome la normativa non è sostanzialmente modificata, per comodo si può fare riferimento alle legislazione vigente, soprattutto per quanto riguarda quegli aspetti della forma che non sono cambiati nel nuovo Codice: l'esigenza della forma canonica, la competenza territoriale del teste qualificato e il suo ruolo attivo, la presenza dei due testi comuni, i requisiti della delega della facoltà per assistere, la supplenza di facoltà (cfr. n. 5).

Successivamente, si fa un'analisi previa della natura giuridica della facoltà di assistere al matrimonio, che sarebbe in linea di massima territoriale e alla quale si applicherebbero, come hanno da tempo stabilito la dottrina e la giurisprudenza, le norme sulla delega della potestà di giurisdizione. Il decreto afferma che la facoltà per assistere alla celebrazione del matrimonio è collegata alla "potestas regiminis" di cui al can. 131. Riguardo al matrimonio, in un determinato territorio ci sono una o più autorità, che godono della giurisdizione, per esempio, l'Ordinario del luogo e il parroco, che sono simultaneamente competenti nei loro territori o parrocchie, ma il Vicario parrocchiale avrebbe soltanto potestà ordinaria vicaria (cfr. n. 6).

Bisogna comunque tener conto del fatto che nella legislazione vigente si prevedono anche alcuni casi di giurisdizione personale applicabile anche alla facoltà di assistere al matrimonio. Si pensi, ad esempio, agli ordinariati militari, nei quali i cappellani militari avreb-

bero la facoltà cumulativamente con i parroci del luogo⁽¹²⁾, o alla possibilità di erigere Chiese particolari in ragione del rito o per altri motivi (cfr. can. 372 § 2), nelle quali la giurisdizione avrebbe una dimensione personale. Infatti, il can. 1110 CIC prevede la facoltà di assistere al matrimonio dell'Ordinario e del parroco personali, in forza del loro ufficio, nel caso dei sudditi nell'ambito della loro giurisdizione⁽¹³⁾.

Al numero 7 il decreto sostiene che, dato che la delega limita il libero esercizio dei diritti e implica un'eccezione alla legge, nella misura in cui stabilisce un'eccezione alla legge generale sulla competenza per assistere ai matrimoni, la si dovrebbe interpretare strettamente, a norma del can. 18, secondo il quale «*Leges quae poenam statuunt aut liberum iurium exercitum coarctant aut exceptionem a lege continent, strictae subsunt interpretationi*». A questo si potrebbe però dire che tutte le norme sulla forma canonica quale requisito *ad validitatem* del matrimonio dei battezzati stabiliscono una limitazione all'esercizio di un diritto fondamentale quale è lo *ius con nubii*, come percepirono persino gli stessi Padri del Concilio di Trento nelle discussioni che portarono finalmente all'approvazione del decreto Tametsi⁽¹⁴⁾. Pertanto, secondo lo stesso canone 18, si potrebbe dire che i requisiti riguardanti la forma di celebrazione del matrimonio non dovrebbero essere oggetto di interpretazione larga nella misura in cui implicino una restrizione del diritto di contrarre un valido matrimonio. La questione ci sembra almeno aperta a questa possibile interpretazione.

Riguardo al modo della delega per un caso particolare, il decreto ricorda la dottrina tradizionale secondo la quale, benché la si possa concedere oralmente, essa dovrebbe sempre constare per iscritto, sia in un rescritto, sia nei libri parrocchiali dei matrimoni.

(12) Cfr. Cons. Ap. *Spirituali militum curae*, art. VII.

(13) Can. 1110 CIC: «*Ordinarius et parochus personalis vi officii matrimonio solummodo eorum valide assistunt, quorum saltem alteruter subditus sit intra fines suae ditionis*». Cfr. J. BONNEMAIN, *Competencia de los párrocos personales para asistir al matrimonio: posibilidad de delegarla*, in AA.VV., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, Pamplona, 2000, pp. 545-552.

(14) Cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, IV.2, Brescia, 1981, p. 209. Alcuni padri conciliari (una cinquantina) ritenevano che la Chiesa non aveva la potestà di stabilire una forma per la validità, affermando che questo era modificare la forma del sacramento, cosa che esulerebbe dalla potestà della Chiesa.

Ciò non significa, però, che in mancanza di prova scritta si deve presumere la mancanza di delega, perché questa può essere provata anche mediante la dichiarazione delle parti o le testimonianze. Infatti, ritengono i giudici, in assenza di iscrizione si possono ammettere le prove testimoniali sulla delega concessa in modo orale (cfr. n. 8).

Come afferma il decreto al n. 12, «Praeter inspectionem tabularum matrimoniorum in paroeciae, quae fidem publicam offerunt, sicut supra dicitur, ad probandum defectum iurisdictionis in sacerdote adsistendi celebrationi matrimonii, probare oportet absentiam requisitarum condicionum pro suppletione Ecclesiae; ideoque, inspicere necesse est utrum adfuerit error communis vel dubium, ut, postea iudicetur an, in casu, supplere Ecclesia valeat necne». Ecco le ragioni, già menzionate dal decreto c. Alwan *Int. Britanniae sed Nannten.*, Prael. NCP, del 4 luglio 1997, n. 12, per le quali in questi casi non si dovrebbe seguire il processo documentale.

Sulla cosiddetta delega interpretativa, tacita ed espressa, il decreto al n. 8 cita la seguente affermazione del Gasparri: «Circa modum concedendae huiusmodi delegationis, in primis delegatio sacerdoti concessa triplex concipi potest: 1° Interpretativa: quam nonnulli AA. praesumptam dicunt, si nempe sacerdos persuasum habet parochum aut Ordinarium hanc licentiam certe concessuros fuisse et ideo matrimonium assistit. Patet hanc delegationem nullius valoris esse. 2° tacita: si scilicet parochus aut Ordinarius praesens non est in actu celebrationis matrimonii, sed scit sacerdotem assistere, potest facile contradicere et tacet... 3° Expressa: in qua nonnihil est insistendum»⁽¹⁵⁾. E successivamente, citando il Conte a Coronata, sostiene che la delega deve essere espressa: «Quomodo concedenda et obtinenda licentia assistendi matrimonio ut valeat. - Ante omnia requiritur ut vere et obiective licentia concessa et obtinenda sit et quidem expresse. Unde nec mere praesumpta, nec interpretativa, nec mere tacita licentia seu delegatio valent»⁽¹⁶⁾.

Una volta fatta l'analisi della natura della facoltà di assistere al matrimonio, il decreto entra nello studio della supplenza di facoltà, la quale non viene identificata con una convalidazione di un atto ir-

⁽¹⁵⁾ P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. II, 9° edit., Città del Vaticano, 1932, p. 115, n. 954.

⁽¹⁶⁾ CONTE A CORONATA, *Institutiones juris canonici de sacramentis*, vol. III, *De matrimonio*, Torino 1957, n. 542.

rito ma piuttosto con una supplenza della giurisdizione per evitare la nullità dell'atto giuridico per il quale la facoltà sarebbe necessaria. Affermano i giudici che benché la potestà di assistere al matrimonio non sia un atto di giurisdizione in senso stretto, è certamente un atto giurisdizionale, per cui quanto si stabilisce sulla giurisdizione è applicabile anche alla facoltà di assistere al matrimonio⁽¹⁷⁾. In caso di difetto di giurisdizione ordinaria o delegata, e negli altri casi stabiliti dalla legge per il bene delle anime, la Chiesa supplisce il difetto, concedendo autoritativamente la necessaria giurisdizione, cioè, rendendo valido quell'atto giuridico posto irritamente, come sarebbe il caso del matrimonio al quale si è assistito senza la dovuta facoltà. Non si tratta, in questi casi, di convalidazione di un atto irritato, ma piuttosto di una mancanza di giurisdizione supplita dalla Chiesa (cfr. n. 9).

La supplenza di giurisdizione si applica anche alla facoltà per assistere al matrimonio come teste qualificato della Chiesa, come ormai determina chiaramente il can. 144 collegato con il can. 1111, § 1. Il primo paragrafo del can. 144 circoscrive la supplenza da parte della Chiesa a due casi, l'errore e il dubbio: «In errore communi de facto aut de iure, itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, supplet Ecclesia, pro foro tam externo quam interno, potestatem regiminis executivam».

Il problema nella giurisprudenza recente sulla supplenza della facoltà per assistere al matrimonio va incentrato su due aspetti concreti: la nozione di errore comune e la sua differenza con l'ignoranza, nonché il significato del termine "comune" messo in collegamento con il "bene pubblico".

Riguardo la distinzione tra errore e ignoranza dice il decreto che questi due stati della mente non devono essere identificati. L'errore, a detta dei giudici, è la conoscenza errata o non giusta della realtà, mentre l'ignoranza è l'assenza stessa della conoscenza di essa⁽¹⁸⁾. Perciò, sarebbe chiaro che l'errore non si può confondere con alcuni stati della mente, particolarmente con l'ignoranza o con la mancanza

(17) Al riguardo cita la sentenza c. Bruno del 22 febbraio 1980, in *RRDec.*, vol. LXXII, p. 117, n. 4.

(18) Fonda queste affermazioni nelle sentenze c. Teodori, 11 giugno 1949, in *RRDec.*, vol. XLI, p. 289, n. 4; c. Huot, 24 maggio 1973, *Ibidem*, vol. LXV, p. 472, n. 5, citate dalla c. Stankiewicz del 15 dicembre 1992, in *Ibidem*, vol. LXXXIV, pp. 670-671, n. 14.

di conoscenza, per cui nei casi di ignoranza o di *nescientia* da parte di un gruppo di fedeli, malgrado questa sia molto frequente, la Chiesa non supplisce il difetto della facoltà di assistere al matrimonio (cfr. n. 10).

In questo senso, ci sembra utile ricordare quanto dicevamo sulla stessa nozione di errore perché, a nostro avviso, il problema non è tanto la nozione gnoseologica di errore e di ignoranza, quanto l'oggetto stesso dell'errore e della ignoranza. Vale a dire: si può considerare semplice ignoranza quella dei fedeli che credono che il sacerdote che in una cerimonia pubblica chiede e riceve il consenso in nome della Chiesa ne ha la facoltà per farlo? Dovrebbero essi sapere che per assistere al matrimonio è necessario avere la delega quando non si è l'ordinario o il parroco del luogo? Pensiamo che una visione realistica ci dovrebbe portare a affermare che i contraenti e i fedeli che sono in buona fede in quella celebrazione si trovino proprio in uno stato di errore e non soltanto di mera ignoranza, perché sono certi di qualcosa che non è vero, cioè, che il sacerdote è competente per fare da teste qualificato. Altrimenti, non sarebbe lì. Perciò, a nostro parere, non si può semplicemente dire che nei casi di mancata delega per un matrimonio concreto ci troviamo davanti a uno stato di ignoranza anziché di errore e che, per tanto, non opererebbe la supplenza di facoltà di cui al can. 144.

Successivamente il decreto ricorda la classica distinzione tra errore comune ed errore particolare: «*Error communis est is qui opponitur errori particulari. Error communis adest cum, modo communi, universa aut magna portio communitatis perperam ac stabiliter credit quod talis persona tenet iurisdictionem quam vero nullam habet. Exempli gratia, si presbyter in paroecia non habeat iurisdictionem ad matrimonium adsistendum, sed, omnes fideles, perperam, contra credant, quia deest causa quae eosdem in errorem ducat. Causa, quae in errorem ducere potest, est ipse munus sacerdotis. Facilius est errare super sacerdote qui stabiliter in paroecia operatur, sed sine facultate matrimoniis adsistendi quam super sacerdote qui tantum, ex occasione vel casu, in paroecia matrimonio adsistit. In casu sacerdotis, qui stabiliter in paroecia operatur, universa communitas potest errare, quatenus, revera, idem stabilis est ac praesumitur frui facultate ordinaria, minime praesumpta in sacerdote, qui in occasione agit, nisi facultas expresse ei datur a parrocho. Quare, saepe, non consideratur error communis cum sacerdos extra paroeciam venit ut matrimonio adsistat*» (n. 10).

Tra le cause per le quali si afferma che la supplenza non dovrebbe operare nei casi di mancanza di delega per un concreto matrimonio, questo decreto, sulla scia della linea giurisprudenziale maggioritaria, sostiene che altrimenti tutte le norme sulla forma canonica *ad validitatem* si renderebbero inutili. Citando la c. Stankiewicz del 15 dicembre 1992 afferma: «Nec aliter sustinebatur quoad facultatem delegatam ad universitatem causarum, quia tunc utilitas publica suppletionem exigebat. Communiter tamen negabatur suppletionem operari quoad facultatem delegatam particularem, “ne praescriptiones severissimae potestatem ordinariam et delegatam ad matrimonii assistentiam in cann. 1094-1096 ordinantes in praxi fierent inutiles” (G. MICHIELS, *De potestate ordinaria*, p. 344; cf. coram Heard, decisio diei 9 decembris 1953, R.R.Dec., vol. XLV, p. 755, n. 2; coram Brennan, decisio diei 29 ianuarii 1959, *ibid.*, vol. LI, p. 41, n. 3; coram Fiore, decisio diei 9 februarii 1962, n. 2; *ibid.*, vol. LIV, p. 35, n. 2). Iure igitur admissum est “potestatem suppleri quum error communis verificatur relate ad sacerdotem ad quem paroeciani omnes recurrere valent ad nuptias celebrandas... non vero quum error communis respicit sacerdotem qui putatur delegatus ad assistendum matrimonio determinato” (coram Pinto, decisio diei 11 decembris 1972, R.R.Dec. vol. LXIV, p. 757, n. 4)»⁽¹⁹⁾.

Pensiamo, però, che questo non sia necessariamente così. Sta di fatto che la supplenza di facoltà richiede la buona fede sia nei contraenti che nel teste qualificato. Affermare che in caso di mancanza di delega la Chiesa supplisce quando questo difetto risponde a un errore comune di fatto o di diritto o a un dubbio positivo e probabile, non intaccherebbe la normativa sulla forma e la necessità della certezza del diritto, la quale inoltre non deve diventare fine a se stesso, perché il fine dell'ordinamento della Chiesa è la giustizia, e si fa fatica a riscontrarla in un atteggiamento formalistico che possa portare ad affermare, dopo molti anni di vita matrimoniale, la nullità di un vincolo a causa di una svista o di una dimenticanza involontaria al momento della celebrazione nuziale⁽²⁰⁾. Come dicevamo all'inizio di questo nostro commento, la normativa sulla forma deve essere

⁽¹⁹⁾ C. Stankiewicz 15 dicembre 1992, in RRDec., vol. LXXXIV, nn. 15-16, p. 671.

⁽²⁰⁾ Si deve anche considerare che lo scopo principale della riforma dei canoni sulla forma canonica fu proprio quello di ridurre il più possibile le nullità matrimoniali per motivi formali.

al servizio dei fedeli e non diventare un intralcio alla valida celebrazione del matrimonio, specialmente quando dai fatti concreti si evince l'esistenza di una vera e legittima volontà di fondare l'unione matrimoniale nel rispetto delle leggi della Chiesa.

Infine, al n. 11, il decreto fa un breve riferimento al dubbio positivo e probabile: «Dubium, vero, est, generatim, ex parte personae, quae indiget potestate. Adest dubium, cum persona habeat causas de sua competentia dubitandi, ac, iuxta obiectum dubii, vocantur “dubium de facto” vel “dubium iuris”, scilicet, cum dubium est super existentia facti vel iuris. Dubium vocatur positivum cum adsint motiva rationesque pro dubio; sed, dubium negativum est quando desunt seriae causae pro dubitatione atque, illo in casu adest ignorantia. Dubium positivum est probabile cum motiva ducunt ad magnam probabilitatem».

Al riguardo una breve considerazione. Praticamente tutta la giurisprudenza sostiene che l'errore riguarda i contraenti e i fedeli, e il dubbio il teste qualificato. Ma questo dalla norma non si desume chiaramente. Come dicevamo in precedenza, si potrebbe anche prospettare nel teste una situazione di errore anziché di dubbio. Quale sarebbe la conseguenza di questo errore nel teste qualificato? Pensiamo, ad esempio, al caso del sacerdote che è certo che l'ordinario o il parroco del luogo hanno dato la delega ma ciò non è vero. Si può affermare che questo errore è irrilevante? Questo, non ci fa incorrere ancora una volta nel formalismo a scapito della finalità stessa della normativa riguardante la forma la quale, più che un ostacolo, deve essere vista come uno strumento per garantire la fondazione di un consenso valido ed efficace?

3. *Valutazione conclusiva.*

Per finire questo nostro commento giurisprudenziale, vorremmo fare alcune considerazioni e proposte riguardo all'attuale stato della giurisprudenza rotale in materia di supplenza della facoltà di assistere al matrimonio e che qui di seguito dettagliamo.

a) Salva qualche eccezione — la sentenza c. Monier, *Clevelanden.*, del 23 novembre 2000 e, seppure indirettamente, il decreto c. Sable, *Tolosana*, del 2 dicembre 1997 —, la giurisprudenza continua a fare un'interpretazione restrittiva della supplenza di facoltà, determinandone l'inapplicabilità ai casi di delega particolare. Dinanzi a questa interpretazione restrittiva della supplenza di facoltà,

ci pare che l'esperienza giuridica di tanti anni di esistenza della normativa sulla forma *ad validitatem*, ci dovrebbe portare all'ammissione della supplenza di facoltà anche nei casi di mancanza di delega particolare, sempre che questa mancanza non sia dovuta a una volontà di inosservanza della legge ecclesiastica, come successe nel caso deciso nella più volte citata sentenza c. Stankiewicz del 15 dicembre 1992. Non ci sembra, inoltre, che una tale interpretazione delle norme sulla supplenza renda inutile tutta la normativa sulla forma *ad validitatem*, perché essa sarà sempre una via eccezionale che mira a evitare delle nullità per cause meramente formalistiche⁽²¹⁾. Nei casi nei quali non c'era la facoltà di assistere al matrimonio per mancanza di delega, ma vi era stato l'errore comune di fatto o di diritto o il dubbio positivo e probabile, a nostro avviso, tenendo conto della legge vigente, dovrebbe operare la supplenza di facoltà, per garantire la validità dei matrimoni celebrati in perfetta buona fede e volendo contrarre un valido matrimonio in Cristo e nella Chiesa. Altrimenti, si condannano alla nullità dei matrimoni per difendere una legislazione positiva interpretata in modo formalistico. Invece, se si vuole rispettare lo *ius connubii* e agire conformemente al principio generale del *favor matrimonii*, il quale informa tutto il sistema matrimoniale della Chiesa, si dovrebbero evitare quelle interpretazioni restrittive della supplenza che possono ledere un bene fondamentale della comunità ecclesiale, come è ogni singolo matrimonio.

b) Nelle decisioni analizzate, vi sono diverse che tra gli argomenti per respingere la supplenza di facoltà affermano che in molti casi ci troviamo non dinanzi ad un errore ma piuttosto in un caso

(21) Cfr. A. NITA, *La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio en caso de error común, a la luz de la jurisprudencia de la Rota Romana*, in AA.VV., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, Pamplona, 2000, pp. 601-609. L'autore, per il quale ci sarebbe l'errore comune anche nel caso della mancata delega *ad casum*, afferma: «L'ammissione di questa nozione di errore comune, e di conseguenza della supplenza nella delega *ad casum*, non significa la distruzione della norma che stabilisce la forma sostanziale del matrimonio. La supplenza esiste per i casi eccezionali e soltanto si applica nel momento in cui si dia una di queste ipotesi: errore comune *di fatto* o *di diritto* o dubbio positivo e probabile. Pertanto, come regola generale, restano i canoni che stabiliscono la forma sostanziale del matrimonio. Inoltre, si deve tener conto che l'assistenza a un matrimonio può essere lecita o illecita: si deve presumere che al teste qualificato non soltanto interessano i minimi per la validità dei suoi atti giuridici — i quali, a loro volta, sono anche pastorali —, ma cerca anche il rispetto delle esigenze di liceità, le quali obbligano anche moralmente» (p. 609). La traduzione è nostra.

di ignoranza, caso in cui non opererebbe la supplenza di facoltà. Ammettendo quanto dicono queste decisioni sulla distinzione tra errore e ignoranza, che sono due realtà gnoseologicamente diverse, ci sembra che il problema principale non sia tanto la distinzione teorica tra le due realtà quanto la qualifica giuridica dell'ipotesi concreta, perché nello studio dei fatti concreti si sostiene, una volta fatta la distinzione teorica, che nella misura in cui i fedeli che sono presenti alla cerimonia nuziale non sanno che il sacerdote manca della delega o persino che dovrebbe averla, si troverebbero in ignoranza e non in errore e, perciò, non si darebbe la supplenza di facoltà. Tuttavia, a nostro avviso, non si può semplicemente dire che vi sia soltanto l'ignoranza. È vero che molto probabilmente — come ammettono alcune tra le decisioni — loro non sanno neanche che il sacerdote che non sia parroco od ordinario del luogo deve chiedere la delega, ma benché loro si trovino in ignoranza e non in errore nei confronti della legge, quello che è essenziale è che quella ignoranza li può trarre in errore nel caso concreto, nella misura in cui sono certi, in buona fede, che il sacerdote che presenzia la manifestazione del consenso in nome della Chiesa è competente per farlo. Perciò, ci pare che l'argomento sulla distinzione tra errore e ignoranza non sia definitivo per scartare la supplenza di facoltà⁽²²⁾.

c) Un altro argomento che ha portato la stragrande maggioranza dei giudici rotali a negare la supplenza di facoltà nei casi di mancata delega è la distinzione tra bene pubblico e bene privato. Nelle decisioni si suol trovare l'affermazione che la supplenza di facoltà è stata prevista per proteggere il bene pubblico della Chiesa, non il bene particolare di un singolo fedele. Questa esigenza, in alcuni casi, viene identificata dalle decisioni nell'utilizzo del termine "errore comune" da parte del legislatore, il quale viene messo a confronto con l'errore particolare. Oltre al fatto che si può mettere in dubbio che sia un errore particolare quello in cui incorrano un grande gruppo di fedeli, cioè, tutti coloro che hanno assistito alla celebrazione del matrimonio, la comunità dei fedeli che li riterrà vali-

(22) Cfr. R. NAVARRO-VALLS, *Comentario ai canonici 1111-1112*, in AA.VV. *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona 1996, pp. 1456-1457. L'autore non dubita nell'affermare che in circostanze normali, quando un matrimonio viene celebrato in chiesa, avendo osservato i requisiti delle proclame e dello spediente prematrimoniale, e con la presenza dei fedeli, in caso di mancata delega si darebbe la supplenza di facoltà.

damente sposati, le famiglie e gli amici dei contraenti, va detto che vi è un altro fatto ancora più definitivo: la difficoltà per sostenere che il matrimonio e la sua validità sia una realtà che appartiene al bene privato dei contraenti, quando spesso il magistero della Chiesa ha ribadito la centralità del matrimonio, di ogni singolo matrimonio, nella vita e nel futuro della Chiesa.

d) Riguardo al processo da seguire nelle cause di nullità per difetto di forma canonica, ci sono alcune decisioni che ammettono — almeno di fatto — che si possa utilizzare il processo documentale. Altre decisioni sostengono che il processo documentale non si dovrebbe ammettere in alcune ipotesi di nullità per difetto di forma⁽²³⁾. Le ragioni sarebbero diverse. Ad esempio, nei casi di mancanza di delega, si dovrebbe tener conto del fatto che malgrado non consti per iscritto la delega, questa potrebbe essere stata concessa oralmente e questo verrebbe fuori attraverso le testimonianze. Inoltre — si sostiene in uno dei decreti analizzati (c. Alwan, *Int. Britanniae sed Nannten.*, 4 luglio 1997, n. 12) —, si dovrebbero studiare accuratamente i fatti per vedere se avesse operato o meno la supplenza di facoltà nel caso concreto, il che non è possibile mediante il processo documentale⁽²⁴⁾.

Come considerazione finale, vorremmo evidenziare come ancor'oggi si scorga nella giurisprudenza maggioritaria una visione un po' troppo formalistica della legislazione matrimoniale nei confronti della celebrazione della nozze. Pensiamo che una visione che tenga più conto delle dimensioni personale ed ecclesiale del consenso ma-

(23) Cfr. c. Boccafola, 22 ottobre 1992, in «Studia Canonica» 29 (1995), pp. 539-546, nella quale rinvia la causa a esame ordinario, perché ritiene improcedente il processo documentale.

(24) Sta però il fatto che dalle statistiche dei tribunali ecclesiastici del mondo viene fuori che tra il 1984 e il 1999 ci sono state 246.829 sentenze di nullità per difetto di forma canonica. Al riguardo afferma F. Daneels che queste statistiche non sono affidabili perché nella stragrande maggioranza dei summenzionati casi quello che si è fatto è seguire il processo documentale per dichiarare la nullità di un matrimonio civile nel caso dei battezzati, quando sarebbe stato sufficiente il processiccolo amministrativo prematrimoniale per determinare lo stato libero dei contraenti. In molti di questi casi quello che si è fatto è dare, in modo sbagliato, il nome di processi documentali ai meri accertamenti amministrativi sullo stato libero dei nubendi. Cfr. F. DANEELS, *Osservazioni sul processo per la dichiarazione della nullità del matrimonio*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 14 (2001), p. 78 e anche L. MORALES, *El proceso documental...*, cit., p. 206.

rimoniale dovrebbe ammettere gli strumenti per evitare che delle esigenze legali siano più un intralcio che un mezzo per proteggere il bene del matrimonio. Ci auguriamo che, sulla scia di gran parte della dottrina canonica dei nostri giorni, la giurisprudenza rotale continui ad aprirsi ad un'interpretazione non più restrittiva della supplezza della facoltà per assistere al matrimonio nei casi di mancanza di delega particolare allorché vi siano stati tutti gli altri requisiti del patto coniugale e il matrimonio sia stato celebrato con la consapevolezza e con la volontà di fondare la relazione coniugale e la famiglia nella Chiesa e davanti alla Chiesa, in perfetta buona fede e con l'intenzione di osservare tutto quanto ha stabilito l'ordinamento ecclesiale.

Héctor Franceschi F.

Note e commenti

Pagina bianca

COMUNIONE ECCLESIALE E PARTECIPAZIONE DEI FEDELI ALL'ATTIVITÀ PASTORALE DELLA CHIESA

1. Premessa. — 2. Il principio della comunione ecclesiale nel magistero conciliare. — 3. Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. — 4. Il Consiglio Pastorale Parrocchiale strumento di partecipazione all'attività pastorale. — 5. Consiglio Pastorale Parrocchiale e principio della comunione ecclesiale.

1. *Premessa.*

L'insegnamento del Vaticano II mentre ribadisce l'insostituibile compito della gerarchia, riconosce una specifica funzione della Chiesa e quanti nel suo seno sono dotati di autorità sanno di non essere stati istituiti per assumere da soli la missione della salvezza degli uomini, ma per guidare i fedeli in modo che ciascuno cooperi attivamente, secondo le proprie capacità, all'opera comune⁽¹⁾: uguaglianza fondamentale che esiste non solo tra i laici e i chierici, ma anche tra quanti realizzano la vocazione cristiana nel secolo e coloro che hanno abbracciato, nella professione dei consigli evangelici di castità, povertà, obbedienza, la vita consacrata⁽²⁾.

Il portato del rinnovamento ecclesiologicalo ha reso possibile la riscoperta del ruolo attivo e responsabile del laico nella Chiesa e nel mondo: benché il Codice di diritto canonico del 1983 non offra una specifica definizione del laico, si possono rintracciare due nozioni che emergono rispettivamente dalla bipartizione e dalla tripartizione dei fedeli nella Chiesa (la classificazione secondo la bipartizione — can. 207, § 1 —, implica lo studio dei fedeli da una prospet-

⁽¹⁾ Cfr. Cost. *Lumen Gentium*, n. 30.

⁽²⁾ Fra i teologi che prepararono l'elaborazione scientifica antecedente al Concilio Vaticano II, vedi Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1954 (tr. it., *Per una teologia del laicato*, Brescia, 1967) e C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, Paris, 1951.

tiva sacramentale, mentre nella tripartizione — can. 207, § 2 — si tiene presente l'incidenza dei carismi nei fedeli e le diverse forme di vita che scaturiscono dai suddetti carismi).

Il Concilio Vaticano II, dopo aver messo in rilievo che i laici, per quanto li riguarda, compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo di Dio, afferma che il carattere secolare è proprio e particolare: per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio⁽³⁾.

Nello stesso Codice si trovano disposizioni che hanno uno stretto riferimento alla secolarità, inoltre, sia il sinodo dei Vescovi del 1987 e l'esortazione apostolica post-sinodale, entrambi dedicati ai laici nella Chiesa e nel mondo⁽⁴⁾, sia il Codice di diritto canonico orientale danno speciale rilievo a questa caratteristica.

Per quanto riguarda il *munus regendi*, il Codice stabilisce come principio generale che i laici possono cooperare nell'esercizio della potestà di governo⁽⁵⁾ ed elenca una serie di funzioni che si trovano collegate, con maggiore o minore intensità, con la funzione legislativa, esecutiva e giudiziaria.

Così i laici possono partecipare ai concili particolari (c. 443, § 4) ed ai sinodi diocesani (c. 463, § 1 e 2); è obbligatoria la loro partecipazione ai consigli pastorali, sia diocesano (c. 512, § 1) che parrocchiale (cc. 536, § 1 e 519) ed ai consigli di affari economici (cc. 492, § 1 e 537), possono essere consultati per la nomina del Vescovo (c. 377, § 1) e del parroco (c. 524).

Il Concilio ha ribadito l'importanza della collaborazione tra presbiteri e laici per l'edificazione della Chiesa ed ha fatto esplicito riferimento al Consiglio Pastorale Parrocchiale in *Apostolicam Actuositatem* 26: EV 1/ 1012⁽⁶⁾.

Il Codice dedica un solo canone, il 536, al Consiglio Pastorale Parrocchiale, la cui costituzione non è obbligatoria per legge universale: il giudizio sulla opportunità o meno della costituzione di tale consiglio è affidato al Vescovo diocesano, dopo aver consultato il

⁽³⁾ Cfr. Cost., *Lumen Gentium*, n. 31.

⁽⁴⁾ Cfr. Esort. Apost., *Christifideles Laici*, n. 15.

⁽⁵⁾ CIC, c. 129, § 2.

⁽⁶⁾ Cfr. Lettera della Congregazione per il clero *Omnes Christifideles*, (25-1-1973), n. 12: EV 4/1902-1923; Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi *Ecclesiae Imago*, (22-2-1973): EV 4/1945-2328 nn. 179 e 204.

consiglio presbiterale, che dovrà poi stabilire le norme necessarie per la sua costituzione ed il suo funzionamento (il Vescovo può riservare a sé l'atto di erezione del C.P.P. che, di per sé, spetta al parroco).

La sua natura è quella di essere un organismo e uno strumento di comunione, di partecipazione e di corresponsabilità ecclesiale: è composto dal parroco, che ne è di diritto il presidente, da coloro che in forza dell'ufficio partecipano alla cura pastorale della parrocchia (come i vicari parrocchiali, i cappellani, i rettori di chiese, i lettori, i catechisti, i diaconi permanenti ecc.) e da altri fedeli.

Sarà la legge particolare che stabilirà le modalità di ingresso nel consiglio (elezione, membri di diritto, membri nominati dal parroco), l'età richiesta per essere consiglieri, il numero: tutti i consiglieri, però, devono essere in piena comunione con la Chiesa, distinguersi per sicurezza di fede, coerenza di vita cristiana, prudenza, disponibilità al dialogo e capacità di collaborazione pastorale.

Il C.P.P. ha solamente voto consultivo: questa affermazione equivale a dire che la responsabilità della decisione appartiene al parroco, dopo aver ascoltato e valutato il pensiero del consiglio (cf. anche il can. 127 § 2, 2).

L'ambito pastorale abbraccia tutta la vita pastorale e pertanto, sia per le prospettive aperte dal Concilio Vaticano II, sia per la complessità dei fattori che vi confluiscono, sia per la laboriosità richiesta nel maturare le scelte e le decisioni comunitarie, ancor più per la compresenza di esigenze diverse (secondo la capacità dei fedeli nel recepire e vivere la proposta cristiana)⁽⁷⁾, domanda una pluralità di proposte tra loro organicamente articolate, affinché il ministero pastorale del Vescovo diocesano sia ben interpretato e coadiuvato.

2. *Il principio della comunione ecclesiale nel magistero conciliare.*

La Chiesa è, oggi, soprattutto missionaria, infatti nel Concilio Vaticano II essa ha mostrato la sua volontà di calarsi dentro il mondo per sentirsi «... realmente e intimamente solidale col genere umano e la sua storia»⁽⁸⁾. La missione si realizza nella comunità che è la chiesa

(7) Cfr. A. LONGHITANO, *Il libro II. Il Popolo di Dio*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico, Studi*, Torino, 1985; S. BERLINGÒ, *La funzione dei laici nel nuovo CIC*, in «Monitor Ecclesiasticus», 1982.

(8) Cfr. Cost. Apost., *Gaudium et Spes*.

che porta agli uomini i beni messianici ricevuti dal Signore che ha detto « Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura »⁽⁹⁾: la missione presuppone la comunione, prima forma di missione⁽¹⁰⁾.

La vita e la missione della chiesa locale si svolge particolarmente nelle comunità parrocchiali che sono, in prospettiva, « comunità adulte della fede, tutte ministeriali nel servizio »⁽¹¹⁾.

In questo senso « la parrocchia deve sforzarsi di vivere la sua fede, la sua speranza, la sua carità nel trepido desiderio di comunicare a molti la sua esperienza di grazia, i suoi doni di salvezza »⁽¹²⁾.

La parrocchia essendo la chiesa tra gli uomini, è soggetto pastorale e perciò si deve parlare di missione « della parrocchia ». Questa specifica funzione missionaria della parrocchia, oggi, non può essere improvvisata, ma deve essere necessariamente caratterizzata da interventi mirati e quindi programmati, data la complessità della situazione sociale in cui è chiamata ad agire.

Inoltre, dato che la parrocchia conosce in modo più aggiornato le necessità della popolazione, può fornire agli organi pubblici responsabili il proprio contributo di supplenza e di collaborazione: le forme di collaborazione possono essere le più varie, dal volontariato alla collaborazione nei servizi pubblici.

Altro ambito in cui la parrocchia è chiamata a svolgere la sua funzione missionaria è la famiglia, ambito le cui motivazioni teologiche vanno rintracciate nella ecclesiologia del Vaticano II: la famiglia⁽¹³⁾ come oggetto e soggetto dell'evangelizzazione e della catechesi. La nuova evangelizzazione non può certo disattendere questa realtà familiare « ...sia per la sua intrinseca rilevanza e la sua centralità, che ne fanno il punto d'incontro di quasi tutte le problematiche, sia per le particolari difficoltà che oggi l'affliggono »⁽¹⁴⁾.

⁽⁹⁾ Cfr. Mc. 16,15.

⁽¹⁰⁾ CEI, Doc. past., *Comunione e comunità missionaria*, 2-6-1986, n. 15.

⁽¹¹⁾ Congregazione per l'Educazione Cattolica (II Congresso Internazionale dei Vescovi e altri responsabili delle vocazioni ecclesiali), *Documento Conclusivo*, n. 40.

⁽¹²⁾ P. MAZZOLARI, *Lettera sulla parrocchia. Invito alla discussione*, Brescia, 1969, pp. 52-53.

⁽¹³⁾ Cfr. Cost. Apost. *Lumen Gentium*; Cost. Apost., *Gaudium et Spes*.

⁽¹⁴⁾ G. FREGNI, *Parrocchia e pastorale familiare*, in «Orientamenti Pastoral», 1993, n. 1, p. 98.

La struttura sociale organizzata è la manifestazione più esteriore⁽¹⁵⁾ del Popolo di Dio: ha il compito di stabilire le linee portanti per coordinare gli sforzi miranti al bene comune e la facoltà di decidere sulle questioni riguardanti la vita complessiva del Popolo di Dio e la gestione degli interessi comuni.

Questa struttura ecclesiale è denominata organizzazione ecclesiastica, intesa appunto come ordinazione organica della dimensione ufficiale e pubblica della chiesa, in base al principio di distribuzione delle funzioni tra diverse persone o organi. Perché ci sia organizzazione è necessaria una distribuzione ordinata di funzioni, da attribuire ad una pluralità di organi o persone che ne risultano titolari.

Nel gestire e nell'ordinare le realtà terrene, bisogna distinguere le leggi proprie di ogni attività (aspetto tecnico) dalla dimensione soprannaturale (aspetto sacerdotale) e dalla dimensione morale (aspetto etico). In seno al Popolo di Dio spetta alla gerarchia ecclesiastica predicare pubblicamente la Parola di Dio e determinare i contenuti della fede, orientare la coscienza dei fedeli, amministrare i sacramenti e governare la società ecclesiastica.

Sono, invece, di competenza dei fedeli: la partecipazione attiva negli affari ecclesiastici secondo la condizione propria di ciascuno con facoltà di consigliare, concorrere all'elezione dei titolari di uffici ecclesiali, partecipare a organi di governo; inoltre ad essi compete l'azione apostolica comune, non gerarchica, per la quale hanno ricevuto la missione da Cristo.

La Chiesa, infatti, è dotata anche di una struttura carismatica in cui è possibile rintracciare dei carismi o doni, conferiti dallo Spirito Santo, che rende i fedeli adatti e disponibili ad assumersi diversi impegni e uffici utili al rinnovamento e all'espansione della chiesa: «...Esistono azioni che Dio vuole anche prima che abbiano ricevuto il segnale di partenza da parte del Vescovo, che vanno in direzioni non ancora approvate positivamente e fissate in maniera ufficiale»⁽¹⁶⁾.

Questa struttura carismatica della chiesa implica che ogni laico credente ha il diritto e il dovere di partecipare alla vita della comunità, perché per tutti c'è una comune condizione cristiana, una co-

(15) G. CARDAROPOLI, *Trasformazioni sociali, evoluzione della pastorale e modelli di parrocchia*, in «Orientamenti Pastoralisti», 1992, n. 11.

(16) K. RAHNER, *L'elemento carismatico della chiesa*, Brescia, 1970, p. 66.

mune attività, un comune sacerdozio, una comune santità, una comune responsabilità⁽¹⁷⁾: «...La partecipazione dei fedeli alla vita della comunità non deve essere considerata una supplenza o una benigna concessione nei momenti di necessità. Non si tratta di qualificazioni naturali e contingenti, ma soprannaturali, derivanti da una missione in senso teologico»⁽¹⁸⁾.

La distinzione tra l'organizzazione della gerarchia e le competenze dei fedeli deriva dal fatto che la chiesa e il Popolo di Dio, nel rispetto del principio della varietà, hanno funzioni precise e diverse. La società costituita di organi gerarchici e il Corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la chiesa terrestre e la chiesa in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà diverse⁽¹⁹⁾, ma formano una sola complessa realtà composta da un elemento umano e da un elemento divino. Pertanto la chiesa è assimilata, con profonda analogia, al mistero del Verbo incarnato⁽²⁰⁾. L'unione tra dimensione interiore e dimensione esteriore, tra chiesa dello Spirito e chiesa istituzione, si manifesta attraverso diversi fattori, fra i quali sono da ricomprendere: 1) i sacramenti (azioni esterne della chiesa, che significano e causano la grazia, ove l'azione esterna del ministro è indefettibilmente unita all'azione santificante di Cristo capo); 2) i carismi gerarchici (come l'infallibilità del Papa e l'assistenza dello Spirito Santo al Collegio Episcopale); 3) tutti i rimanenti carismi (che sono grazie *gratis - datae* in favore degli altri, aventi una proiezione esterna, la cui esistenza ha un riflesso costituzionale di grande importanza, poiché, per mezzo di essi e di altri fattori, la chiesa si costituisce e si configura come società varia e pluriforme secondo il principio costituzionale di varietà). Questi carismi sono inoltre protetti da taluni diritti e libertà fondamentali, il che dimostra la relazione esistente tra carisma e diritto.

A tal proposito nella parrocchia il parroco agisce avvalendosi della collaborazione del resto della comunità, instaurandosi un rapporto orizzontale in cui ogni membro ha dei doni particolari per la costruzione del Regno: i legami che ci sono all'interno di una comu-

(17) Cfr. Cost. Apost., *Lumen Gentium*, n. 33.

(18) G. MAZZOLENI, *L'assemblea parrocchiale segno di comunione e espressione della partecipazione ecclesiale*, in «Presenza Pastorale», 1970, n. 7, p. 511.

(19) Cfr. Enc., *Mystici Corporis*.

(20) Cfr. Cost., *Lumen Gentium*, n. 8.

nità, le modifiche anche territoriali, la presenza dei diaconi permanenti, hanno determinato una partecipazione dei laici più incisiva all'interno della parrocchia.

La richiesta in tal senso è continuamente sollecitata anche dalla nuova evangelizzazione, secondo la quale è indispensabile anche la possibilità applicativa da parte della comunità parrocchiale destinataria dell'annuncio (risulta significativo che, in termini giuridici, sia richiesto anche nella parrocchia, oltre che alla diocesi, il Consiglio per gli Affari Economici).

In questo modo viene evidenziata l'azione congiunta, anche se gerarchicamente coordinata, delle due componenti della comunità. La visione orizzontale della parrocchia può desumersi da vari documenti conciliari, che mettono l'accento non tanto sull'azione del pastore come singolo, quanto sulla presenza di gruppi di fedeli, (organizzati localmente sotto un pastore⁽²¹⁾) e di legittime assemblee locali di fedeli in adesione ai loro pastori⁽²²⁾: la parrocchia viene così intesa come soggetto unitario agente sotto la direzione del parroco⁽²³⁾.

L'impegno apostolico si esprime sia sul piano individuale, con la testimonianza e la partecipazione alla vita della comunità ecclesiale, che sul piano associativo poiché certi obiettivi apostolici non possono ottenersi individualmente ma solo mediante forme associative.

Una manifestazione di impegno apostolico associato è rappresentata dai gruppi ecclesiali che sono qualificati tali perché agiscono all'interno della chiesa (almeno tre sono le forme di espressione: le associazioni, i movimenti che hanno una struttura rigida ma tendono a riunirsi in base ai carismi e le comunità che sono la pluralità di persone unite dalla fede e dalla carità) ed in «comunione ecclesiale» con il Vescovo e tra i fratelli.

Un'altra tendenza che deve essere evidenziata è la costituzione di comunità di base, in cui la parrocchia si inserisce come una struttura di mediazione e di unione: «Se è vero che l'appartenenza religiosa non possa divenire un atteggiamento stabile senza una microstruttura religiosa e se è vero anche che la chiesa non possa più fare

(21) Cfr. Cost., *Sacramentum Concilium*, n. 42,1.

(22) Cfr. Cost., *Lumen Gentium*, n. 26,1.

(23) Cfr. Decr., *Apostolicam Actuositatem*, 10,2; Decr., *Ad Gentes*, 15,2 e l'analisi del Concilio in «*Il concetto di parrocchia*», in AA.VV., *La parrocchia*, Bologna, 1987.

assegnamento così come in passato su società naturali o civili per assicurare questa microstruttura, sembra che la conclusione si imponga: nella misura in cui la chiesa vuole ottenere dai suoi fedeli, più che la partecipazione occasionale e regolare a operazioni e cerimonie, se la chiesa vuole essere più che un semplice sistema sociale di relazione con altri, pare necessario si dia da se questi piccoli gruppi che le assicurano una microstruttura propria»⁽²⁴⁾.

In questo senso l'articolarsi della parrocchia in «nuclei» vitali armonicamente convergenti e saggiamente ricondotti alla comunione più ampia delle comunità parrocchiali, è un bene prezioso. Paolo VI vi scorgeva una speranza per la chiesa universale, quando esse si nutrono della Parola di Dio senza restare schiave delle ideologie, quando evitino le linee della contestazione sistematica e, bene inserite nella grande chiesa, conservino una sincera comunione con i pastori, «...senza considerarsi mai l'unica forma autentica di vita ecclesiale»⁽²⁵⁾.

In effetti i laici, sia che si offrano spontaneamente o siano invitati all'azione e alla cooperazione diretta con l'apostolato gerarchico, agiscono sotto la superiore direzione della gerarchia medesima, la quale può sancire tale cooperazione anche per mezzo di un mandato esplicito⁽²⁶⁾.

Un altro elemento di dialogo e collaborazione nella vita della parrocchia è rappresentato dai religiosi: essi hanno uno specifico ruolo di contemplazione, di testimonianza, di disponibilità disinteressata che costituisce un valido esempio per il resto della comunità.

L'interesse della dottrina⁽²⁷⁾ del dopo Concilio si è rivolto soprattutto ai Consigli Pastoral Parrocchiali (generalmente composti dai rappresentanti del C.A.E.P., della Commissione per la catechesi, della Commissione per la liturgia, della Commissione per la famiglia) e per gli Affari Economici, perché sono la massima espressione dell'apertura della chiesa ai laici. La chiesa nella sua essenza è «assemblea» di credenti, convocati personalmente da Dio e riuniti at-

⁽²⁴⁾ AA.VV., *La parrocchia, documenti e strutture della chiesa in un mondo secolarizzato*, Bologna, 1969, p. 21.

⁽²⁵⁾ M. BONARI, *Parrocchia e comunità ecclesiali di base*, in «Orientamenti Pastoral», 1992, p. 103.

⁽²⁶⁾ Cfr. Decr., *Apostolicam Actuositatem*, n. 20.

⁽²⁷⁾ Cfr. AA.VV., *La parrocchia*, L.E.V., Città del Vaticano, 1997.

torno a Cristo risorto per opera dello Spirito Santo, si manifesta in modo visibile e concreto proprio dove più cristiani si riuniscono.

L'assemblea è, quindi, un termine che è sempre esistito nella storia della chiesa per esprimere un concetto dinamico e plurivalente di comunità attualmente riunita, universale nella sua esistenza permanente: «ogni riunione legittima della chiesa, fatta per Cristo, ha assicurata una certa assistenza di Gesù, sia essa una riunione di preghiera non strettamente liturgica, un insieme di gruppi familiari»⁽²⁸⁾; tuttavia solo l'Eucarestia celebrata dal sacerdote realizza la perfetta presenza di Cristo e la pienezza della chiesa: «l'ekklesia» riunita è espressione di due forze dinamiche che attualizzano e rendono visibile Cristo e la chiesa.

Dato che a tutto il Popolo di Dio è riconosciuta la funzione profetica, sacerdotale, e regale, accanto alla assemblea liturgica troviamo anche quella profetica e quella pastorale⁽²⁹⁾. L'assemblea liturgica è l'assemblea per eccellenza della chiesa, in cui si realizza la partecipazione attiva e comunitaria dei fedeli; la seconda forma è l'assemblea profetica, perché il compito primario riconosciuto ad ogni cristiano è la predicazione del Vangelo ed è indispensabile anche l'apporto dei laici che, dotati della funzione profetica, sono invitati a svolgere questo ruolo in tutti quegli ambienti sociali in cui si trovano a vivere⁽³⁰⁾.

L'assemblea pastorale agisce più specificatamente nel governo della comunità, caratterizzata dalla partecipazione responsabile dei fedeli, vivi strumenti della missione della chiesa deputati dal Signore stesso all'apostolato. Naturalmente, i laici vengono chiamati dalla gerarchia, non svolgono funzioni tipiche del clero ordinato, ma quegli uffici gerarchici per i quali è lecito usare i termini non solo di collaborazione o di cooperazione, ma di vera e propria partecipazione (quindi, anche se nel Concilio non c'è nessun riferimento specifico a questo tipo di assemblea, si può affermare che in essa trovano applicazione i concetti di corresponsabilità e comunione).

L'assemblea pastorale, in linea generale, deve essere l'espressione della vitalità della parrocchia: devono essere presenti in essa i responsabili delle varie comunità di base, territoriali o funzionali, dei gruppi,

⁽²⁸⁾ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Brescia, 1964, p. 212.

⁽²⁹⁾ Cfr. Cost., *Sacrosantum Concilium*, n. 9.

⁽³⁰⁾ Cfr. Cost., *Lumen Gentium*, n. 33.

delle associazioni religiose, degli istituti operanti in parrocchia e di qualsiasi altra organizzazione avente una finalità religiosa, giacché ha il compito di nominare i membri del Consiglio Pastorale Parrocchiale e del Consiglio per gli Affari Economici (il C.A.E.P. si distingue dal C.P.P. solo per la sua obbligatorietà derivante dalla specifica funzione amministrativa che svolge accanto al parroco).

Conseguentemente la costituzione, sia del C.P.P., nella sua forma di opportunità (c. 536), che del C.A.E.P. (c. 537), nella corrispondente forma di obbligatorietà, è rimessa al Vescovo diocesano, appunto per lasciare nelle sue mani la potestà di governo.

3. *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.*

Il sacerdozio comune⁽³¹⁾, una delle più importanti verità enunciate dal Concilio, comporta che, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici e far conoscere i prodigi di Colui che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (1 Pt. 2, 4-5, 9)⁽³²⁾.

L'ufficio sacerdotale per cui Gesù ha offerto se stesso sulla croce e continuamente si offre nella celebrazione eucaristica, implica che anche i fedeli offrano loro stessi e tutte le loro attività per glorificare Dio⁽³³⁾.

Il sacerdozio comune dei laici assume una particolarità data dalla modalità di espletamento nell'indole secolare⁽³⁴⁾: la chiesa ha un'autentica dimensione secolare, inerente alla sua intima natura e missione, la cui radice affonda nel mistero del Verbo incarnato, realizzata in forme diverse per i suoi membri.

I pastori devono assicurare e far crescere la comunione, devono essere consapevoli che il loro ministero è ordinato al servizio di tutto il Popolo e i fedeli laici devono riconoscere la necessità del sacerdozio ministeriale per la loro vita e la loro missione nella chiesa⁽³⁵⁾.

⁽³¹⁾ Cfr Esort. Apost., *Christifideles Laici*, n. 3; Cost., *Lumen Gentium*, n. 31.

⁽³²⁾ Cfr. Cost., *Lumen Gentium*, n. 10.

⁽³³⁾ Cfr. Esort. Apost., *Christifideles Laici*, n. 14.

⁽³⁴⁾ Cfr. Cost., *Lumen Gentium*, n. 31.

⁽³⁵⁾ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera a tutti i sacerdoti della Chiesa in occasione del Giovedì Santo 1979*, (aprile 1979), 3-4.

La fisionomia della nuova chiesa deve essere quella che vede la parrocchia «vicina agli uomini di tutti i settori di questa società così differenziata e complessa, deve essere improntata alla flessibilità, alla mobilità, alla capacità di adattamento e all'inventiva»⁽³⁶⁾.

Occorre che i laici collaborino con i pastori, che la comunità sia segno di comunione non solo al suo interno ma anche all'esterno; per promuovere tale maturità, i presbiteri devono aiutare i laici a diventare capaci di leggere negli stessi avvenimenti — piccoli o grandi — quali soluzioni esigono e ad intravedere in essi la volontà di Dio⁽³⁷⁾: «...Parola e sacramento raggiungono il loro traguardo finale quando maturano apostoli e missionari. La comunità deve essere coinvolta e compromessa da Cristo a favore dell'uomo»⁽³⁸⁾.

Da tutto questo consegue che la pastorale deve essere considerata come concorso ordinato ed attivo dei ministeri e carismi di tutti i cristiani per lo sviluppo del regno di Dio, poiché la chiesa è sempre più coinvolta nelle vicende della storia: «la chiesa è sempre più nel mondo e non soltanto di fronte al mondo»⁽³⁹⁾.

In questo senso è significativa l'affermazione che, all'interno delle comunità della chiesa, l'azione dei laici è talmente necessaria che senza di essa lo stesso apostolato non può per lo più raggiungere la sua piena efficacia⁽⁴⁰⁾.

In base al principio della corredenzione, da cui deriva la legge operativa della corresponsabilità, tutti gli uomini sono stati redenti da Gesù secondo l'imprevedibile e trascendente progetto del Padre: il rapporto tra pastorale organica e piano pastorale è molto stretto, l'una si completa nell'altro, giacché «...il piano pastorale rappresenta l'espressione e l'attuazione della pastorale organica. La pastorale organica resterebbe pura teoria se non trovasse la sua concretizzazione in un piano pastorale»⁽⁴¹⁾.

La caduta dell'omogeneità culturale e strutturale, nonché le emergenze del dopoguerra hanno richiesto alla chiesa l'elaborazione

⁽³⁶⁾ G. MAZZOLENI, *L'evangelizzazione nella comunità parrocchiale*, Alba, 1975, pp. 63-65.

⁽³⁷⁾ Cfr. Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6.

⁽³⁸⁾ C. PINI, *Il Consiglio Pastorale Parrocchiale*, Torino, 1985, p. 26.

⁽³⁹⁾ G. CARDAROPOLI, *Trasformazioni sociali, evoluzione della pastorale e modelli di parrocchia*, in «Orientamenti Pastorali», 1992, p. 82.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. Decr., *Apostolicam Actuositatem*, n. 10.

⁽⁴¹⁾ G. CARDAROPOLI, *La pastorale come mediazione salvifica*, Assisi, 1982, p. 211.

di una pastorale ben programmata che sostituisse quella ordinaria; in un nuovo contesto di pluralismo ecclesiale si sono creati necessariamente nuovi settori di intervento pastorale dato che, anche l'accentuato individualismo pastorale, dovuto a confini puramente convenzionali tra parrocchie e diocesi, per cui ognuno svolgeva una pastorale sostanzialmente diversa, rendevano quasi vani gli sforzi e i risultati di una pastorale tendente principalmente alla rievangelizzazione.

La pastorale organica si configura, quindi, come uno sforzo di «coordinamento, come un lavoro comune, animato dal principio che l'unione fa la forza»⁽⁴²⁾. La pastorale⁽⁴³⁾ presuppone un forte spirito di comunione all'interno della chiesa: Cristo stesso, infatti, quando parla dell'impegno per la salvezza individua una specifica progettazione pastorale e i brani evangelici che narrano la prima spedizione apostolica, cioè il mandato, le indicazioni date dal Maestro prima di andare e la verifica fatta al ritorno dei discepoli⁽⁴⁴⁾ sono la guida alla programmazione.

Nel progetto globale della pastorale devono convergere tutte le funzioni e i ministeri, devono integrarsi la pastorale parrocchiale o territoriale, la pastorale personale o di gruppo, nonché la pastorale diocesana.

Consequente alla pastorale organica è il piano pastorale, che è il progetto operativo concreto elaborato in base alle specifiche esigenze della chiesa locale⁽⁴⁵⁾.

Dal punto di vista teologico, la programmazione ha una specifica natura: tutta la chiesa, in tutti i suoi membri costituisce se stessa in docilità allo Spirito, tutti artefici e tutti beneficiari, con diversità di ministeri e carismi⁽⁴⁶⁾.

Si riconosce necessaria, quindi, la presenza di organismi, come il Consiglio Pastorale Parrocchiale, dove si esprima la corresponsabilità e la partecipazione, si promuova comunione e missione: questi organismi hanno lo scopo di raggiungere determinati obiettivi, quali

⁽⁴²⁾ G. CARDAROPOLI, *La pastorale come mediazione salvifica*, op. cit., p. 212.

⁽⁴³⁾ G. BIFFI, *Meditazione sull'aggettivo «pastorale»*, in «Rivista del clero italiano», 1974.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. Mt. 10; Mc. 6,7-13,30.

⁽⁴⁵⁾ G. BONICELLI, *Programmazione pastorale parrocchiale*, in «Orientamenti Pastorali», 1992, n. 11-12.

⁽⁴⁶⁾ G. BONICELLI, *Programmazione pastorale parrocchiale*, op. cit.

l'ascolto dell'opinione dei fedeli, per verificare la vita della comunità e per conoscere le sue attese, il coordinamento fra i settori, i gruppi, le iniziative pastorali, in modo che si cammini insieme, la riflessione sull'azione pastorale parrocchiale, per operare le opportune scelte. Il piano pastorale è, poi, scandito da alcuni momenti: il momento dell'ascolto e del coordinamento (studio dei documenti del Papa, della CEI, del Vescovo diocesano); dopo l'ascolto e il coordinamento è necessario «pensare la pastorale», formulare un piano pastorale che abbia come fine la necessaria e continua «conversione della comunità», il servizio verso i fratelli e la presenza sul territorio. Pensare la pastorale e formulare il programma pastorale sono compiti del Consiglio Pastorale Parrocchiale.

Alla fase preparatoria segue il momento del governo e della decisione: la necessità di operare molte scelte implica l'esistenza di altri organismi, oltre al C.P.P., mediati da questo.

L'azione pastorale trae dall'atto di fede alcune caratteristiche importanti: la fede, cioè l'accettazione esistenziale e consapevole dell'iniziativa salvifica del Padre, è un fatto globale e originale per cui anche l'azione pastorale deve essere globale e originale. L'atto di fede modifica totalmente l'uomo nella sua intelligenza, volontà, sentimenti e rapporti con gli altri e determina anche il cambiamento di tutta la comunità. Per l'azione pastorale, da un punto di vista trascendente, dobbiamo far riferimento all'azione di Cristo, che ha come fine la salvezza degli uomini, è la «metànoia» cioè «la contestazione di se stessi per predisporre al seguito dell'annuncio salvifico»⁽⁴⁷⁾, il tener conto del senso di Dio e della sua paternità e del Regno che è presente in mezzo a noi, ma è anche la meta a cui tendere.

In questi ultimi anni gli operatori pastorali hanno elaborato soprattutto dei «progetti pastorali», sottolineando l'importanza di una adeguata preparazione di tutti gli operatori pastorali: nella pastorale di molte parrocchie, le famiglie vengono coinvolte come destinatarie o come soggetti attivi della vita e della missione ecclesiale (in alcune di esse, ci sono, anzi, specifiche attività, che hanno come destinatari coppie e gruppi familiari).

La dimensione vocazionale è alla base di tutta l'azione pastorale: tutti i battezzati hanno il diritto dovere di svolgere una specifica funzione (cc. 204-209 § 1); la «comunione organica» non può essere

(47) G. BIFFI, *Meditazione sull'aggettivo «pastorale»*, op. cit., p. 773.

identificata con la democrazia, poiché questa postula un « governo di popolo », è voluta da Dio ed il vincolo che lega tutto il popolo è costituito da Gesù Cristo. Infatti, si parla di uguaglianza fondamentale e di diversità funzionali poiché tutti i battezzati appartengono a Cristo ed ognuno svolge un diverso servizio sacramentale o carismatico ⁽⁴⁸⁾.

Si parla di corresponsabilità poiché, nascendo questa dalla comune natura umana, dalla stessa fede e dallo stesso battesimo, non si trova in contrapposizione con l'organizzazione gerarchica della chiesa: nella comunione e nella corresponsabilità vengono enunciati i tre filoni tipici della ministerialità presenti nel Vaticano II (la partecipazione dei laici ad un'unica missione, la funzione loro propria nella chiesa e nel mondo, la collaborazione alle funzioni proprie della gerarchia).

Si può affermare che la comunione ecclesiale e la corresponsabilità dei laici si manifesta, soprattutto a livello strutturale, con la costituzione di organismi — quale il Consiglio Pastorale Parrocchiale — di partecipazione e di corresponsabilità: il loro fondamento è da ricercare sempre nella ecclesiologia paolina e riguarda il vertice della chiesa (le strutture intermedie sono espressione della comunione perché vi sono presenti le tre componenti fondamentali della chiesa, sono la forma pubblica e piena della partecipazione dei credenti).

4. *Il Consiglio Pastorale Parrocchiale strumento di partecipazione all'attività pastorale.*

I vescovi italiani, tenendo conto della organizzazione della società moderna, hanno affermato che, essendo la chiesa servizio e ministero, tutto è partecipazione: « Proponiamo a tutti, pastori e fedeli, un approfondimento dell'autentico significato e di un rilancio delle molteplici forme di partecipazione ecclesiale. Esse rappresentano, a livello di vita e di disciplina ecclesiale, delle realtà di primaria importanza che manifestano, sostengono e promuovono il dinamismo di comunione che compagina la comunità » ⁽⁴⁹⁾.

L'espressione « partecipazione ecclesiale » viene più comunemente usata in riferimento a quegli specifici organismi di partecipa-

⁽⁴⁸⁾ CEI, *Comunione e Comunità*. 1) *Introduzione al piano pastorale*, Torino, 1981, n. 63.

⁽⁴⁹⁾ CEI, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, Roma, 1990, n. 74, pp. 55-56.

zione, che si sono sviluppati dopo il Concilio Vaticano II come strumenti e momenti di studio, di programmazione, di coordinamento e di verifica dell'azione pastorale della diocesi o della parrocchia, in comunione o sotto la guida rispettivamente del vescovo diocesano e del parroco: in particolare il Consiglio Presbiterale Diocesano, il Consiglio Pastorale Parrocchiale, il Consiglio per gli Affari Economici⁽⁵⁰⁾.

Il Consiglio Pastorale Parrocchiale, quindi, è un «fatto di chiesa», deve essere luogo di incontro e di dialogo, deve essere «segno espressivo della comunione ecclesiale»⁽⁵¹⁾.

L'accento conciliare all'esame e alla risoluzione dei problemi pastorali «con il concorso di tutti» deve trovare il suo adeguato e strutturato sviluppo nella valorizzazione più convinta, ampia e decisa dei Consigli Pastoral Parrocchiali, sui quali hanno insistito giustamente i Padri sinodali⁽⁵²⁾.

Le aree di attività del C.P.P. (le stesse di quelle del parroco e indicate nei can. 528-529 e nel Decreto *Presbyterorum Ordinis*), sono:

1) studiare in spirito di comunione il piano pastorale della diocesi;
2) esaminare la situazione della parrocchia in relazione al piano predetto;

3) individuare il modo di tradurre concretamente le indicazioni diocesane⁽⁵³⁾, tenendo conto dei problemi della comunità, la cui trattazione appare necessaria per il buon andamento della parrocchia.

Il fatto che il C.P.P. debba interessarsi dell'azione pastorale ha indotto alcuni ad affermare che è importante chiamarlo Consiglio Pastorale Parrocchiale e non semplicemente «Consiglio Parrocchiale»⁽⁵⁴⁾.

Analizzando gli statuti dei primi Consigli, questi possono suddividersi in tre tipi, con una varietà di finalità e compiti:

1) modello efficientista, in cui il C.P.P. è il «cervello pensante» della comunità, elabora piani pastorali senza però l'intervento della comunità: basandosi sulle indicazioni dell'*Ecclesiae Sanctae*, studia ed approfondisce tutto quello che riguarda le opere pastorali;

⁽⁵⁰⁾ CEI, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, op. cit.

⁽⁵¹⁾ A. TESSAROLO, *Suggerimenti per un consiglio parrocchiale efficiente*, in «Rivista di Pastorale liturgica», 1970, p. 282.

⁽⁵²⁾ Cfr. Esort. Apost., *Christifideles Laici*, n. 27.

⁽⁵³⁾ *Direttorio per i Consigli Pastoral Parrocchiali. Il consiglio parrocchiale pastorale segno e strumento di comunione*, in «Orientamenti Pastoral», n. 7-8, 1984.

⁽⁵⁴⁾ W. DALTON, *Parish councils or parish pastoral Council?*, in «Studia Canonica», 1988, p. 170.

2) modello organicista, in cui il C.C.P. viene considerato come una «sovrastruttura» che coordina e organizza le varie iniziative e istituzioni: basandosi sull'*Apostolicam Actuositatem* n. 26, può essere considerato come uno sviluppo delle giunte di A.C. e delle consulte diocesane per l'apostolato dei laici;

3) modello rappresentativo-comunitario, che si avvicina maggiormente ai principi enunciati dal Concilio e al cap. 2 della *Lumen Gentium*, in cui il C.P.P. viene visto come un organismo espressione della comunione ecclesiale, un luogo di impegno pastorale e di incontro della comunità; esso esprime la fede, l'indole comunitaria e gerarchica, lo slancio missionario: il suo fondamento sta nella triplice funzione sacerdotale, profetica e regale di ogni cristiano che diventa un «con soggetto» della autorealizzazione della chiesa.

Da quest'ultimo modello si deduce che il C.P.P. è un organismo che partecipa responsabilmente alla vita della comunità⁽⁵⁵⁾: «Siamo testimoni della nascita di un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce anzitutto per la responsabilità verso i fratelli e verso la storia»; per questo è necessaria, soprattutto, una educazione dei sacerdoti e dei laici a questa nuova mentalità, più cristocentrica, missionaria e comunitaria, caratterizzata dalla cooperazione.

In ordine alla sua composizione il Consiglio Pastorale Parrocchiale deve essere immagine della comunità parrocchiale in piccolo e perciò deve essere composto delle tre categorie più importanti che formano la comunità parrocchiale (ministri ordinati, religiosi e laici delle varie condizioni sociali, culturali e di età della comunità): «... in altri termini i C.P.P. non devono essere uno schermo tra il vescovo o il parroco e i fedeli e collaboratori, ma uno «specchio» in cui tutti hanno la possibilità di guardarsi»⁽⁵⁶⁾, luogo di comunicazione privilegiata tra base e vertice, per informare il Vescovo o il Parroco della situazione della diocesi o parrocchia, dei reali bisogni e tendenze. La chiesa «non è una federazione di gruppi e di categorie, né una corporazione di esigenze specifiche»⁽⁵⁷⁾ per cui è importante che del C.P.P. facciano parte anche persone che, pur non avendo

⁽⁵⁵⁾ G. MAZZOLENI, *La conduzione collegiale della parrocchia: il Consiglio Parrocchiale*, in «Orientamenti Pastorali», 1975, p. 21.

⁽⁵⁶⁾ S. GRASSO, *I Consigli Pastorali in Italia*, in «La civiltà cattolica», 1970, p. 126.

⁽⁵⁷⁾ C. RIVA, *Chiesa locale e consiglio pastorale*, in «Presenza Pastorale», luglio-agosto 1969, p. 20.

specifici compiti, si distinguono nella comunità per la loro esperienza, scienza o carismi, impedendo che diventi organo puramente tecnico.

Il C.P.P. non è un «organismo laicale» perché sono rappresentate tutte le tre categorie dei fedeli, non è un «organismo elettivo» perché alcuni membri sono designati di diritto e altri in base all'ufficio locale, ma un organismo ecclesiale di partecipazione di tutti i battezzati alla vita della parrocchia.

Tale organismo, quindi, deve essere pazientemente preparato con un comitato che arrivi a convocare un'assemblea parrocchiale, in cui sono eletti i membri del C.P.P. ⁽⁵⁸⁾, poiché particolare attenzione e cura deve essere riservata alla sua composizione con una varietà legata non solo all'età, ma anche alla differenza di sesso e alla diversità delle doti, come pure alle vocazioni e alle condizioni di vita, per rendere più viva e concreta la ricchezza della chiesa ⁽⁵⁹⁾.

Si è constatato che è più utile riferirsi ad un criterio di rappresentatività funzionale, cioè dei ministeri esercitati nella chiesa perché i membri, risultino effettivamente più attivi e sensibili ai problemi della chiesa, che non solamente ad un criterio di semplice rappresentatività sociologica.

La scelta dei membri può avvenire con il metodo elettorale, può essere anche solo del parroco: in questo caso viene garantita la competenza specifica dei membri, ma c'è anche il rischio che vengano accettate le varie proposte senza che si instauri una costruttiva dialettica tra parroco e Consiglio Pastorale Parrocchiale.

Ne consegue, quindi, che il metodo più consigliabile è quello misto, in cui una porzione del Consiglio, pari ai 2/3, è eletto dalla comunità parrocchiale e 1/3 è nominato dal parroco, onde garantire la partecipazione di quelle persone particolarmente impegnate nel campo ecclesiale ⁽⁶⁰⁾.

Dopo la scelta dei membri, oltre allo statuto e al regolamento, è necessaria la presenza di specifici organi.

Il parroco è di diritto il presidente poiché rappresenta il Vescovo ed è un ministro ordinato: egli ha il compito di animare, in-

⁽⁵⁸⁾ A. TESSAROLO, *Suggerimenti per un Consiglio parrocchiale efficiente*, op. cit.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. Esort. Apost., *Christifideles Laici*, n. 45.

⁽⁶⁰⁾ *Direttorio per i Consigli Pastoralisti Parrocchiali. Il consiglio parrocchiale pastorale segno e strumento di comunione*, op. cit.

sieme agli altri sacerdoti il C.P.P.; è opportuno che il presidente sia affiancato da un vice-presidente laico (a turno viene nominato un moderatore che dirige le riunioni) e, il consiglio di presidenza, ha il compito di tradurre in atto le decisioni del Consiglio Pastorale Parrocchiale.

Il segretario, nominato all'interno del C.P.P., garantisce la preparazione delle riunioni, la verifica dell'attività, informa gli interessati e i parrocchiani delle decisioni prese, assicura il collegamento tra le varie strutture: tale lavoro può essere svolto da una o più persone.

Le commissioni non sono presenti nei Consigli in fase di studio o in quelli poco numerosi: in generale, la loro esistenza favorisce una maggiore funzionalità e competenza dell'organismo. Ciascuna commissione segue più da vicino un settore, presentando poi proposte al C.P.P.: nelle commissioni possono esserci anche persone non elette nel Consiglio, ma esperte e preparate, tranne che nelle commissioni che si interessano di liturgia, o della funzione profetica, ove è opportuna la presenza del parroco o di un sacerdote.

Il C.P.P., una volta costituito, non deve correre il rischio di perdere la sua specificità, ma deve maturare la sua cattolicità: tutto questo significa che deve tener conto dei rapporti con la diocesi e la chiesa universale per favorire il confronto e il dialogo, oltre che una specifica funzione missionaria.

Il sorgere in parrocchia del C.P.P. non deve segnare la fine di associazioni o gruppi ecclesiali esistenti e vivi: nella misura in cui il C.P.P. sarà espressione dinamica della comunità, anche i vari gruppi e associazioni, prenderanno vigore e vita. Infatti, il Consiglio si distingue dalle associazioni poiché queste agiscono in nome proprio: il C.P.P. rappresenta il Popolo di Dio nella sua totalità ed è lo strumento organico di tutta la comunità (i membri delle associazioni possono e devono entrare nel C.P.P. ma, in questo caso, sono in funzione rappresentativa di tutto il Popolo di Dio senza alcun vincolo di mandato con i propri soci).

Di fondamentale importanza, sia dal punto di vista ecclesologico che da quello funzionale, è l'Assemblea Parrocchiale Pastorale per il C.P.P.: è solo attraverso la comunicazione con l'Assemblea che il Consiglio può, nel tempo, perseguire le sue finalità.

Nella parrocchia, accanto al C.P.P., vi è anche il Consiglio Parrocchiale per gli Affari economici senza alcun legame, almeno formale; il C.A.E.P. è obbligatorio per diritto universale e si interessa

della buona amministrazione dei beni ecclesiastici, mentre il C.P.P. può diventare obbligatorio in base al diritto particolare e si interessa della promozione dell'attività pastorale: comunque, operando ambedue nella stessa comunità, non sono da escludersi in modo assoluto rapporti o connessioni. Infatti, nonostante che la specificità dei loro compiti richiederebbe l'istituzione di ambedue gli organismi nella parrocchia, può accadere che i membri del C.A.E.P. siano anche membri del C.P.P., pur se con qualifiche diverse, così come il C.A.E.P. può anche essere considerato come una commissione all'interno del C.P.P., purché venga garantita una sua autonomia di lavoro e, soprattutto, una reale competenza dei suoi membri. In ogni caso è auspicabile, dato che il C.A.E.P. deve essere formato dai fedeli della parrocchia e deve essere finalizzato alla vita pastorale parrocchiale, che il C.P.P. intervenga nel momento della scelta dei membri⁽⁶¹⁾.

Per ciò che riguarda l'intervento del C.P.P. nella cura dell'amministrazione dei beni, delle strutture della parrocchia e delle offerte confluite alla cassa parrocchiale, naturalmente al C.A.E.P. è riconosciuta una certa autonomia e responsabilità nella gestione ordinaria e nelle attività tecniche.

L'intervento del C.P.P. può verificarsi in tre occasioni: a livello generale, quando si decidono le mete pastorali della comunità (poiché queste possono interessare anche il campo amministrativo) quando nella parrocchia si prendono delle decisioni impegnative dal punto di vista economico ed, almeno una volta all'anno, quando il C.A.E.P. è tenuto a presentare il bilancio annuale della parrocchia. In merito occorre ricordare che anche per gli amministratori della parrocchia vale il disposto del can. 1287/2: «De bonis, quae a fidelibus Ecclesiae offeruntur, administratores rationes fidelibus, reddant iuxta normas iure particulari statuendas»; il C.A.E.P. deve quindi render conto non solo al C.P.P. ma a tutta la comunità parrocchiale dell'utilizzazione delle offerte ricevute dai fedeli.

L'incontro annuale sul bilancio della parrocchia sarà così, in concreto, l'occasione per il C.A.E.P. di illustrare al C.P.P. il proprio lavoro e la reale situazione economica della parrocchia: a sua volta il C.P.P. potrà verificare e valutare l'impegno del C.A.E.P. e, soprat-

(61) Cfr. CEI, Comitato per il sostentamento del Clero, Circolare n. 2 del 12 luglio 1985.

tutto, indicargli le mete dell'attività pastorale, a cui anche le risorse economiche vanno indirizzate.

Gli inizi degli anni '70 sono stati caratterizzati dal notevole diffondersi dei Consigli Pastorali Parrocchiali, anche se si è verificata ben presto la loro crisi, in quanto era necessaria una «...maturazione della comunità e una presa di coscienza ecclesiale delle sue forze migliori»⁽⁶²⁾.

In ordine, infatti, alle attribuzioni di consultazione e di proposta, è interessante considerare un aspetto tecnico dell'attività del Consiglio e cioè il suo potere deliberativo o consultivo, dato che alcuni hanno ritenuto che il voto del C.P.P. debba essere deliberativo, in modo da eliminare la frattura esistente tra clero e laici, perché esso sia l'espressione più vera di fiducia e funzionalità dell'organismo stesso⁽⁶³⁾. Preso atto di questa diversa opinione, bisogna invece basarsi sul paragrafo 2 del can. 536 che prevede il voto consultivo: in effetti la consultività ha un significato ben preciso⁽⁶⁴⁾ (can. 127 n. 2.2.) «... si consilium exigatur, invalidus est actus Superioris eadem personas non audientis; Superior, licet nulla obligatione teneatur accedendi ad earundem votum, etsi concurs, tamen sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, ab earundem voto, praesertim concordi, ne discedat».

Del resto, il concetto di deliberatività, proprio del diritto canonico, è indicato anche dal can. 115/2 che parla di «... si eius actionem determinant membra, in decisionibus ferendis concurrentia, sive aequali iure sive non...», il cui voto, cioè, è di valore uguale o minore.

Anche il voto consultivo ha un diverso significato, perché in campo civilistico il soggetto deliberante, prima di procedere alla sua deliberazione, chiede ad un altro soggetto elementi di conoscenza e/o un consiglio pratico. Quando, poi, il soggetto deliberante ha ricevuto il consiglio richiesto, è libero di aderirvi oppure di non aderirvi, cioè di deliberare secondo, oppure indipendentemente, oppure contro il responso ricevuto. È importante sottolineare che questa fase di consultazione può risultare inutile, e

⁽⁶²⁾ G. MAZZOLENI, *La conduzione collegiale della parrocchia: il Consiglio Parrocchiale*, op. cit., p. 15.

⁽⁶³⁾ L. CRIVELLI, *I consigli pastorali parrocchiali*, in «La rivista del clero italiano», 1969.

⁽⁶⁴⁾ W. DALTON, *Parish councils or parish pastoral Council?*, op. cit.

perciò non obbligatoria, qualora il soggetto deliberante abbia già tutti gli elementi per una piena cognizione del caso in oggetto, oppure abbia già formulato un proprio giudizio pratico, del quale si sente pienamente sicuro. In tal caso, pertanto, il soggetto deliberante è libero non solo di accettare o non accettare il consiglio offertogli, ma anche di chiedere o non chiedere a meno che questo consiglio non sia obbligatorio. Il motivo per cui il soggetto deliberante si riferisce al perito è duplice: da una parte il perito conosce le cose e giudica rettamente, dall'altra il soggetto deliberante non conosce le cose e non si è ancora formato un giudizio.

Per quanto riguarda il voto consultivo nel nostro campo, esso innanzitutto si basa su un fondamento teologico e questo spiega che nei casi in cui il superiore è costretto a chiederlo, se non lo chiede, l'atto diventa nullo. Infatti sono i sacramenti del Battesimo e della Cresima che conferiscono ai fedeli l'attribuzione di consigliare in pastori⁽⁶⁵⁾: nella richiesta ai consigli i pastori non sono liberi allo stesso modo che nel sistema consultivo civilistico, ma hanno un vincolo nuovo e più stretto, che proviene dall'abilitazione sacramentale dei fedeli⁽⁶⁶⁾.

Può anche verificarsi che il pastore non aderisca al consiglio dei fedeli, ma solo in casi eccezionali e per motivi molto gravi: considerando il voto come frutto di un unico soggetto, gerarchicamente suddiviso al suo interno e con il necessario consenso del pastore (senza il quale non ci sarebbe deliberazione del soggetto) si deve parlare di «maturare» insieme, e, quindi, di un «decidere insieme», anche se alcune decisioni devono spettare in ultima istanza a chi assume la maggiore responsabilità, cioè al parroco⁽⁶⁷⁾.

Recependo l'insegnamento conciliare⁽⁶⁸⁾ il legislatore ha provveduto alla emanazione di norme permeate di notevole afflato pastorale: il carattere complementare del c. 529, si evince sin da una prima lettura, se considerato in un unico contesto con i canoni immediatamente precedenti e seguenti (complementarità non soltanto logistica e formale ma soprattutto funzionale). Ciò che emerge è l'essenza

(65) Cfr. CIC, c. 212/3.

(66) L. MISTÒ, *Corresponsabili in parrocchia*, in «La rivista del clero italiano», 1989, n. 9.

(67) G. BONICELLI, *Utilità del consiglio pastorale parrocchiale*, in «Orientamenti Pastoral», 1981.

(68) Cfr. Decr., *Christus Dominus*, n. 30.

esortativa della norma, che, prescrivendo al Parroco un servizio ben determinato, a favore di soggetti ben individuati, fa sorgere a carico dello stesso un vero e proprio obbligo pastorale.

Quanto sopra non significa che il legislatore canonico, pur abbandonando la perentorietà individuabile in altri canoni, non attribuisca al canone un contenuto certamente giuridico oltre alla connotazione soprattutto di tipo morale e pastorale.

La terminologia adoperata dal legislatore rivela una sensibilità particolare: l'espressione « officium pastoris sedulo ut adimpleat » indica che il fine del canone è di favorire l'azione pastorale in senso stretto, cioè l'azione rivolta alla vita concreta dei fedeli e, perché questo possa avvenire, «... parochus fideles suae curae commissos cognoscere satagat ».

Una conoscenza, quindi, che consenta al parroco di essere vicino a queste situazioni⁽⁶⁹⁾, attraverso una condivisione ed una solidarietà che attualizzi la partecipazione al ministero di Cristo e soddisfi le esigenze di quanti avvertono l'urgenza della « cura » del Parroco (che la norma si propone di realizzare col necessario rapporto Parroco soggetti/luoghi di bisogno), caratterizzata da una sensibilità tutta particolare.

Il « conoscere » del c. 529/1, affida al parroco l'esercizio della carità pastorale, privilegiando l'aspetto del conforto e della solidarietà personale. Manca l'aspetto del « conoscere per », cioè l'accento alla fase successiva, quella conoscitiva, che si concretizza nell'analisi e nella programmazione degli interventi: stando, quindi, strettamente al testo della norma, si evince una opzione del legislatore a favore dell'attività del parroco, essenzialmente sacerdotale, mirante a comunicare, a coloro che vivono determinate situazioni, un conforto di natura soprattutto spirituale.

5. *Consiglio Pastorale Parrocchiale e principio della comunione ecclesiale.*

Negli anni del Concilio Vaticano II la riflessione ecclesiologica era caratterizzata dalla confluenza di tre filoni: per ciò che riguarda le strutture gerarchiche, le soluzioni giuridiste erano ancora larga-

⁽⁶⁹⁾ G. BONICELLI, *Laici e organismi di partecipazione ecclesiale*, in «Orientamenti Pastorali», 1982.

mente accolte ma si cominciavano a recepire i risultati del rinnovamento ecclesiologicalo ed a delinarsi una polarizzazione tra il dato gerarchico e quello sacramentale-comunitario della società ecclesiale.

La tendenza giuridista presentava fundamentalmente la chiesa come un soggetto di diritti e di privilegi rappresentato dalla gerarchia, quale istituzione mediatrice di verità e di grazia, contrapposta agli uomini beneficiari di tale mediazione, ed era portata a sviluppare il concetto dell'autorità, che appariva l'elemento fondante della costituzione sociale.

La tendenza comunitaria, invece, poneva l'accento prevalentemente sulla chiesa come una comunione di persone scaturente dalla comunione con Dio: «il vero carattere della chiesa è di essere una società per comunione, che non si realizza se non dal di dentro, per adesione cordialmente consentita»⁽⁷⁰⁾.

Durante i lavori del Concilio la preoccupazione principale fu quella di affermare l'autorità della chiesa ed il significato di salvezza del suo apparato istituzionale, con l'affermazione della identificazione tra la chiesa della carità e la società giuridicamente organizzata, che attraverso la gerarchia esercita la potestà affidatale da Cristo⁽⁷¹⁾; successivamente, evidenziate le forme e le proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale, si avvertì la necessità di illustrare, ai cristiani e al mondo, la natura e la missione della chiesa⁽⁷²⁾ presentandola come «*sacramentum unitatis*».

Alla fine della revisione conclusiva dei lavori, l'unità tra l'elemento sociale e visibile con quello spirituale e invisibile giunse a trovare propri principi esplicativi: si affermò che il mistero della chiesa è presente e si manifesta in una società visibile; il gruppo sociale visibile e la comunità spirituale non sono due realtà, ma una sola, benché complessa, che abbraccia aspetti divini ed umani. Il principio esplicativo della distinzione e dell'unità sta nella congiunzione dell'umano e del divino, di cui il Verbo incarnato è la massima

⁽⁷⁰⁾ L. LABERTHONNIERE, *La notion chretienne d'autorité*, Paris, 1995, p. 248.

⁽⁷¹⁾ Cfr. Enc., *Mystici Corporis*.

⁽⁷²⁾ Cfr. Cost., *Lumen Gentium*; l'aspetto visibile della chiesa è importante, ma subordinato alla comunione di vita divina (così come in Cristo la natura umana assunta è strumento della persona del Verbo): questo cambiamento di tendenza fu ulteriormente ribadito nel pontificato di Paolo VI, con la proposizione di una visione cristocentrica della chiesa in cui gli elementi mistici e comunionali prevalessero.

ed esemplare realizzazione e tale concreta società è unica ed è presente nella chiesa.

La manifestazione del mistero della chiesa avviene, insieme, nella forza dello Spirito e nella debolezza dell'uomo: il centro di tutto è la « comunità spirituale », che non è vista come una realtà puramente invisibile e interiore poiché la comunione spirituale in Cristo si manifesta attraverso una comunità visibile che si pone in rapporto di distinzione, di unità e di subordinazione con l'unione in Cristo. In questa nuova prospettiva non viene minimizzato l'aspetto corporativo, che non è caratterizzato dalla ineguaglianza dei membri in quanto dotati di poteri gerarchici o meno, ma dalla diversità dei carismi e servizi che, avendo la medesima origine, concorrono all'unità del Corpo di Cristo. La realtà di comunione col Cristo si concilia, dunque, con la relatività delle strutture visibili della chiesa: si giunge, in questo modo, ad un superamento sia della concezione esclusivamente gerarchica della chiesa, sia della concezione comunitaria.

Il problema del rapporto tra Corpo Mistico e società è stato sentito anche come il problema della traduzione sul piano dei rapporti tra i diversi componenti del corpo ecclesiale, della « *communio spiritualis* ». Una volta ammesso che la dimensione sociale della chiesa è coesistente ed ha forma giuridica, ciò equivale a chiedersi come la struttura visibile possa essere il riflesso esteriore e giuridico della comunità interiore; in altri termini se l'unità di fede, di missione, di funzione si esprime solo a livello di vita interiore e di testimonianza personale e comunitaria, ovvero abbia un riflesso necessario nella struttura ecclesiale, costituendo in una vera forma giuridica la partecipazione attiva di tutti i fedeli ai beni della salvezza e alla mediazione ecclesiale. Per la contrapposizione tra questi due modelli nella chiesa locale il Concilio ha fatto riferimento principalmente al suo esponente che è il Vescovo. Per gli autori di tendenza giuridista⁽⁷³⁾, ogni Vescovo svolge nella chiesa locale una funzione principalmente giurisdizionale (nella consacrazione episcopale i vescovi ricevono il potere di ordine, dopo la provvista dell'ufficio di giurisdizione): l'affermazione centrale è infatti che, per volere di Cristo, i singoli vescovi reggono le singole Chiese loro affidate come vicari e legati

(73) S. BERLINGÒ, *Nature et exercice de la synodalité*, in « Atti del VII Congresso Internazionale di Diritto Canonico », Parigi, 1990.

di Cristo con la potestà episcopale propria, ordinaria e immediata, in unione col Romano Pontefice e sotto la sua autorità, ed hanno una potestà vera e propria, che non è soltanto di foro interno e sacramentale, ma anche esterno e pubblico ⁽⁷⁴⁾.

Nella redazione finale dei lavori conciliari, importante è sottolineare la nota introdotta tra la parte riguardante il mistero della chiesa e quella sua gerarchia: in essa si pone al centro dell'attenzione il Popolo di Dio non come semplice massa di fedeli ma come complesso totale di coloro che appartengono alla chiesa, per cui si vede il Vescovo inserito in una realtà di comunione e non di organizzazione gerarchica. Infatti, anche se e vero che la gerarchia sotto un certo aspetto precede i fedeli perché li genera alla vita soprannaturale, resta tuttavia che, sia i pastori sia i fedeli, appartengono ad un unico popolo. Il popolo deve essere considerato prima di tutto nella sua totalità, perché da ciò risulta più chiaro sia il compito dei pastori che procurano i mezzi della salvezza ai fedeli, sia la vocazione e l'obbligo dei fedeli che, consapevoli della loro responsabilità personale, devono collaborare con i pastori alla santificazione di tutta la chiesa.

La gerarchia non è un assoluto, ma è per intero relativa al Popolo di Dio, appartiene all'ordine dei mezzi, non esiste se non in funzione della missione del Popolo di Dio: in questo modo tutta la chiesa locale si apre all'esterno e manifesta il suo impegno missionario ed ecumenico, è la « *congregatio fidelium* », unita ai suoi pastori, in cui è presente la chiesa di Cristo ⁽⁷⁵⁾.

Nelle comunità locali, infatti si realizza il popolo nuovo, convocato da Dio stesso nello Spirito e mediante la predicazione del Vangelo, che celebra il mistero della cena del Signore, così che in esse si fa presente Cristo: grazie al Vescovo e all'Eucarestia, quindi, la chiesa locale ha tutti gli elementi per essere considerata, anche dal punto di vista qualitativo, totalmente chiesa.

CRISTINA DALLA VILLA

⁽⁷⁴⁾ S. BERLINGÒ, *Nature et exercice de la synodalité*, op. cit.

⁽⁷⁵⁾ Y. CONGAR, *Ecclesia Mater*, in « *La vie spirituelle* », Paris, marzo 1964.

Pagina bianca

LA DIPLOMAZIA PONTIFICIA ALLA LUCE DEL CONCILIO VATICANO II

L'argomento di cui tratta questo articolo non riguarda solamente l'attività strettamente diplomatica della Santa Sede (quella cioè che concerne i suoi rapporti con i soggetti sovrani della comunità internazionale), ma tocca tutta l'attività che la Sede Apostolica svolge attraverso i Rappresentanti Pontifici, attività che si rivolge primariamente alla vita interna della Chiesa ed ai rapporti vitali che intercorrono tra la Chiesa di Roma e le Chiese particolari, che in comunione con essa costituiscono l'una ed unica Chiesa di Cristo.

Manteniamo tuttavia nel titolo il termine «diplomazia pontificia», perché è di largo uso, sebbene non esatto, per indicare tutta l'attività di cui si è appena detto, quella «ad extra» e quella «ad intra».

Il Concilio Ecumenico Vaticano II non ha trattato direttamente di detta attività, della sua natura e delle norme che la disciplinano, ma nell'assise ecumenica si sono levate voci che chiedevano che essa fosse ben inserita all'interno di tutta la realtà della Chiesa, come il Concilio la stava considerando ed esponendo. Natura e funzioni dei Rappresentanti Pontifici non potevano non accordarsi con la natura e con la missione essenziale della Chiesa (cfr. «*Il Concilio Vaticano II*» - Cronache del Concilio Vaticano II, edite da «La Civiltà Cattolica», a cura di G. Caprile, Secondo Periodo 1963-64, vol. III, Roma 1966, pp. 98, 189, 209 ss., 269).

In verità, è stata chiara intenzione della Chiesa, adunata in Concilio Ecumenico, «illustrare con maggiore chiarezza ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale» (Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 1). È pertanto all'interno di ciò che la Chiesa dice di se stessa, che va ricercata la risposta alla domanda: quale è la natura e la funzione della diplomazia pontificia, o meglio della rappresentanza pontificia, in seno alla Chiesa stessa e nei suoi rapporti con il mondo, con la comunità civile, con la comunità internazionale.

Prima di affrontare il discorso, che non potrà non limitarsi ad alcune considerazioni essenziali, sembrano quanto mai opportune due premesse, senza delle quali il ragionamento potrebbe non essere bene impostato o non bene interpretato.

1) La Chiesa, con il Concilio Vaticano II, non ha inteso presentarsi come diversa, come altra; non ha per nulla inteso rinnegare quello che di se stessa aveva detto prima, nel corso di non pochi secoli; non ha voluto — né poteva — dare di se stessa una definizione che fosse di rottura con il passato. Si può affermare invece con certezza che il suo parlare di se stessa non è se non lo sviluppo omogeneo di quanto era già stato detto, o meglio di quanto era già il contenuto della sua fede, del suo sentire soprannaturale, ossia di tutto ciò che sempre deve potersi collegare con la Chiesa fondata sulla fede e sulla predicazione apostolica. Le cose nuove, dette nel Concilio circa la Chiesa, non sono pertanto se non esplicitazioni di particolari aspetti del suo essere e del suo agire, se non sottolineature delle molteplici dimensioni della sua natura e della sua missione; dimensioni che tutte insieme, e mai separate le une dalle altre, formano quella mirabile complessa realtà umano-divina che è appunto la Chiesa di Cristo.

Se si potesse sostenere che dal Vaticano II emerge una nuova ecclesiologia, che ha davvero cambiato le caratteristiche essenziali della Chiesa, il nostro discorrere su di essa non avrebbe più senso.

Una prima conseguenza subito emerge: se il Concilio non ha cambiato la sostanza della definizione della natura e della missione della Chiesa, della sua struttura organica fondamentale, e quindi della natura dei suoi rapporti con tutto ciò che non è Chiesa, ma mondo, ma altro, allora non si potrà neppure avere della rappresentanza pontificia, dell'attività che la Sede Apostolica compie all'interno della Chiesa e nel mondo attraverso i Rappresentanti Pontifici, una concezione sostanzialmente diversa da quella che si aveva prima del Vaticano II.

2) Uno sguardo storico, ampio quanto è ampia la storia della Chiesa, e quanto è ampia la storia dell'istituzione della rappresentanza pontificia, ci permette di dire con molta facilità che alla base del fatto che fin dall'antichità il Vescovo di Roma invia dei Legati alle Chiese ed ai Concili e Sinodi, ed affida le sue veci a Vescovi di Chiese particolari, sta la convinzione del Vescovo della Sede Apostolica, della Sede di Pietro, convinzione manifestata ripetutamente e costantemente fin dagli inizi, di essere tenuto — in forza della sua successione all'Apostolo Pietro — ad avere una *sollecitudine per tutte*

le Chiese, poiché nella comunione esistente tra di esse, quella di Roma ha un *posto particolare e determinante*, soprattutto in materia di fede, ma anche circa gli elementi fondamentali della disciplina e dell'osservanza dei sacri canoni dei Padri, che riguardano la sua struttura o costituzione fondamentale.

Una tale convinzione fu generalmente condivisa anche dagli altri Vescovi, che consideravano il Vescovo di Roma come il custode della fede e dei sacri canoni stabiliti dai Padri.

In tutta la storia della Chiesa, i rappresentanti del Vescovo di Roma rivestono la figura di operatori della missione che egli *può e deve* esercitare nei riguardi di tutte le Chiese, che non sono se non l'unica Chiesa di Cristo. Essi diventano partecipi della sollecitudine che Egli è tenuto ad avere in forza del posto che detiene, per mandato di Cristo, nell'ambito della comunione delle Chiese e dei loro Pastori, dunque al di là della Chiesa di Roma, e ciò in modo particolare e, per diversi aspetti, esclusivo (cfr. al riguardo, M. OLIVIERI, *Natura e funzioni dei Legati Pontifici nella storia e nel contesto ecclesiologicalo del Vaticano II*, Seconda Edizione: 1982, Città del Vaticano. A tale studio si fa riferimento in tutto il presente articolo).

Queste due premesse facilitano la comprensione di tutta la luce che l'ecclesiologia emergente dai testi del Vaticano II riversa sulla natura e sui compiti delle rappresentanze pontificie.

Ci limitiamo a fissare lo sguardo su alcuni testi, o documenti, del Concilio, che concernono la Chiesa considerata nel suo essere e nei suoi rapporti con tutti i cristiani, con tutti i credenti, con il mondo. Testo principe è ovviamente la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Sui rapporti con tutti i cristiani, o circa l'ecumenismo, abbiano il decreto *Unitatis Redintegratio*; sui rapporti con le religioni non cristiane, la Dichiarazione *Nostra Aetate*; sui rapporti Chiesa-Mondo, la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*.

Il loro insegnamento è la base per comprendere la natura e la rinnovata importanza dei principali compiti affidati alle rappresentanze pontificie dopo il Vaticano II, e stabiliti dal Motu Proprio «*Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*» (24 giugno 1969), del Papa Paolo VI, e quindi ripresi dal nuovo *Codice di Diritto Canonico*, del 25 gennaio 1983 (Lib. II, Pars II, Caput V, artt. 362-367).

A) Circa la missione «*ad intra*».

La Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* presenta la Chiesa in una dimensione trinitaria, cristologica, pneumatico-carismatica.

La Chiesa è considerata soprattutto come Mistero (cap. I, nn. 1-8), cioè come evento soprannaturale trascendente e salvifico (essa è la realizzazione del Mistero della Volontà di Dio); come *Popolo di Dio* (cap. II, nn. 9-17), «costituito per una *comunione* di vita, di carità e di verità» (ivi, n. 9); come «comunità di fede, di speranza e di carità» (ivi, n. 8), comunità di salvezza, frutto dell'opera di Cristo (dimensione comunitaria).

La Chiesa è presentata inoltre come «*Sacramento in Cristo*» (ivi, n. 1: «La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»); si dice anche che è «*Sacramento universale* di salvezza» (ivi, n. 9); quindi è presentata non soltanto come «comunità di salvezza», ma anche come mezzo o strumento di salvezza, o «*istituzione di salvezza*» (dimensione sacramentale, ministeriale e istituzionale).

Ed, infine, la Chiesa è considerata come *società visibile e giuridica* (dimensione sociale-giuridica). Quest'ultimo aspetto, sia pure, secondo alcuni, ridimensionato dal Vaticano II, e collocato nella sua più esatta posizione e finalità, non può tuttavia venire sottovalutato né tanto meno dimenticato, perché è pur esso essenziale alla natura della Chiesa nella sua costituzione e fase pellegrinante. I molteplici aspetti o dimensioni della Chiesa si integrano a vicenda; considerati ciascuno separatamente, anche se veri, sono però incompleti, e perciò non possono scindersi perché si riferiscono e «formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino» (ivi, n. 8).

Da tutto questo si comprende perché la categoria preminente per concettualizzare e definire la Chiesa sia ormai quella di *comunione*; certamente *comunione di vita divina*, poiché all'interno di tale comunione si diventa partecipi della vita divina, ed anzi la partecipazione alla vita divina è l'elemento essenziale, il più profondo e radicale, di tale comunione. Ma questa comunione coinvolge tutto l'uomo e si realizza attraverso tutto ciò che forma l'essere dell'uomo: il suo essere interiore, invisibile, ed il suo essere esteriore, visibile; il suo essere spirituale ed il suo essere corporale. Coinvolge necessariamente il suo intelletto e la sua volontà, la sua conoscenza, il suo libero arbitrio ed il suo sentire; coinvolge la sua parola e tutto ciò attraverso il quale egli comunica.

Ecco, allora, che la «*communio vitae divinae*» comporta, richiede, si attua attraverso, una «*communio fidei*», una «*communio*»

dei mezzi sensibili e visibili per mezzo dei quali opera la grazia divina, e che chiamiamo «*communio sacramentorum*»; ma i mezzi della grazia richiedono necessariamente i ministri della grazia o ministri dei sacramenti, e coinvolgono tutto ciò che riguarda la vita visibile della comunità, nonché tutti i rapporti di fede e di grazia e di sacramenti che si instaurano con essa, e perciò occorre anche parlare di «*communio ministerii*» e di «*communio disciplinae*». Così abbiamo: fede, sacramenti, ministero, disciplina come strumenti e via per la «*communio vitae divinae*».

All'interno di siffatta comunione, ed affinché essa si instauri, si conservi e cresca, vi sono ed agiscono *elementi unici ed unificanti*; vi sono anche elementi di diversità, ma la diversità e la molteplicità non possono che essere in armonia, ed anzi a servizio di ciò che è essenziale, proprio perché la «*communio*» non venga meno, ma espliciti tutta la sua forza di vita. Si deve perciò parlare di unità, non solamente di comunione; si deve parlare di *unità in tutto ciò che è essenziale alla comunione*: unità di fede innanzitutto, un'unità sacramentale (una unica Eucarestia), unità nel ministero ed unica fondamentale disciplina. La Chiesa che è in verità una «*communio*» è dunque una ed unica, e la molteplicità anche di comunità al suo interno non può se non essere la Chiesa una ed unica, e la «*communio fidei, sacramentorum et disciplinae*» non può non essere anche «*unitas fidei, sacramentorum et disciplinae*».

All'interno di questo discorso, è comprensibile che la Chiesa «*una ed unica*» possa ben considerarsi anche una «*communio Ecclesiarum*», o *corpo di Chiese*, senza che ciò possa nuocere all'unità del suo essere più vero e profondo e all'unità di tutti gli elementi essenziali, senza dei quali non sarebbe più possibile avere in pienezza la Chiesa di Cristo.

Una conseguenza di gran rilievo va senz'altro esplicitata: tutto il ministero che agisce all'interno della Chiesa, e che è necessariamente ministero apostolico, esiste ed opera a favore della «*communio vitae divinae*» e dunque a favore di tutto ciò che è per quella «*communio*», come si è detto prima. Ma anche il ministero, poiché è partecipato a molti, ha continuamente bisogno di essere ricondotto ad unità.

Da qui si intravede immediatamente il posto e la funzione del *ministero petrino* all'interno della «*communio Ecclesiae*»: esso è un servizio innanzitutto all'unità di quanti ricevono il ministero della successione apostolica, e che non possono non formare un unico

corpo, il quale per essere « uno » richiede un unico fondamento visibile, richiede un ministero di unità. Il ministero petrino esiste affinché nella Chiesa si realizzi ogni aspetto della sua « communio » e della sua « unitas », e perché, in definitiva, si formi la « communio vitae divinae ».

Circa il Collegio Apostolico e circa l'Episcopato, composti da più membri ma necessariamente « uno », il Vaticano II afferma: « Affinché poi lo stesso Episcopato fosse uno e indiviso, (Cristo) prepose agli altri Apostoli il beato Pietro e in lui stabilì il principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione » (*Lumen Gentium*, n. 18).

Così è pure facile comprendere perché il corpo delle Chiese non potrebbe formare la Chiesa « una ed unica » senza la comunione di tutte e di ciascuna con quella Chiesa che possiede il « *summum ministerium communionis et unitatis* », la Chiesa cioè del Successore di Pietro. È un'esigenza di prim'ordine che ogni Chiesa particolare *concordi* con la Chiesa del Successore di Pietro nella « communio » e nell'« unitas fidei, sacramentorum et disciplinae ».

Da tutta la *Lumen Gentium*, e da tutto il Concilio Vaticano II, appare con evidenza che non è immaginabile un'autonomia delle Chiese particolari che rompa, od anche che soltanto diminuisca, la comunione e l'unità di tutto il corpo delle Chiese, che è appunto l'una ed unica Chiesa di Cristo. Né è concepibile una collegialità del corpo episcopale che non si manifesti e che non si attui se non come esigenza di comunione e di unità. La collegialità non esiste per l'esaltazione del particolare ma piuttosto per l'esaltazione del tutto.

Ciò naturalmente indica la via dell'essere e dell'agire di tutti coloro che vogliono operare all'interno della Chiesa, come Chiesa; indica la via dell'essere e dell'agire « in primis » di tutti coloro che detengono il sacro ministero, massimamente i membri del corpo episcopale, i quali non hanno altra ragion d'essere se non quella di operare a « pro » della « communio » e dell'« unità ». Ciò segna anche la via di quanti debbono operare ed operano per l'unità di tutti i cristiani che non sono purtroppo « unum », ma che debbono anelare alla perfetta « communio » ed alla perfetta « unitas » della Chiesa.

È certamente dentro questo quadro, è in questa visione della Chiesa, che si inserisce, direi facilmente, qualsiasi discorso che tocchi la natura e le funzioni dell'istituzione della rappresentanza pontificia, o della rappresentanza del ministero petrino, all'interno della vita della Chiesa.

È naturale perciò che il Motu Proprio *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, ripreso dal nuovo *Codice di Diritto Canonico* al cn. 364, stabilisca all'art. IV, § 1, che:

«*Praecipuum munus Legati pontificii est ut firmiora et efficaciora in dies reddantur unitatis vincula, quae inter Apostolicam Sedem et Ecclesias particulares intercedunt*».

Quello di rendere più stretti e più efficaci (quindi più operanti) i vincoli di unità che intercorrono tra Sede Apostolica e Chiese particolari non è soltanto l'ufficio principale, ma è anche l'ufficio che determina e che illumina tutti gli altri, che non possono essere se non nello stesso ordine e rivolti alla medesima finalità. Il canone menziona quindi i seguenti compiti: l'informazione alla Santa Sede, l'aiuto ai Vescovi, le relazioni con la Conferenza Episcopale, le nomine dei Vescovi, la promozione della pace, i rapporti con le altre Chiese e comunità ecclesiali e le religioni non cristiane, la difesa dei diritti della Chiesa e della Santa Sede presso i Governanti.

Vogliamo soffermarci soltanto su tre compiti, che riteniamo tra i più gravi e più carichi di positivi influssi proprio per la «*communio*» e l'«*unitas*» della Chiesa, ed immediatamente per la «*communio et unitas ministerii*».

a) Il compito dell'*informazione* sullo stato e sulle condizioni di vita delle Chiese particolari. Sottostanno a questo compito il dovere della conoscenza e la convinzione che la Sede Apostolica non può esercitare la sua missione di promozione della «*communio*» e dell'«*unitas omnium Ecclesiarum*» senza una adeguata e vera conoscenza di ciò che avviene nelle Chiese particolari, per quanto concerne la «*professio fidei*», l'esercizio del culto e la pratica sacramentale, l'osservanza od obbedienza alle norme della Chiesa, che proteggono e promuovono la disciplina in ciò che deve essere comune a tutta la Chiesa, pur nel rispetto ed anzi sotto certi aspetti nella promozione di legittime e positive varietà o diversità (queste, tuttavia, anche nella diversità delle culture, non potranno compromettere o diminuire l'unità «*in essentialibus*»).

È ben ovvio che la Sede Apostolica non trae informazioni e conoscenze sulle Chiese particolari soltanto dalle rappresentanze pontificie; si può anzi dire che i primi a dover favorire la comunione con la Santa Sede, attraverso una informazione che sia la più completa possibile, sono i Vescovi delle Chiese particolari; lo fanno con le Relazioni quinquennali e con la visita alla Sede di Pietro (visita «*ad li-*

mina»), durante la quale opportunamente incontrano i vari Dicasteri ed Organismi della Sede Apostolica.

Sono fonti di informazione per la Santa Sede anche gli atti ed i documenti delle Conferenze Episcopali, le lettere di Vescovi, di Presbiteri ed anche di semplici fedeli. Ma l'informazione del Rappresentante Pontificio, che vive a contatto con le Chiese particolari partecipandovi con l'animo di chi è stato educato ed allenato perché abbia uno sguardo universale, è di massima importanza: riveste carattere di ufficialità e di grave responsabilità; è un elemento di prim'ordine ed un contributo di grande rilievo, di cui la Sede Apostolica tiene senz'altro conto per poter intervenire a servizio delle stesse Chiese particolari ed innanzitutto dell'universalità, di ciò che la Chiesa è, ovunque essa si trovi ed adempia la sua missione.

b) Il compito della proposta di nomi per le *nomine vescovili*. È assai istruttivo sapere che tra i compiti affidati ai Vicari Apostolici nei primissimi tempi dell'organizzazione della vita della Chiesa, secondo le disposizioni del primo Concilio Ecumenico, vi fosse proprio quello di vigilare su come avveniva la scelta dei nuovi Vescovi o, già allora, del loro trasferimento da una sede ad un'altra.

La Sede Apostolica è giunta «progrediente tempore» al presente sistema riguardante la scelta dei Vescovi, che qui non può essere presentato nei particolari. È evidente che circa le modalità attraverso le quali si arriva alle nomine vescovili potrebbero anche essere proposti o studiati dei ritocchi, ma la storia della Chiesa insegna che le esigenze di comunione e di unità all'interno della Chiesa non potrebbero condurre la Sede di Pietro a rinunciare a giocare un ruolo importante e decisivo nel dare alle Chiese idonei Pastori. Le presenti disposizioni legislative e le prassi instaurate, che prevedono anche notevoli differenze tra luogo e luogo, hanno il grande merito di non trascurare da una parte significativi contributi locali alla scelta dei Pastori, offrendo però d'altra parte alla Sede Apostolica la grave responsabilità dell'ultima scelta, mediata proprio dal lavoro delle rappresentanze pontificie.

Questo per la Chiesa in Occidente. Ma non è certamente senza alto significato anche la semplice espressione di assenso della Santa Sede per le scelte episcopali che avvengono secondo le procedure delle Chiese orientali, che sono scrupolosamente rispettate.

Il Rappresentante Pontificio, nell'adempimento di questo suo grave compito, carico di conseguenze per la vita futura delle Chiese e della Chiesa, non può non tener conto del parere e del contributo

di molti (ed innanzitutto ovviamente dei Vescovi della regione dentro la quale si trova la Chiesa particolare da provvedere). Egli dovrà ponderare con grande scrupolo e saggezza le molteplici informazioni che raccoglierà, valutando bene la qualità dei suoi informatori, la loro obiettività, il loro «sensus ecclesiae», ecc. Non dovrà lasciarsi guidare da vedute troppo personali, ma essenzialmente dal suo senso della cattolicità, dall'esigenza primordiale della comunione delle Chiese particolari con la Sede di Pietro, dal saper cogliere con morale certezza che cosa in un candidato può essere o non essere conforme alle esigenze della «communio fidei, sacramentorum et disciplinae».

c) Il compito di favorire tutto ciò che concerne l'*ecumenismo*. Questa funzione va sicuramente considerata alla luce dell'insegnamento del Decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, che costituisce il punto di riferimento per comprendere e per esprimere un'attività ecumenica che sia in perfetta sintonia con ciò che la Chiesa è nella sua realtà più profonda, con la Chiesa cioè considerata come «communio vitae divinae» e necessariamente anche come «communio fidei, sacramentorum et disciplinae». Non si può concepire un ecumenismo che non sia orientato all'unità dei cristiani nell'unità della Chiesa, e che perciò non miri all'«unitas fidei»; all'«unitas sacramentalis», che prima abbiamo anche detto «unità eucaristica»; all'unità negli elementi fondamentali della disciplina, che comprende l'«unitas ministerii», alla quale è collegata l'unità di governo.

Il Motu Proprio *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* dice esplicitamente che questo compito viene esercitato dal Rappresentante Pontificio nella sua qualità di «inviato del supremo Pastore delle anime». Va da sé che egli dovrà agire in armonia con le istruzioni della Sede Apostolica ed «in accordo con i Vescovi del luogo, soprattutto con i Patriarchi in territorio orientale».

Benché la legislazione circa i Rappresentanti Pontifici non menzionasse questo compito prima del Vaticano II, non sarebbe esatto interpretarlo come una completa novità, come se anche in questo campo (nel campo cioè dell'ecumenismo, inteso come anelito e come attività per l'unità visibile di tutti i cristiani) non si fosse realizzato uno sviluppo, certamente importante e gravido di conseguenze, ma non tale da potersi considerare un cambio radicale rispetto all'indirizzo del passato: mai infatti la Sede di Pietro ha tralasciato di operare, con tutte le sue istituzioni, affinché nell'unità della Chiesa siano ed entrino quanti fanno riferimento a Cristo come all'unico Salvatore

Divino ed all'unico Mediatore della Nuova ed Eterna Alleanza, attuando quella «*communio*» che è stata voluta da Cristo, nei modi ed attraverso i mezzi da Lui istituiti. Sempre la Sede di Pietro ha avuto massimamente a cuore la «*conversio*» all'«*unitas Ecclesiae*».

B) *Circa la missione del Rappresentante Pontificio «ad extra».*

Alla missione «*ad intra*» del Rappresentante Pontificio si accompagna quella «*ad extra*», che concerne i rapporti della Chiesa con la comunità civile, con la comunità internazionale, con il mondo; missione che può assumere anche la configurazione *diplomatica*. Tale attività è così descritta dal Motu Proprio più volte citato (art. IV, 2):

Il Rappresentante Pontificio «*interpreta la sollecitudine del Romano Pontefice per il bene del Paese in cui esercita la sua missione; in particolare deve interessarsi con zelo dei problemi della pace, del progresso e della collaborazione dei popoli in vista del bene spirituale, morale e materiale dell'intera famiglia umana*».

Al n. 3 dello stesso articolo, si esplicita il suo dovere di tutelare presso gli Stati la missione della Chiesa e della Santa Sede (vedi anche can. 364, 7° del Codice di Diritto Canonico). Il n. 10 stabilisce: «*I rapporti tra Chiesa e Stato sono, normalmente, coltivati dal Rappresentante Pontificio, al quale è affidato l'incarico, proprio e peculiare, di agire a nome della Santa Sede: a) per promuoverne e favorirne i rapporti con il Governo della Nazione presso cui egli è accreditato; b) per trattare questioni concernenti le relazioni tra Chiesa e Stato; c) per occuparsi in particolare della stipulazione di "modus vivendi", di accordi e di concordati, nonché di convenzioni...*».

Di fronte a questi compiti, anziché entrare nel commento dei singoli aspetti (ciò che non è possibile nell'ambito di un articolo), si possono formulare invece alcune considerazioni di carattere generale.

1a) I rapporti Chiesa-Mondo sono stati trattati dal Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, e quindi anche i rapporti Chiesa-Comunità civile, Chiesa-Comunità internazionale. È all'interno di quel discorso che si debbono comprendere ed attuare i compiti del Rappresentante Pontificio «*ad extra*». Si può e si deve certamente parlare di *dialogo* ed anche di ciò che la Chiesa può *ricevere dal mondo*, ma nessun discorso sarebbe completo e conforme alla natura più vera e profonda della Chiesa se si trascurasse la dimensione essenziale della missione della Chiesa nei confronti del mondo: la missione cioè di *evangelizzazione* (con tutto

ciò che essa comporta), di *illuminazione*, di *difesa della verità* in tutto ciò che tocca l'uomo ed il suo eterno destino, di *risanamento* e di *elevazione*, di *salvezza*. Né si potrebbe fare un discorso chiaro e completo se si omettesse di distinguere tra quello che è stato chiamato dalla teologia l'ordine della natura e l'ordine della grazia, o l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale.

2a) La cura dei rapporti tra Chiesa e Mondo, tra Chiesa e Stato, tra Chiesa e Comunità internazionale, è affidata a tutti i Rappresentanti Pontifici, ma essa assume modalità e forme giuridiche specifiche là dove si instaurano *rapporti diplomatici* tra Santa Sede e Stato, rapporti che hanno vigore giuridico vincolante proprio all'interno dell'organizzazione della comunità internazionale (che ha come soggetti non solamente gli Stati).

3a) L'attività del Rappresentante Pontificio «ad extra» è pure essa attività della chiesa, svolta a nome e con l'autorità dell'organo supremo di governo della Chiesa Cattolica; è dunque pure essa *un'attività ecclesiale*, anche quando assume la caratteristica di attività con precisa figura giuridica; non è *attività politica*, non è direttamente rivolta al governo della città terrena, ma *opera per i fini propri della Chiesa*; ha come scopo di favorire la vera missione della Chiesa, che si rivolge sempre all'uomo chiamato ad un destino eterno, che sempre rivolge lo sguardo al di là dell'orizzonte semplicemente terreno.

* * *

Questa impostazione e questa visione così alta e così impegnativa dei compiti dei Rappresentanti Pontifici rendono possibile dare di essi questa definizione: *Coadiutores Romani Pontificis in exercitio muneris sui, scilicet supremi Pastoris Ecclesiae*. Essi sono perciò essenzialmente ministri della «Communio Ecclesiae»; immediatamente della «communio interecclesiastica» (od «interecclesiale», o «tra le Chiese») e mediatamente ed ultimamente ministri della «communio vitae divinae», attraverso la realizzazione di una vera «communio fidei, sacramentorum et disciplinae», ed attraverso la realizzazione della vera missione della Chiesa nei confronti del mondo.

† MARIO OLIVERI

Pagina bianca

BUONA FAMA E RISERVATEZZA IN DIRITTO CANONICO (IL CIVIS-FIDELIS E LA DISCIPLINA DELLA PRIVACY)

1. Premessa. — 2. La tutela della buona fama e della riservatezza. — 2.1) Nel diritto canonico universale. — 2.2) Nel decreto generale C.E.I. — 3. I limiti alla buona fama e alla riservatezza del fedele e del cittadino. — 4. Conclusioni.

1. *Premessa.*

Il delicato tema della tutela della riservatezza ha ricevuto negli ultimi anni un'attenzione crescente nell'ordinamento canonico e in quello civile, sia a livello normativo sia in sede giudiziale.

Alla predisposizione da parte del legislatore italiano della disciplina a tutela della riservatezza, a partire dalla legge n. 675/1996 «Tutela delle persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali», è seguita ad esempio una normativa canonica, predisposta dal Consiglio episcopale della C.E.I., valida nel diritto particolare italiano della Chiesa cattolica.

Il 20 ottobre 1999 è stato così promulgato il Decreto generale n. 1285/1999 «Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza».

Il confronto fra la disciplina dello Stato italiano e della Chiesa cattolica si è svolto anche in sede giudiziale, perché — avverso il rifiuto dell'autorità ecclesiastica competente, di provvedere alla cancellazione del proprio nominativo dal registro dei battezzati — l'interessato ha investito della questione l'Autorità garante per la protezione dei dati personali e il giudice italiano.

Questo procedimento è di grande interesse, perché oltre a riproporre in termini sempre attuali la questione dell'indipendenza e sovranità nel rispettivo ordine della Chiesa e dello Stato, offre l'occasione per riflettere sulla reale portata delle concorrenti discipline, le quali non sembrano dirette a tutelare le medesime situazioni giuridiche, dato che non appare perfettamente coincidente il significato

che la riservatezza e la buona fama assumono nel diritto dello Stato e in quello della Chiesa.

Il presente studio cercherà di approfondire alcuni aspetti di questa tematica, illustrando in particolar modo le divergenze e i punti di contatto in materia di buona fama e riservatezza, sia fra il diritto universale e particolare italiano della Chiesa cattolica, che fra le normative ecclesiastica e civile.

2. *La tutela della buona fama e della riservatezza:*

2.1. *Nel diritto canonico universale.*

Il can. 220 del *codex* stabilisce che «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».

Il diritto alla buona fama vanta un'antica tradizione nel pensiero cattolico, dal momento che già San Tommaso, trattando le ingiurie verbali, considerava l'insulto o la contumelia intenzionali, quali lesioni dell'onore⁽¹⁾, e la maldicenza, lesione della fama, peccati mortali, ed anzi precisava che «fra tutti i beni temporali la fama è il più prezioso, e per la sua perdita un uomo viene impedito dal compiere molte cose buone»⁽²⁾.

Anche nel *Decretum* di Graziano la calunnia era considerata un reato che, se non provata, doveva comportare una pena per il reo⁽³⁾.

Non vi era malgrado ciò nella precedente codificazione un'enunciazione esplicita del diritto alla buona fama ed alla riservatezza, mancando una lista dei diritti ed obblighi dei fedeli, simile ai cann. 208-223 del Libro II Parte I Titolo I *De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*, del C.I.C. '83⁽⁴⁾. Il primo di questi diritti rice-

(1) S. TOMMASO *Summa Teologica*, II-II, q. 72, a. 2 c.

(2) S. TOMMASO *Summa Teologica*, II-II, q. 73, a. 2 c.

(3) Così A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Milano, 1999, p. 141, il quale riporta il *dictum* di Graziano: «Qui calumpniam illatam non probat, penam debet incurrere, quam si probasset reus utique sustineret».

(4) Ciò non significa però che nella precedente codificazione i diritti dei fedeli fossero ignoti, già il can. 87 riconosceva alla persona fisica «omnia christianorum iura et officia». R. CASTILLO LARA, *I doveri e i diritti dei christifideles*, in *Salesianum*, XLVIII, 1986, p. 307.

veva, tuttavia, una tutela di carattere penale nel can. 2355 che puniva i delitti di ingiuria e diffamazione.

Nel C.I.C. '17 non vi era nemmeno una norma posta a garanzia dell'inviolabilità della coscienza, sebbene una tutela indiretta e parziale poteva rintracciarsi nelle disposizioni sull'inviolabilità del sigillo sacramentale⁽⁵⁾.

Con il Concilio Vaticano II si è fatto un decisivo passo avanti, enunciando il diritto a difendere la propria intimità, mentre il diritto al buon nome è stato dichiarato universale ed inviolabile⁽⁶⁾.

I propositi del Concilio in tema di tutela della buona fama hanno avuto esplicitazione positiva nel can. 220 e nel can. 23 del C.C.E.O. con una formulazione pressoché identica⁽⁷⁾. Va però ricordato che il *codex* vigente non proibisce in forma assoluta che possa recarsi pregiudizio a questi diritti, ma vieta la loro illegittima lesione, con ciò si ammette la liceità dell'aggressione se consentita o richiesta dal diritto, in funzione della tutela di un interesse superiore⁽⁸⁾.

Il diritto a difendere la propria intimità è stato invece introdotto nella vigente codificazione per salvaguardare la dignità della persona, soprattutto nei casi in cui si tratti di verificare attraverso investigazioni, anche psicologiche, la *valetudo psychica* dei candidati al noviziato e agli ordini sacri⁽⁹⁾, diritto oggi tutelato ampiamente anche in varie altre situazioni⁽¹⁰⁾.

⁽⁵⁾ A. SOLFERINO, *I diritti fondamentali del fedele: il diritto alla buona fama ed alla intimità*, in R. BERTOLINO, (a cura di), *Diritto per valori ed ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino, 1996, p. 375.

⁽⁶⁾ Cost. pastorale *Gaudium et spes* n. 26.

⁽⁷⁾ Il can 23 del C.C.E.O. recita «Christifidelibus ius est ut bona fama qua gaudent ad omnibus in honore habeantur; quapropter nemini licet tandem illegittime laedere», il can 220 dispone «Nemini licet bonam famam, qua quis gaudet, illegittime laedere nec ius cuiusque personae ad propriam intimitatem tuendam violare».

⁽⁸⁾ A. SOLFERINO, *I diritti fondamentali del fedele*, cit., p. 375. Contra V. PARLATO, *I diritti dei fedeli nell'ordinamento canonico*, Torino, 1998, p. 140.

⁽⁹⁾ A. CAUTERUCCIO, *Il diritto alla buona fama ed alla intimità. Analisi e commento del can. 220*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, LXXIII, 1992, p. 579. R. CASTILLO LARA, *I doveri e i diritti dei christifideles*, cit., p. 318. Il Concilio Vaticano II in due documenti relativi alla formazione del clero e dei religiosi, rispettivamente il decreto *Optatam totius* e il decreto *Perfectae caritatis*, mostra di tenere in attenta considerazione le indicazioni che possono desumersi dai metodi e sistemi psicologici moderni, V. MARCOZZI, *Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codice di diritto canonico*, in *La civiltà cattolica*, IV, 1983, p. 574.

⁽¹⁰⁾ I canoni che in qualche modo si occupano o comunque presuppongono la

Anche nel codice attuale la buona fama riceve protezione in sede penale, ove il can. 1390 § 2 punisce i reati di calunnia e diffamazione.

Il can. 220 fa parte di quel gruppo di norme, relative agli obblighi e diritti di tutti i fedeli⁽¹¹⁾, la cui titolarità deriva all'uomo dall'incorporazione a Cristo mediante il battesimo, il quale, come afferma il can. 96 lo costituisce « persona » nella Chiesa, cioè soggetto di diritto, titolare quindi di tutti i diritti ed obblighi propri del cristiano⁽¹²⁾.

Tuttavia all'interno di questo catalogo vi sono alcuni diritti — e corrispondenti doveri — che competono all'uomo in quanto tale, quindi anche al non credente, diritti discendenti dallo stesso *ius naturale*; diritti puramente umani che spettano a qualsiasi persona, e fra questi rinveniamo il diritto alla buona fama ed alla intimità⁽¹³⁾.

La dottrina ha individuato una duplice matrice, morale o giuridica, da cui queste posizioni giuridiche discendono⁽¹⁴⁾, in presenza della nota dell'esigibilità sociale il dovere ha radice giuridica, in assenza si tratterà di un dovere morale⁽¹⁵⁾. Il dovere di non ledere la buona fama di altri e di rispettarne l'intimità, in questo senso può considerarsi un dovere giuridico.

In ogni caso le precedenti classificazioni nulla tolgono al carattere precettivo di queste norme nell'ordine ecclesiale, quand'anche rispondenti ad un'esigenza « meramente » morale. Nel diritto della

buona fama sono molti, per una compiuta elencazione A. CAUTERUCCIO, *Il diritto alla buona fama ed alla intimità*, cit., p. 63.

(11) Tali norme originano dai corrispondenti canoni che furono elaborati per la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Oltrepassa però gli intenti della presente elaborazione la questione della qualificazione giuridica dei diritti e doveri enunciati nei canoni in esame, i quali nel progetto della L.E.F. erano raggruppati sotto il titolo *Christifidelium officia et iura fundamentalia*; v. per la tesi secondo la quale il trasferimento dei canoni dalla L.E.F. al C.I.C. senza usare tale qualifica vada interpretato come segno della volontà del legislatore di non voler qualificare fondamentali tali diritti, o quanto meno di non volersi pronunciare sulla loro natura, R. CASTILLO LARA, *I doveri e i diritti dei christifideles*, cit., p. 313.

(12) R. CASTILLO LARA, *I doveri e i diritti dei christifideles*, cit., p. 317.

(13) R. CASTILLO LARA, *I doveri e i diritti dei christifideles*, cit., p. 318, A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, cit., p. 140.

(14) P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, Milano, 1984, p. 98. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985, p. 205.

(15) J.J. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, in *Persona y Derecho*, I-1991, p. 29.

Chiesa, in vista del fine, le norme giuridiche si collocano in posizione subalterna rispetto a quelle etiche, perché proprio queste ultime sono quelle che consentono di perseguire lo scopo ultimo dell'edificazione spirituale degli *homines viatores*⁽¹⁶⁾.

Il codice dedica molto spazio al diritto alla buona fama, qualità fondamentale per il fedele⁽¹⁷⁾ e requisito necessario anche per l'espletamento di tutte quelle funzioni connesse ai *munera gerarchici*⁽¹⁸⁾.

Ne discende che per l'esercizio ed il godimento dei diritti derivanti dal battesimo, (tutti funzionali alla salute delle anime, perché attraverso la loro titolarità si è posti in condizione di poter scegliere liberamente la via della salvezza ultraterrena⁽¹⁹⁾), il fedele deve avere prima di tutto una buona fama.

In questo modo, il diritto in esame assume rilevanza non solo sul piano personale, ma anche in quello comunitario, in quanto, il suo

(16) P. BELLINI, *Spontaneità e costrizione nell'ordinamento generale della Chiesa*, in *Saggi di storia della esperienza canonistica*, Torino, 1991, p. 326.

(17) Uno degli esempi più rilevanti dell'importanza della buona fama per il fedele è il n. I-1 della Cost. Ap. *Divinus Perfectionis Magister*, che fonda il presupposto per l'avvio dell'istruttoria della causa di canonizzazione di un servo di Dio, proprio nella fama di santità o di martirio.

(18) Numerosi canoni, infatti, prescrivono che per ricoprire determinati uffici (es. cancelliere, vicario giudiziale, giudice, promotore di giustizia, difensore del vincolo) si debba avere « integra fama », così come per ricevere l'ordine sacro il candidato deve godere di « buona stima ». Ancora, è richiesta per il parroco, la « buona considerazione » da parte dei parrocchiani, pena la legittima rimozione dalla parrocchia, A. CAUTERUCCIO, *Il diritto alla buona fama ed alla intimità*, cit., p. 63.

(19) La libera scelta del bene, come spontanea adesione al messaggio evangelico, può considerarsi la principale espressione della libertà religiosa nella Chiesa ed a questo tema si riallaccia il recente caso, di richiesta di cancellazione del proprio nominativo dal registro dei battezzati, avanzata dall'interessato dopo aver maturato convinzioni ateistiche, invocando a tale scopo la disciplina dello Stato a difesa della privacy.

A quest'argomento, alla luce della normativa statale oltre che in tema di riservatezza anche in materia di libertà religiosa e di coscienza è dedicato il § 3 delle presenti note e la parte conclusiva delle stesse, nella quale in particolar modo si affronta il problema in chiave canonistica del rapporto fra la *salus animae* e libertà del volere. Su quest'ultimo aspetto v. l'interessante contributo di A.M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà ed autonomia negli enti della Chiesa*, Torino, 1999, p. 6-21, in quest'opera l'A. nel tracciare un quadro d'insieme del fenomeno associazionistico nella Chiesa, affronta appunto anche la questione, centrale per il presente scritto, della libertà dell'uomo sia nel momento dell'incorporazione alla Chiesa, sia in quello di un suo eventuale recesso.

contenuto principale, ovvero le facoltà di esigere il rispetto del proprio buon nome, della propria dignità e decoro personale, compreso il diritto alla considerazione sociale⁽²⁰⁾, giova non solo al titolare, ma anche al resto della comunità dei fedeli.

Rilievo comunitario ha, infatti, il diritto in esame ove si pensi al notevole valore educativo e pastorale dell'esempio di vita cristiana⁽²¹⁾, così come il turbamento e lo scandalo che conseguono alla divulgazione di una *infamia* possono costituire l'occasione di una caduta spirituale⁽²²⁾. Per il contenuto del diritto all'intimità valgono analoghe considerazioni: pur spettando a tutti gli uomini, nella comunità cristiana assume specifici connotati.

Se nell'ordinamento dello Stato l'intimità personale è l'istituto che forse più d'ogni altro segna il confine pubblico-privato, perché diretto a custodire la sfera interiore e personale dell'uomo, il quale deve poter godere di un «ambito esistenziale essenzialmente privato»⁽²³⁾, nel diritto canonico il dovere di rispettare l'altrui riservatezza assume l'ulteriore valenza d'essere strumentale alla *salus animae*, perché «ciascun battezzato ha lo specifico diritto a vivere il suo rapporto con Cristo senza indebite interferenze non solo dei fratelli di fede ma della stessa autorità ecclesiastica»⁽²⁴⁾.

Le indicazioni del Vaticano II in proposito sono illuminanti: la Cost. Pastorale *Gaudium et spes* al n. 16 dichiara che «la coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova da solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria»⁽²⁵⁾.

⁽²⁰⁾ A. SOLFERINO, *I diritti fondamentali del fedele*, cit., p. 374-75.

⁽²¹⁾ F. BOLOGNINI, *Profili giuridici sull'opinione pubblica nell'ordinamento della Chiesa*, Milano, 1983, p. 101. L'A. illustra lo stretto legame esistente fra il godimento di una buona fama e la comunione, giacché ricorda che ove taluno venga colpito da *infamia*, ossia da cattiva reputazione dovuta ad azioni riprovevoli, si è esclusi dal ricevere ordini, benefici, ed uffici ecclesiastici, fino in alcuni casi, anche dall'Eucarestia, F. BOLOGNINI, *Profili giuridici sull'opinione pubblica nell'ordinamento della Chiesa*, cit., p. 88.

⁽²²⁾ F. BOLOGNINI, *Profili giuridici sull'opinione pubblica nell'ordinamento della Chiesa*, cit., p. 99.

⁽²³⁾ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna, 1997, p. 43.

⁽²⁴⁾ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, cit., p. 43. Alcune riflessioni sul rapporto fra il diritto all'intimità e la dimensione comunitaria della vita del fedele sono svolte nel § 3 delle presenti note.

⁽²⁵⁾ La Cost. Pastorale *Gaudium et spes* figura fra le fonti del can. 220, assieme all'enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris*.

In questo senso potrebbe dirsi che la previsione del diritto all'intimità, di cui al can. 220, assolve nel diritto della Chiesa alle analoghe funzioni che nello Stato sono svolte dall'art. 19 Cost., norma che nel garantire la libertà di coscienza è appunto diretta a salvaguardare la dimensione interiore e spirituale del singolo⁽²⁶⁾, (paragone che certo richiede i necessari adattamenti, dovuti alle innegabili differenze che i concetti di « coscienza » e « dimensione spirituale » assumono nei due ordinamenti⁽²⁷⁾).

In conclusione, il diritto alla buona fama sembra essere preordinato a difendere la proiezione all'esterno del proprio modo d'essere e della propria coscienza, la cui tutela immediata va invece ricondotta al diritto alla riservatezza.

2.2. *Nel decreto generale C.E.I.*

La Conferenza episcopale italiana, con il Decreto in esame ha cercato di predisporre una normativa per la Chiesa in Italia, in grado di offrire una protezione rigorosa dei beni della riservatezza e buona fama, riferibili ai fedeli, enti ecclesiastici, aggregazioni ecclesiali e alle persone che entrano in contatto con i medesimi soggetti (art. 1), tutela dunque, espressamente non limitata alla persona del singolo fedele⁽²⁸⁾.

Sono state così disciplinate minuziosamente, tutte le attività di redazione, gestione e custodia dei registri, archivi, elenchi e schedari, come di ogni altro metodo di raccolta, conservazione ed utilizzazione dei dati personali, attinente allo svolgimento delle attività istituzio-

⁽²⁶⁾ C. CARDIA, voce *Religione (libertà di)*, in *E.d.D.*, II aggiornamento, Milano, p. 919.

⁽²⁷⁾ La libertà di coscienza nel nostro ordinamento è istituito diretto a proteggere la libera formazione ed ogni lecita esplicazione del momento interiore dell'uomo, il libero atteggiarsi della coscienza nella Chiesa ha invece connotati del tutto peculiari, dovuti al particolare fine di questo ordinamento. A tale argomento è dedicata la parte finale delle presenti note.

⁽²⁸⁾ Le norme di diritto particolare della C.E.I. non vincolano gli istituti di vita consacrata che non sono soggetti all'autorità dell'ordinario diocesano, per tutto quanto riguarda la vita e il governo di tali istituti. D. MOGAVERO, *Diritto alla buona fama e tutela dei dati personali*, Nota al Decreto generale della Conferenza Episcopale Italiana « *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza* » 20 ottobre 1999, in *Ius Ecclesiae*, XII-2, 2000, p. 603. Per alcune riflessioni in proposito v. § 3 delle presenti note.

nali, strumentali e promozionali dei soggetti appartenenti all'ordinamento canonico.

La normativa ha interessato, infatti, tutti gli strumenti attraverso i quali si svolge il trattamento di tali informazioni, vincolando al segreto d'ufficio non solo colui al quale è conferito il governo dell'ente, ma ogni operatore che abbia accesso stabile ai dati raccolti dai soggetti summenzionati (art. 7).

L'intento di proteggere da ogni ingiusta lesione, il diritto alla riservatezza ed alla buona fama risulta nitidamente anche dalla previsione dell'obbligo del risarcimento del danno morale o materiale, a norma del can. 128, causato dal trattamento di dati personali illegittimamente acquisiti, conservati o utilizzati (art. 10 § 1), nonché dalla possibilità di punire con le pene di cui al can. 1390 §2 la lesione della fama causata dalla mancata osservanza delle disposizioni in esame, pena aggravata se il delitto comporta la violazione di un dovere d'ufficio (art. 10 § 3 e 4).

Ribadendo l'assoluta indipendenza e sovranità nel proprio ordine dello Stato e della Chiesa e fatte salve le disposizioni di natura pattizia sulle materie di comune interesse, la Chiesa cattolica italiana ha rivendicato con questo documento, la piena autonomia nell'organizzazione delle attività che comportino il trattamento dei dati personali, ove queste attengano allo svolgimento dei propri compiti istituzionali⁽²⁹⁾, in posizione quindi, di indipendenza dalla concorrente normativa statale civile e penale, a tutela sia della riservatezza che dell'onorabilità della persona.

Questo proposito traspare chiaramente nella diversa disciplina elaborata da un lato per i registri⁽³⁰⁾, per i quali si dispone che l'utilizzazione dei dati in essi contenuti è soggetta alle norme canoniche (art. 2 § 2), dall'altro per gli elenchi e gli schedari⁽³¹⁾, per i quali invece si stabilisce che l'uso dei dati personali in essi contenuti, è soggetto, alle specifiche leggi dello Stato Italiano, ai sensi del comma 3 dell'art. 7 dell'Accordo del 18 febbraio 1984 (art. 4 § 5).

⁽²⁹⁾ D. MOGAVERO, *Diritto alla buona fama e tutela dei dati personali*, cit., p. 600.

⁽³⁰⁾ Il registro è il volume nel quale sono annotati in successione cronologica l'avvenuta celebrazione dei sacramenti o altri fatti concernenti l'appartenenza o la partecipazione ecclesiale (art. 2 § 1).

⁽³¹⁾ 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 (art. 4 § 1).

Diversità di disciplina dovuta alla diversa rilevanza che questi strumenti di gestione dei dati personali hanno nell'ordinamento canonico: è dalla stessa immagine della Chiesa come *popolo di Dio*, che si ricava l'importanza dei registri per la Chiesa cattolica, quindi si comprende la rivendicazione dell'assoluta libertà nella loro gestione, se «*i fedeli sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti popolo di Dio*», (can. 204 § 1), il registro dei battezzati assolve al compito fondamentale di individuare coloro che costituiscono appunto il popolo di Dio, senza i quali non vi sarebbe chiesa; gli elenchi e gli schedari invece, oltre che i dati attinenti alle finalità istituzionali degli enti ecclesiastici, possono contenerne anche altri, collegati ad attività diverse da quelle di religione o di culto, ciò ne giustifica la sottoposizione alle leggi dello Stato, secondo quanto stabiliscono in proposito le norme patrizie.

La violazione dell'altrui intimità costituisce un atto di grave spregio della dignità umana, poiché ogni essere umano, credente o meno, ha il diritto (naturale) a che venga rispettata la parte più intima del suo essere, a questo scopo è diretta la previsione del *codex* contenuta nel can. 220 e il recente Decreto della C.E.I.

Ci sarebbe tuttavia da domandarsi se al fine della protezione del diritto alla buona fama ed alla intimità fosse richiesta, in conformità con gli apparenti intenti della Conferenza episcopale italiana, l'emanazione di una disciplina di diritto particolare, orientata a predisporre una tutela più accurata di quella offerta dal codice, come quella offerta dal Decreto.

In effetti, la dottrina che si è occupata di questo tema anteriormente alla promulgazione del documento in esame, aveva già dedotto dalle norme vigenti tutte le conseguenze teoriche e pratiche che il can. 220 ed altri, producono in ordine alla salvaguardia di queste situazioni giuridiche⁽³²⁾. Sembrerebbe, dunque, che già dalla disciplina prevista nel diritto canonico universale, potessero farsi di-

(32) Anzi, a queste conclusioni si era pervenuti già in relazione alla precedente codificazione, perché si è osservato che un attento esame delle norme del vecchio codice avrebbe rivelato il riconoscimento dei diritti e doveri oggi formalizzati nel titolo in esame (i cann. 208-223 prima ricordati), così, dal can. 2355 che puniva la lesione dell'altrui buona fama, si ricavava il dovere di rispettarla, come ora sancisce il can. 220. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, cit., p. 203.

scendere la gran parte delle garanzie in concreto occorrenti, per la effettiva difesa della buona fama e della riservatezza.

Così ad esempio la tutela giudiziale dei diritti dei fedeli prevede che questi possano rivendicare e difendere presso il foro competente i diritti di cui sono titolari (can. 221 § 1)⁽³³⁾.

Certo la disciplina codicistica della buona fama e della riservatezza non è esaustiva, tanto è vero che attualmente rimane aperta la questione dei rimedi contro atti legislativi ipoteticamente lesivi dei diritti dei fedeli, come aperta rimane la questione delle conseguenze della mancata istituzione dei tribunali amministrativi diocesani o regionali.

Infine va ricordata l'inefficacia delle norme canoniche qualora autore dell'offesa alla buona fama o alla riservatezza (ma la questione si pone anche per gli altri diritti), sia un soggetto estraneo alla Chiesa cattolica, in tal caso, riesce estremamente difficile individuare strumenti di tutela da offrire al fedele ingiustamente leso nella sua sfera giuridica⁽³⁴⁾.

Si tratta di problemi che la C.E.I. non ha affrontato, in quanto non possono essere risolti da un atto normativo a livello di Chiesa particolare, ma che necessitano se mai di interventi di diritto universale. Si può ancora dubitare inoltre della possibilità di risolverli tutti anche da parte del legislatore supremo, in particolare è difficile ipotizzare il rimedio da offrire al fedele contro la violazione dei suoi diritti operata da un non battezzato.

Queste brevi riflessioni inducono a ritenere che il documento in esame, se certamente potrà aiutare i fedeli ad individuare soggetti, organi ed enti responsabili del trattamento dei dati personali, potrà, in questo senso, contribuire ad una più efficace protezione dei diritti della buona fama e della riservatezza.

Invece, gli aspetti relativi alla riparazione del danno causato con il comportamento illegittimo e delle sanzioni conseguenti (art. 10) non hanno ricevuto una migliore protezione di quella che era già

⁽³³⁾ La competenza spetta ai tribunali ecclesiastici ove l'autore della lesione sia un fedele, mentre se essa proviene da un atto amministrativo singolare il rimedio offerto dal diritto è quello del ricorso gerarchico, infine se l'atto proviene da un dicastero della Curia è possibile il ricorso alla *Sectio Altera* della Segnatura Apostolica. Manca però, attualmente, uno strumento per reagire a violazioni di diritti causate da leggi o da decreti generali. R. CASTILLO LARA, *I doveri e i diritti dei christifideles*, cit., p. 320.

⁽³⁴⁾ A. SOLFERINO, *I diritti fondamentali del fedele*, cit., p. 382.

enucleabile dal *codex*, limitandosi il Decreto a rinviare ai corrispondenti canoni richiamati nel testo.

Comunque, resta certamente comprensibile l'intento della Chiesa cattolica in Italia di offrire, dal canto suo, una disciplina in un settore, come quello della buona fama e della riservatezza, che rischia sempre più spesso compromissioni, attraverso una scorretta gestione delle banche dati⁽³⁵⁾.

3. *I limiti alla buona fama e alla riservatezza del fedele e del cittadino.*

Poiché il tema della buona fama e della riservatezza interessa sia l'ordinamento civile⁽³⁶⁾ che quello canonico (*res mixta*, avrebbero detto un tempo i canonisti), le norme della Chiesa cattolica e quelle dello Stato tornano a confrontarsi sul terreno concreto.

È questo il caso, ormai noto, dell'«ex fedele», che dopo aver maturato convinte asserzioni ateistiche, volendo *cancellare le tracce* della sua appartenenza confessionale, ha chiesto la cancellazione del proprio nominativo dal registro dei battezzati, invocando a tale scopo la disciplina posta dallo Stato a tutela della *privacy*.

Dato che, nel provvedere sull'istanza, l'autorità ecclesiastica, sulla base dell'assunto che non è possibile cancellare un fatto realmente accaduto, si è limitata ad allegare la domanda stessa all'atto di battesimo, l'interessato, lamentando la violazione delle norme a tutela della riservatezza, ha successivamente investito della questione, gli organi dello Stato⁽³⁷⁾: dapprima l'Autorità garante per

⁽³⁵⁾ Non è certo da oggi, né solo in relazione alle banche dati che si pone la questione, sentita anche nell'ordinamento canonico, della protezione da accordare alla sfera intima dell'individuo, basti pensare all'Istruzione pastorale sugli strumenti di comunicazione sociale *Communio et progressio* del 23 maggio 1971, elaborata dalla Pontificia commissione per le comunicazioni sociali su disposizione del Concilio Vaticano II, nella quale si dichiara che il diritto d'informazione non può entrare in conflitto con altri diritti, come quello alla salvaguardia della vita privata, e quindi della vita intima della famiglia e degli individui. Cfr. in proposito, R. BACCARI, *La tutela della riservatezza nel diritto canonico*, in *Scritti minori*, t. I - diritto canonico, Bari, 1997, p. 279.

⁽³⁶⁾ Sulle origini della tutela della riservatezza nel diritto dello Stato, A. CERRI, voce *Riservatezza (diritto alla)*, III diritto costituzionale, in *Enc. Giur.*, XXVII, Roma, 1991.

⁽³⁷⁾ Si ricorda che le decisioni dell'autorità ecclesiastica e civili interpellate, sono

la protezione dei dati personali, che ha giudicato il ricorso infondato, ed infine l'autorità giudiziaria⁽³⁸⁾ che lo ha rigettato.

Alcuni aspetti, fra i tanti della vicenda degni di considerazione, meritano una qualche riflessione. Il primo concerne la disciplina dei registri di battesimo, rispetto ai quali, riconosciuti registri ufficiali della Chiesa cattolica, e destinati a documentare, secondo l'ordinamento canonico, non solo l'avvenimento di un fatto storico, l'avvenuta celebrazione del battesimo, ma anche l'acquisizione di uno *status* ontologico, inerente alla specifica missione salvifica della Chiesa, entrambe le autorità civili adite affermano in sostanza, che l'attività che questi sono destinati a documentare rientra nell'ordine indipendente e sovrano della Chiesa cattolica ai sensi dell'art. 7 Cost⁽³⁹⁾.

Allo stesso modo il Decreto ha confermato l'inammissibilità della domanda di cancellazione dai registri, dei dati riguardanti l'avvenuta celebrazione dei sacramenti o comunque attinenti allo stato delle persone, aggiungendo che tale richiesta dovrà essere annotata nel registro ed obbligherà il responsabile a non usare i dati relativi, senza la previa autorizzazione dell'ordinario diocesano (art. 2 § 9)⁽⁴⁰⁾.

intervenute, salvo la pronuncia del tribunale, prima dell'entrata in vigore nel 20 aprile 2000 del Decreto generale C.E.I. n. 1285/1999.

⁽³⁸⁾ GARANTE PER LA PROTEZIONE DEI DATI PERSONALI, Parere 9 settembre 1999, TRIBUNALE CIVILE DI PADOVA, sez. I, 29 maggio 2000, n. 3722, entrambi pubblicati in QDPE, 3/2000, p. 874 ss. Per approfondimenti sulla vicenda, S. BERLINGÒ, *Si può essere più garantisti del Garante? A proposito delle pretese di «tutela» dai registri di battesimo*, in QDPE, 1/2000, p. 295-328, F.D. BUSNELLI, E. NAVARRETTA, *Battesimo e nuova identità atea: la legge n. 675/1996 si confronta con la libertà religiosa*, in QDPE, 3/2000, p. 855-71. Alcune distinzioni fra l'istituto della riservatezza, e quelli dell'onore e della reputazione, sono operate da G. GIACOBBE, voce *Riservatezza, (diritto alla)*, in EdD, XL, Milano, 1989, p. 1243-59.

⁽³⁹⁾ In proposito la dottrina si è domandata se tale giudizio vada o meno inteso come dichiarazione di un difetto di giurisdizione dell'autorità civile in questa materia, per la risposta negativa, F.D. BUSNELLI, E. NAVARRETTA, *Battesimo e nuova identità atea*, cit., p. 858-59. Per la considerazione secondo la quale si potrebbe trattare di un difetto di giurisdizione da intendersi in senso non assoluto, ma relativo, in quanto anche in tale ipotesi rimane ferma la legittimazione degli organi dello Stato di verificare nel caso concreto, se le norme confessionali procedano alla piena tutela dei diritti costituzionalmente garantiti e ad intervenire in caso contrario, S. BERLINGÒ, *Si può essere più garantisti del Garante*, cit., p. 314-18.

⁽⁴⁰⁾ Appunto in questo senso ha provveduto l'arciprete del Duomo d'Este, a fronte della richiesta di cancellazione del nominativo dal registro dei battezzati, nel caso ora ricordato, sebbene tale disposizione all'epoca non fosse ancora in vigore.

Altro aspetto di particolare rilievo è quello delle conseguenze sul piano concreto, apportate dalle modifiche operate dal D.L.vo n. 135/1999 «Disposizioni integrative della legge 31 dicembre 1996 n. 675 sul trattamento di dati sensibili da parte dei soggetti pubblici» alla legge n. 675/1996, nella parte in cui opera (art. 22 comma 1-*bis*) una eccezione alla regola generale, secondo la quale il trattamento dei dati idonei a rivelare le convinzioni religiose può avvenire solo con il consenso scritto dell'interessato e previa autorizzazione del Garante⁽⁴¹⁾, disponendo che tale norma «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 od enti civilmente riconosciuti, semprechè i dati non siano comunicati o diffusi al di fuori delle medesime confessioni». Tutto ciò a condizione che queste determinino *idonee garanzie* relativamente ai trattamenti effettuati.

Tale disposizione comporta particolari problemi interpretativi ed applicativi, giacché aver esentato il trattamento dei dati in questione dagli obblighi previsti in via generale, sulla base della previsione dell'impegno delle confessioni religiose di predisporre idonee garanzie, solleva, tra le altre⁽⁴²⁾, da un lato la questione dei criteri che queste dovranno adottare per soddisfare le esigenze di tutela dei dati personali, dall'altro quella di garantire ai cittadini un livello minimo uniforme delle guarentigie così apprestate.

In proposito, il Decreto più che un atto normativo destinato a rafforzare la disciplina esistente a protezione della posizione del sin-

(41) La tutela così stringente di questi dati sensibili si è imposta per la loro capacità di essere adoperati a fini discriminatori, in spregio del principio di uguaglianza fissato dall'art. 3 Cost. N. COLAIANNI, *Banche dati e libertà religiosa*, in QDPE, 1/1994, p. 25.

(42) Sulla norma si appuntano sospetti di incostituzionalità, perché potrebbe ritenersi contrastante con il principio di uguaglianza sancito dall'art. 3 Cost., per aver posto un regime differenziato del trattamento dei dati personali a seconda che questo sia effettuato da confessioni che abbiano o meno stipulato intese con lo Stato, D. MILANI, *Le autorizzazioni generali al trattamento dei dati sensibili*, in QDPE, 2/2000, p. 936. La disposizione, in ogni modo, appare frutto di un bilanciamento, fra la necessità di assicurare la tutela di questi dati sensibili e la libertà operativa delle confessioni religiose.

golo, sembra essenzialmente un atto volto a consentire la libertà di operare della confessione religiosa.

Nelle pagine precedenti si è visto, infatti, che in realtà, il sistema di garanzie ivi predisposte a tutela della buona fama e della riservatezza, oltre all'indubbio merito di una attenta regolamentazione delle attività finalizzate al trattamento dei dati, in realtà nulla ha innovato in ordine ai rimedi in concreto applicabili alla lesione illegittima dei diritti in questione, operando in proposito il mero rinvio alle norme vigenti nella Chiesa universale (art. 10).

Allora, sotto questo aspetto, sembra che il Decreto più che finalizzato a «garantire che l'acquisizione, conservazione ed utilizzazione dei dati 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 persona alla buona fama e alla riservatezza riconosciuto dal can. 220 del codice di diritto canonico» (art. 1), sia piuttosto diretto ad apprestare la serie di «idonee garanzie» imposte dallo Stato alle confessioni religiose che per poter procedere al trattamento dei dati personali, non vogliano essere sottoposte all'obbligo di ottenere il consenso scritto dell'interessato e la previa autorizzazione del Garante (art. 22 comma 1-bis legge n. 675/1996)⁽⁴³⁾.

Di rilievo è anche la questione del rapporto fra libertà di coscienza e quindi, libertà di ateismo e la libertà delle confessioni religiose, questione che a sua volta riflette il problema dei limiti all'esercizio dei diritti, che in questa materia possono porsi al fedele e al cittadino.

Nella libertà di coscienza trovano tutela sia il diritto di avere una fede religiosa, sia di cambiare la propria appartenenza confessionale, sia di non averne alcuna⁽⁴⁴⁾. Anche la libertà di ateismo nell'or-

⁽⁴³⁾ Senza con ciò voler dire che l'effetto della normativa non sia comunque stato quello di realizzare una migliore protezione della buona fama e riservatezza del singolo fedele.

In conclusione, questa recente normativa della C.E.I. sembra essere la risposta agli auspici manifestati dalla dottrina successivamente all'emanazione della legge n. 675/1996, che la Conferenza episcopale, intervenisse in materia di trattamento dei dati personali, per illustrare i termini della nuova disciplina e precisarne le modalità di applicazione nell'ambito dell'ordinamento ecclesiale. V. MARANO, *Diritto alla riservatezza, trattamento dei dati personali e confessioni religiose. Note sull'applicabilità della legge n. 675/1996 alla Chiesa cattolica*, in QDPE, 1/1998, p. 319-20.

⁽⁴⁴⁾ Possono distinguersi tre grandi impostazioni dottrinarie, sul fondamento costituzionale della libertà dell'ateismo: secondo la prima, anche l'ateismo, al pari della li-

dinamento italiano assurge a valore supremo da tutelare al pari degli altri diritti inviolabili di cui all'art. 2 Cost., in quanto l'uguaglianza davanti alla legge è garantita senza distinzione di religione dal successivo art. 3 Cost.

L'ateismo, dissociazione da ogni credenza di tipo religioso⁽⁴⁵⁾, pur nelle innumerevoli sfaccettature, dovute all'immensa varietà delle sue manifestazioni concrete⁽⁴⁶⁾, deve ritenersi un valore tutelato dalla Costituzione al pari della libertà religiosa. Naturalmente gli interventi che possono essere chiesti allo Stato dai portatori di queste due opzioni etiche, saranno accomunati nella comune base essenziale di garanzie e di tutele, ma risulteranno diversi per le distinte concrete esigenze che l'ateo e il credente possono avere nell'esercizio della propria libertà di coscienza.

Allora, fra valori ugualmente tutelati dalla Costituzione, si pone il problema della preferenza da accordare — in caso di conflitto fra contrapposti interessi — alle posizioni di chi rifiuta qualsiasi messaggio fideistico e di chi invece vi aderisce e se ne fa portatore.

In questo senso, il problema del rapporto fra ateismo e fede religiosa, o anche, fra ateismo e libertà delle confessioni religiose, si

bertà religiosa è protetto dall'art. 19 Cost., il quale costituisce il riferimento per la tutela di qualsiasi opinione e manifestazione in materia religiosa, soprattutto in quanto, molte volte è difficile disegnare un confine certo fra ateismo e religione, specialmente nei casi in cui questi orientamenti si danno tutta una serie di norme morali particolarmente ricche di significato religioso e qualora fosse anche possibile individuare tale confine, questo non assumerebbe rilievo giuridico. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna, 1999, p. 176. Vi è poi la tesi di chi sostiene che questo movimento di pensiero sia garantito oltre che principalmente dall'art. 19 Cost. nel suo contenuto negativo, di libertà di non aderire ad alcuna religione, di non ascoltare alcuna propaganda, di non partecipare ad alcun culto, anche da una serie di altre disposizioni costituzionali, fra le quali l'art. 21 Cost. che garantisce il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero e quelle che assicurano l'uguaglianza dei cittadini, (diritto di associazione, diritto di riunione, libertà d'insegnamento, ecc.). F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Bologna, 1997, p. 179. Infine, la teoria che reputando insufficienti le disposizioni costituzionali a fondare la tutela dell'ateismo, a tale scopo invoca il ricorso ai principi supremi dell'ordinamento costituzionale dello Stato, attraverso i quali ricavare un superiore canone di più generale garanzia dei singoli piani di autodeterminazione umana, tale dunque in questo modo, da coprire anche le forme d'impegno della vita dell'uomo non esplicitamente contemplate nella Costituzione, P. BELLINI, *L'ateismo nel sistema delle libertà fondamentali*, in QDPE, 1995, p. 96-97.

⁽⁴⁵⁾ P. BELLINI, *L'ateismo nel sistema delle libertà fondamentali*, cit., p. 85 ss.

⁽⁴⁶⁾ C. CARDIA, *Religione, ateismo, analisi giuridica*, in AA.VV. *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico*, Milano, 1973, p. 1185.

traduce nel problema dei limiti ai diritti dell'ateo e del credente o del gruppo confessionale.

La questione della richiesta di cancellazione del proprio nominativo dal registro dei battezzati, come modo per difendere la propria riservatezza e rivendicare la corretta rappresentazione della propria identità, connotata dal rifiuto di aderire ad una concezione religiosa è appunto espressione di questi conflitti. I diritti inviolabili e costituzionalmente garantiti, infatti, non sono per ciò stesso senza limiti.

Se è diritto inviolabile dell'ateo e del credente quello di non essere coartato nel formare interiormente e nel manifestare all'esterno, le proprie convinzioni, è anche diritto delle confessioni religiose di svolgere liberamente la propria attività.

Il proposito di cancellare i residui di una trascorsa appartenenza confessionale⁽⁴⁷⁾, eliminandone la prova esteriore in nome della difesa della propria riservatezza, giustamente, non ha trovato accoglimento presso le autorità statali interpellate.

Le esigenze di tutela della libertà di coscienza e della riservatezza del singolo, nel caso in esame, cedono il passo alla necessità di assicurare al gruppo-confessione religiosa, le condizioni per poter svolgere i propri compiti istituzionali⁽⁴⁸⁾.

Ove poi si rifletta sulla *ratio* che nell'ordinamento civile ed in quello canonico sovrintende alla protezione del diritto alla buona fama ed alla riservatezza, si può osservare che queste posizioni giuridiche appartenendo a due ordinamenti diversi, forse non sono del tutto coincidenti.

Brevemente, credo possa ritenersi che nell'ordinamento statale la tutela della riservatezza e della reputazione, esprima la scelta dell'ordinamento, di proteggere per esigenze di tipo relazionale, la personalità umana da illecite aggressioni. Nell'ordinamento canonico invece, il mero ambito relazionale sembra essere superato dalla neces-

⁽⁴⁷⁾ Secondo il can. 751 si definisce apostata il battezzato che ripudi totalmente la fede cristiana, il quale in tal modo cessa di appartenere alla comunità dei fedeli, in quanto, ai sensi del can. 1364 § 1 incorre nella scomunica *latae sententiae*, ovvero, per il fatto stesso di aver commesso il delitto.

⁽⁴⁸⁾ Sulle conseguenze negative a carico dell'autonomia delle confessioni religiose, derivanti dalla stretta applicazione della normativa a tutela della riservatezza, C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 181.

sità di difendere la dignità del fedele, al fine di consentirgli di operare al meglio la propria salvezza individuale.

Tuttavia, viene da chiedersi in che rapporto si ponga la necessità di tutelare l'intimità del singolo fedele con la *communio* che anima l'intera realtà ecclesiale.

In quanto, in alcuni casi, sembrerebbe che una previsione rigida di questo diritto, non si armonizzi pienamente con lo spirito di comunione che deve animare il *popolo di Dio*, cioè in particolare negli istituti religiosi, ove l'affermazione del diritto alla riservatezza non si mostra, forse, del tutto in accordo con i forti vincoli di comunione esistenti fra i membri degli istituti di perfezione⁽⁴⁹⁾.

Se i diritti dei fedeli hanno natura comunionale⁽⁵⁰⁾ e non sono assolutizzabili indipendentemente dalle esigenze della comunione⁽⁵¹⁾, si pone il problema di conciliare questa fondamentale dimensione della Chiesa, con la necessità di tutelare la sfera intima del singolo fedele.

Allora, nel popolo cristiano accanto alla *communio* (consistente nella coesione fra i fedeli, derivante da vincoli ontologici e dal possesso di beni comuni)⁽⁵²⁾ che impone una lettura della posizione giuridica del singolo che tenga conto della fondamentale unità del po-

(49) Si è visto che il diritto canonico universale sottrae dall'osservanza delle norme di diritto particolare gli istituti di vita consacrata che non siano soggetti all'autorità dell'ordinario diocesano, per ciò che concerne la vita e il governo di tali istituti; D. MOGAVERO, *Diritto alla buona fama e tutela dei dati personali*, cit., p. 603; la normativa in esame si applica dunque agli *enti necessari* o *di struttura*, ma non a quegli *enti di libertà*, costituiti dagli istituti religiosi di diritto pontificio o, secondo il can. 591 in altro modo sottratti al governo dell'ordinario del luogo. Tuttavia, in entrambi i casi, la tutela della riservatezza dei membri come dei candidati al noviziato in tali strutture, sembra in qualche modo discostarsi dalle esigenze della *communio*, che negli istituti religiosi si presenta con note ancor più chiare che in altri organismi della Chiesa. Per la distinzione degli enti della Chiesa in *enti di struttura*, in quanto connessi ai *munera gerarchici* ed *enti di libertà*, in quanto originanti da un momento associativo che non conosce il rapporto « autorità-obbedienza » ma quello « proposta-accettazione », A.M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà ed autonomia negli enti della Chiesa*, cit. p. 3 ss.

(50) C.J. ERRÁZURIZ M., *Sul rapporto tra comunione e diritto nella Chiesa*, in *Fidelium Iura*, 4/1994, p. 51, il quale precisa che i diritti dei fedeli non possono essere concepiti come delle pretese individualistiche contrapposte alla comunione e al principio gerarchico.

(51) C.J. ERRÁZURIZ M., *Sul rapporto tra comunione e diritto nella Chiesa*, cit., p. 52.

(52) J. FORNES, *Criteri di distinzione fra pubblico e privato nell'ordinamento canonico*, in *Persona y Derecho*, 1/1991, p. 55.

polo cristiano, va riconosciuta l'esistenza anche di un piano proprio e personale del singolo fedele.

In conclusione, bisogna forse ritenere che il diritto all'intimità, appartenga a quel livello della persona umana individuale ed incommunicabile, nel quale si collocano tutti quegli aspetti della vita ecclesiale della persona che «*manchino della dimensione comunitaria*»⁽⁵³⁾.

4. Conclusioni.

Il Decreto generale C.E.I. ha risposto a molti dubbi che la normativa a tutela della riservatezza poteva suscitare anteriormente alla sua promulgazione, ma altri, come si è tentato di mostrare, sono rimasti insoluti.

Certamente l'intento della Conferenza episcopale italiana risponde alla funzione della Chiesa come assemblea visibile che opera nella realtà terrena, che per la realizzazione dei suoi scopi spirituali necessita di mezzi umani⁽⁵⁴⁾, e dovendo vivere ed operare nel mondo ha cercato di soddisfare, con una propria disciplina, all'esigenza, già esaudita nella sfera secolare, di provvedere ad una più puntuale protezione di questi diritti.

Ma se questo è il fine da raggiungere, allora la tutela sostanziale della buona fama e della riservatezza, così come risultante dalle disposizioni contenute nel Decreto, poteva forse già farsi discendere dalle norme del diritto canonico universale.

È qui piuttosto, che sarebbe auspicabile un intervento legislativo, dato che sono le stesse norme vigenti a livello codicistico, come si è cercato di accennare nelle pagine precedenti (§ 2.2), a non offrire

(53) A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, cit., p. 53. L'A. sostiene, in relazione all'ambito di estensione dei diritti personali, che vi siano tre piani nella persona umana, fra i quali «*Un piano personale ed incommunicabile. È la sfera della responsabilità personalissima e irrinunciabile. In questo campo vanno compresi tutti quegli aspetti della vita ecclesiale della persona che mancano della dimensione comunitaria*»; come si può vedere, sebbene l'A. in questo passo non alluda esplicitamente alla intimità, penso tuttavia che sia questa una delle impostazioni che consenta di superare le note antitetiche che si delineano fra questa parte della vita del fedele e le esigenze della *communio*.

(54) La Chiesa cattolica non si pone come alternativa alle realtà terrene, ma vive nel mondo, cercando di contemperare le esigenze spirituali degli *homines viatores*, con quelle concrete della permanenza terrena. P. BELLINI, *Magistero conciliare e diritto ecclesiastico civile*, in *Libertà e dogma*, cit., 1984, p. 167.

sempre un'adeguata protezione dei diritti dei fedeli, compreso quello della buona fama e della riservatezza.

Va comunque riconosciuto che la C.E.I. ha certamente conseguito il risultato di una maggiore chiarezza in ordine alla individuazione dei soggetti, organi ed enti responsabili del trattamento dei dati personali, come in ordine alla regolamentazione delle attività di questi.

È questo verosimilmente il contenuto del Decreto, che potrà contribuire ad una più efficace protezione dei diritti alla buona fama e alla riservatezza.

Tuttavia l'applicazione di questa nuova normativa di diritto particolare potrà anche non impedire, come d'altronde è accaduto, nel caso prima esaminato, il sorgere di controversie collegate alla rivendicazione prima in ambito ecclesiale, poi in sede amministrativa e giudiziale avanti agli organi dello Stato, di pretesi diritti di riservatezza rispetto ai dati contenuti in registri ufficiali come quello dei battesimi.

Tale questione, se riguardata secondo le norme dell'ordinamento dello Stato, si ricollega a valori supremi costituzionalmente garantiti come la libertà religiosa e di coscienza, similmente, analizzata da un'ottica canonistica, va ricondotta all'importante tema della libertà religiosa nella Chiesa, che richiama il momento della volontaria accettazione del battesimo come porta della salvezza, il quale connota la Chiesa come società libera e volontaria⁽⁵⁵⁾.

Si potrebbe, infatti, pensare che la *suprema lex* della salvezza delle anime comporti la negazione della libertà religiosa nel suo significato di libertà di non credere.

Eppure, pur con i necessari adattamenti che il concetto «libertà religiosa» richiede nel diritto canonico, dovuti alla peculiare indole di questo sistema, la possibilità per l'uomo di non aderire al messaggio evangelico, è un'eventualità ammessa nel diritto della Chiesa.

(55) Un'autorevole dottrina, esaminando il nesso fra la libertà umana e doverosità morale ha esattamente posto in rilievo le questioni scaturenti dalla relazione fra la generale *vocatio ad Deum* propria di ogni battezzato e la libertà umana di fronte alla chiamata divina, mostrando come le stesse riflessioni si impongano anche rispetto ad un altro punto fondamentale della riflessione teologica e giuridica in questa materia, ossia il problema del rapporto fra la libertà di Dio nel concedere il dono di un carisma e la libertà dell'uomo nell'accettarlo. A.M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà ed autonomia negli enti della Chiesa*, cit., p. 6-21.

Qui il fine comunitario e quello del singolo coincidono: la tensione verso il bene supremo deve guidare ogni atto umano, di conseguenza la vera libertà in senso cristiano è la «libertà dal peccato, come capacità di determinarsi liberamente per il bene»⁽⁵⁶⁾, per questo, pur se ammessa, la libertà di rifiutare e quindi anche di recedere dalla fede, si configura come «mera liceità»⁽⁵⁷⁾.

Fa da sfondo all'istituto della libertà religiosa nella Chiesa la visione secondo la quale, in merito, l'uomo, per la dignità impressagli dal Creatore non deve subire coercizioni psicologiche e sociali né sanzioni giuridiche⁽⁵⁸⁾: «La chiamata divina deve - per volontà di Dio stesso ammettere anche il rifiuto da parte della creatura», ciò a motivo della «superiore esigenza di rispettare nell'uomo quel riflesso della divinità che è la libertà del volere»⁽⁵⁹⁾.

ALESSIA VITALONE

⁽⁵⁶⁾ A.M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà ed autonomia negli enti della Chiesa*, cit., p. 16.

⁽⁵⁷⁾ A.M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà ed autonomia negli enti della Chiesa*, cit., p. 14.

⁽⁵⁸⁾ A.M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà ed autonomia negli enti della Chiesa*, cit., p. 15.

⁽⁵⁹⁾ A.M. PUNZI NICOLÒ, *Libertà ed autonomia negli enti della Chiesa*, cit., p. 21.

Rassegna di bibliografia

Recensioni

Pagina bianca

Santiago BUENO SALINAS, *El derecho canónico catalán en la baja Edad Media. La diócesis de Gerona en los siglos XIII y XIV*, Fac. de Teología de Catalunya, Collectània Sant Pacià n. 72, Barcelona, 2000, p. 415.

Il presente studio raccoglie la tesi di laurea difesa dall'autore nella Pontificia Università di Salamanca, sotto la direzione del Prof. Antonio García y García, che ne fa la prefazione. Il titolo originale della tesi, *El derecho sinodal gerundense entre 1229 y 1368*, reperisce in quest'opera un contesto più ampio nel quale inquadrarsi. Infatti, durante il periodo scelto dall'autore si ha il momento di massimo splendore politico della Catalogna medioevale, l'apogeo del Diritto classico e l'applicazione del Concilio Lateranense IV. Detta applicazione trovò nei territori iberici note opposizioni. Per lanciare le riforme, Gregorio IX mandò nella penisola il cardinale Jean d'Abbeville come Legato pontificio. Alla fine del suo percorso, presiedette il Concilio provinciale di Lerida nel 1228-29, nel quale si concretizzò la riforma della Provincia Tarraconense, in cui si trova Gerona, che significò inoltre, il punto di partenza per l'espansione mediterranea della Catalogna. Da questo Concilio di Lerida del 1229 innanzi, il lavoro dell'autore si protrae fino al 1368, anno in cui il vescovo Ènne-

di Vallterra fece la Prima Compilazione delle costituzioni sinodali di Gerona. In questa Compilazione risuonano inequivocabilmente le decretali che fece san Raimon di Penyaforç nel 1234 sotto il pontificato di Gregorio IX.

L'autore, Santiago Bueno Salinas, nato a Barcellona nel 1958, presbitero dell'arcidiocesi barcellonese, è Professore di Diritto Canonico e Diritto Ecclesiastico dello Stato nell'Università di Barcellona — nella quale ottenne la Laurea in Diritto —. Laureato poi in Diritto Canonico nella Pontificia Università di Salamanca, ed è Professore nella Facoltà di Teologia di Catalogna. Attualmente è anche Giudice Ecclesiastico nella sua arcidiocesi. Ha pubblicato numerosi libri ed articoli sul Diritto Canonico e sul Diritto Ecclesiastico dello Stato, così come collaborazioni in riviste e congressi. Spiccano fra le sue opere *La noción de persona jurídica en el derecho canónico* (nella stessa collezione di quest'ultimo libro), *Legislació eclesiàstica de l'Estat i de Catalunya* (Barcelona 1986), e *Dret canònic. Universal i particular de Catalunya* (Madrid-Barcelona 1999), che è il primo volume di un più vasto manuale di Diritto Canonico in elaborazione.

L'opera si struttura in sette capitoli e tre appendici. Nel primo capitolo ci vengono offerte le circo-

stanze storiche della Chiesa di Gerona nei secoli XIII e XIV. Come abbiamo appena accennato, il punto di riferimento era il Concilio provinciale di Lerida del 1228-29, che fu l'attuazione della riforma auspicata dal Lateranense IV per le diocesi della provincia Tarraconense. Due dati meritano un'attenzione speciale: da una parte la notevole presenza del partito riformatore nella diocesi di Gerona, cioè è particolarmente interessante visto la sua estensione ed importanza nella Catalogna del XIV secolo; dall'altra, il forte e durevole influsso del Diritto canonico nell'insieme del Diritto catalano, fino al punto che quello fu «el primer supletorio para todo el Principado, el Rosellón y la Cerdaña, seguido del derecho romano» (p. 40) e perfino «llegó a configurar la esencia de la estructura política de los reinos de la Corona de Aragón», (*idem*) secondo l'autore. Più ardita ci sembra l'affermazione che «quizás las radicales diferencias del concepto político sobre España, todavía hoy presentes, entre Castilla y Cataluña, encuentran sus últimas raíces en las respectivas influencias del derecho romano y del canónico en la Baja Edad Media» (p. 41).

Il secondo capitolo enumera e descrive minuziosamente le fonti manoscritte ed edite che ha adoperato il professore Bueno. I manoscritti inediti pubblicati si trovano nell'*Arxiu Diocesà de Girona* (MS 2, MS 3, MS 4, *Liber Notularum* 47 e nel *Recull d'Antic d'Onofre Stel-dat*) e nella *Bibliothèque National de Paris* (MS Lat. 4670-A). L'autore

ci da notizia di altri manoscritti di cui ne conosciamo la sua esistenza ma che adesso si considerano scomparsi.

In riferimento alle fonte edite, il Prof. Bueno lavora con gli impressi inseriti nel MS 3 dell'*Arxiu Diocesà de Girona*; col *Sinodo de Gerona de 1512*; e con le due compilazioni delle costituzioni sinodali di Gerona: quella fatta sotto il pontificato di Francisco Arévalo de Zuazo, nel 1606, e quella che fece Francisco Romaguera per ordine del vescovo Miquel Pontich, nel 1691. Fin qua, le singole copie conosciute di queste edizioni si trovano in biblioteche catalane. Eppure contrasterà alcune varianti testuali che si trovano nella edizione di Martène - Durand del 1733 — e che furono usate da J.D. Mansi per la sua opera —, e l'edizione di Noguer - Pons Guri del 1967, che lavorarono su due manoscritti dell'*Arxiu* di Gerona e dei *Papeles de Jaime Villanueva*.

Il terzo capitolo è un'analisi esauriente delle costituzioni sinodali comprese fra il 1236 e il 1368, classificate per ordine dei vescovi convocanti, e precedute da una breve descrizione del pontificato di ciascuno di loro e della loro attività sinodale. È lodevole lo sforzo e il rigore dell'autore per dare soluzione ai problemi che sorgono nella datazione di alcune costituzioni. Così, per esempio, accade con le costituzioni dei Sinodi celebrati nel pontificato di Arnau di Mont-Rodon (pp. 89-90), oppure nel Sinodo di 1335 celebrato da Berenguer de Cruilles (pp. 123-125).

Oltre agli apporti personali, l'autore riesce ad armonizzare i diversi materiali manoscritti ed editi. Questo si fa più che necessario dal momento in cui «no poseemos los textos originales de ningún sínodo, sino sólo copias posteriores, realizadas según criterios de utilidad y vigencia. La coincidencia de las fuentes, sin embargo, lleva a considerar que contamos con la práctica totalidad de los textos legales sinodales que estuvieron efectivamente vigentes durante un tiempo significativo» (p. 57). Con questo ampio lavoro di critica testuale, il percorso dello studio acquisisce solidità e offre al lettore la sicurezza di avere fra le mani uno studio affidabile. Quest'è, senza altro, il principale apporto del Prof. Bueno in questo lavoro.

L'analisi delle sinodali offre, inoltre, nuove luci sull'evoluzione della canonistica in Catalogna durante questo tempo. Risulta illuminante studiare il decorso di questo patrimonio canonico in parallelo all'insieme del Diritto. I miglioramenti tecnici delle disposizioni denotano una progressiva evoluzione nell'applicazione del Lateranense IV e nell'influsso che ebbe il Decreto di Graziano per lo sviluppo dello *Ius Commune*. Bisogna aggiungere che l'elevato numero di Sinodi celebrati in questi anni fanno di Gerona un caso rilevante di fedeltà alla norma lateranense.

Nel resto dei capitoli (IV a VII), l'autore vaglia le principali istituzioni canoniche nella storia della diocesi gerundense tramite i Sinodi diocesani celebrati in questo pe-

riodo. La stessa istituzione sinodale (cap. IV); la disciplina sacramentale e cultuale (cap. V); chierici, religiosi e laici (cap. VI); l'economia ed il patrimonio della Chiesa (cap. VII).

In ciascuno di questi capitoli, la novità apportata per lo studio della legislazione diocesana viene preceduta da un lungo approccio delle legislazioni universale e provinciale, che è stata già sufficientemente messa a fuoco da altri ricercatori — così come conferma l'autore nelle numerose citazione a margine —. Questo fa sì che gli apporti della sua ricerca si vedano, in parte, appannati dall'esuberanza dello stesso capitolo.

Il libro termina con tre appendici. La prima contiene un quadro dei Sinodi in relazione ai vescovi convocanti. La seconda (pp. 386-397) è un quadro sinottico per situare le costituzioni sinodali nella loro rispettiva fonte, e potere affrontare così la loro valenza di fronte alla critica testuale. La terza appendice consiste nell'enumerazione delle costituzioni sinodali comprese nel *Recull d'Antic d'Onofre Steldat*, classificate per *incipit*.

La bibliografia finale rimane limitata al tema centrale. Bisogna ringraziare l'autore molti meriti per la selezione effettuata, anche se sarebbe stata una cosa pregevole includere alcune delle recenti rassegne comparse sulla canonistica classica.

Ci troviamo, quindi, di fronte a uno studio serio delle fonti con il quale si è elaborata una sistemazione dell'abbondante lavoro sino-

dale sviluppato nella diocesi di Gerona in un periodo particolarmente importante della sua storia e del suo contesto. Tutto sommato, l'autore ha coniugato equilibratamente le tecniche storiche e giuridiche. È auspicabile che al più presto possa entrare a formare parte del volume del *Synodicon hispanum* relativo a Catalogna e Baleari al cui conseguimento si indirizza senz'altro questo lavoro.

Homero Val

Sennen CORRÀ, Bruno F. PIGHIN, *Il vescovo emerito. Riflessioni confidenziali e profilo giuridico*, Diocesi di Concordia-Pordenone, Pordenone, 2001, p. 51.

Una delle caratteristiche delle società nei paesi industrializzati è la presenza di un grande numero di pensionati. L'abbassamento dell'età per andare in pensione e il prolungamento della media della vita, grazie a vari fattori, hanno comportato l'esistenza di molte persone in età avanzata e libere da ogni occupazione.

Questo fenomeno pone molteplici problemi da vari punti di vista: sociale, psicologico, finanziario, medico, religioso, politico ecc. Esso in misura crescente si verifica anche all'interno della società ecclesiale.

Uno studio al riguardo ci è offerto dal libro di due autori della diocesi di Concordia-Pordenone, che trattano della figura del Vescovo emerito. L'opera è composta da due parti: *riflessioni confidenziali*

e *profilo giuridico*. L'autore delle *riflessioni* è S.E. Mons. Sennen Corrà, Vescovo emerito della diocesi suddetta, invece l'analisi giuridica è svolta con competenza da Mons. Bruno F. Pighin, Vicario Giudiziale e Docente di Diritto Canonico nello Studio Teologico del Seminario di Pordenone, dottore in Teologia Morale e licenziato in Diritto Canonico presso la Pontificia Università della Santa Croce. Il testo è preceduto da un'interessante prefazione di S.E. Mons. Pietro Nonis, Vescovo di Vicenza ma originario della diocesi dei due autori.

Il libro attira già interesse dal punto di vista della sua composizione, che non si limita soltanto allo studio della normativa riguardante il tema, ma contiene pure la voce degli interessati, cioè del Vescovo che è già in quiescenza e di quello che non lo è ancora. La testimonianza dei due presuli fa sì che il libro non sia una trattazione astratta ma concreta. Infatti, viene presentata contemporaneamente la realtà vissuta e la disciplina che la regola.

S.E. Mons. Pietro Nonis scrive nella prefazione che la normativa riguardante la presentazione delle dimissioni per motivo di età ha origine dal Concilio Vaticano II. Egli sottolinea anche il carattere molto realistico delle disposizioni del CIC'83 in questa materia. Successivamente segnala il legame del Vescovo con la Chiesa Universale che rimane per sempre, anche dopo l'accettazione delle sue dimissioni.

Nelle *Riflessioni confidenziali*, S.E. Mons. Sennen Corrà espone

prima la sua esperienza di Vescovo emerito ed in seguito, in sommi capi, presenta la discussione conciliare circa il problema di stabilire l'età per presentare le dimissioni. Analizza anche detta questione nei confronti del Santo Padre, e sostiene le ragioni per le quali non si può applicare questa norma alla Persona del Romano Pontefice. A proposito, viene anche esposta l'opinione di Cardinale Suenens, uno dei padri conciliari, pronunciata durante la discussione conciliare su questo tema.

È molto significativo che l'autore personalmente concepisce la normativa del can. 401 § 1 del CIC'83 nella categoria del dono, sia per il popolo di Dio, sia per i Vescovi stessi. Come esempio illustrativo, presenta il caso dell'Italia, dove, qualora tutti i Vescovi emeriti fossero ancora alla guida delle diocesi, circa la metà di esse avrebbe Vescovi al di sopra di 75 anni, cosa che senz'altro avrebbe un influsso negativo nel governo e nella pastorale di dette Chiese particolari. Perciò, con questo canone, i Vescovi stessi sono stati liberati dal dilemma sul quando presentare le dimissioni.

S.E. Mons. S. Corrà segnala anche il pericolo di vedere nella figura del Vescovo emerito un funzionario che si ritira per godere il meritato riposo. Infatti, pur non esercitando più il governo di una Chiesa particolare, gli rimane il carattere e la grazia dell'episcopato e continua ad essere membro del Collegio Episcopale.

Nella parte giuridica, Mons. Bruno Pighin, prima di analizzare

la situazione del Vescovo emerito nell'ordinamento canonico, presenta la figura del Vescovo come tale nella normativa del Codice di Diritto Canonico vigente e nel contesto dell'insegnamento del Concilio Vaticano II. L'autore osserva che l'incorporazione nel Collegio Episcopale, attraverso la consacrazione, fa acquistare ai Vescovi molteplici situazioni giuridiche attive e passive per tutta la vita, che sono pure valide per il Vescovo emerito. Successivamente afferma che la figura del Vescovo emerito è molto recente nell'ordinamento di Diritto Canonico e che le tracce sulla sua origine si possono trovare soltanto nell'ultimo concilio ecumenico.

Mons. Pighin continua presentando le fonti del can. 401, cioè il decreto conciliare *Christus Dominus* e il Motu proprio di Paolo VI *Ecclēsiae Sanctae*, che stabilisce l'invito-obbligo e l'età di 75 anni per presentare le dimissioni da parte dei Pastori della diocesi. Egli in seguito offre un commento al can. 401 ed agli altri canoni connessi. E dopo questo commento, presenta tre tipi di diritti e doveri del Vescovo emerito, articolandoli nel modo seguente:

- in relazione al Papa e agli altri Vescovi;
- in connessione ai *munera* episcopali;
- in riferimento alla propria condizione.

L'autore non si limita soltanto alla normativa del CIC'83, ma espone anche le disposizioni successive al Codice vigente: le Norme della Congregazione per i Vescovi

In vita ecclesiae riguardanti il tema *De episcopis ab officio cessantibus*, le proposte fatte durante una riunione interdicasteriale promossa dalla Congregazione per i Vescovi *al fine di dare al problema una soluzione opportuna e attesa*, i Motu proprio *De pensionibus denuo ordinandis* e *Apostolos suos* e la lettera circolare emanata dalla Congregazione per i Vescovi, indirizzata ai Presidenti delle Conferenze Episcopali avente per l'oggetto le indicazioni per la revisione dei statuti delle stesse Conferenze in sollecita attuazione del Motu Proprio *Apostolos suos*. Ed alla fine sono riportate le disposizioni particolari della Conferenza Episcopale Italiana a riguardo dei Vescovi emeriti.

L'importanza del profilo giuridico consiste nel fatto che, presentando il quadro normativo ad un ampio ventaglio, apre una discussione a tutto campo sul tema trattato in termini giuridici.

Questo libro rappresenta uno stimolo al dibattito per una elaborazione giuridica completa sulla posizione degli emeriti nella Chiesa, non soltanto dei Vescovi ma anche dei sacerdoti, sia pure su piani diversi. Dopo la lettura dell'opera è evidente che detto tema non può essere ristretto soltanto alle questioni riguardanti l'età e al modo di assicurare un decoroso mantenimento degli ecclesiastici in quiescenza.

La normativa sugli emeriti all'interno della comunità ecclesiale potrebbe dare un contributo di idee anche alle società civili, nella loro ricerca di soluzioni dei problemi che

sono legati ai pensionati. E ciò, nel contesto di dolorose discussioni e realtà che riguardano l'emarginazione degli anziani fino al punto estremo dell'eutanasia, sarebbe una testimonianza evangelica molto concreta per l'attuale mondo secolarizzato.

Henryk Mieczysław Jagodziński

Jean-Paul DURAND, O.P., *La liberté des congrégations religieuses en France*, Editions du Cerf, Paris, 1999, 3 vol., p. XVII + 497 + 843 + 709.

Voici un ouvrage d'une longueur un peu inhabituelle pour une monographie juridique (2049 pp., en 3 volumes) qui a en fait toute une histoire. Il a été commencé par le R.P. Jean-Paul Durand, o.p., au titre d'une thèse conjointe pour le doctorat pontifical de droit canon dans le cadre de la faculté de l'Institut Catholique de Paris, dont il est devenu depuis le doyen, et pour le doctorat de droit français de la Faculté de Droit Economie Gestion de l'Université Paris-Sud; cette thèse a été soutenue en juillet 1992, puis elle a été encore complétée et mise à jour pour la présente publication.

L'Auteur étudie principalement la situation des Congrégations religieuses catholiques au regard du droit français, histoire longue et tortueuse faite de concessions, de permissions tacites et de mesures répressives; depuis maintenant près

de trois siècles, les législateurs de ce pays ont abordé la question avec une optique le plus souvent étrangère à la foi, voire même hostile, mais parfois ils ont dû tenir compte de l'opinion publique ou d'autres éléments de même nature. Toutefois au passage on verra, apparaître des études complémentaires comme l'évolution démographique des dits instituts, la situation des communautés appartenant à d'autres religions, etc.

Le premier volume porte un titre digne d'une publication du XIX^e siècle: *Une situation métamorphosée? Droit français des Congrégations religieuses et Droit canonique de l'état de vie consacrée*. En fait l'auteur y pose quelques-unes des bases de l'ouvrage. Aussi il présente des études terminologique, démographique et historique sommaires du problème, suivies d'un coup d'œil sur le droit canonique en la matière.

Un terme surtout retient l'attention du juriste: celui de «congrégation», utilisé pendant de longues années pour désigner l'ensemble des communautés à finalité spécifiquement religieuse qui attirent l'attention du législateur civil. Vu la multiplicité des formes de ces associations, on a nécessairement affaire à des définitions pragmatiques générales. Puis à partir des années soixante-dix on voit aussi apparaître la désignation de «collectivité religieuse», tantôt considéré par ses utilisateurs comme synonyme de congrégation, tantôt comme représentant une catégorie plus large.

Ensuite l'auteur nous propose quelques chiffres pour nous aider à comprendre l'ampleur du mouvement congréganiste, des enjeux en cause et l'influence des législations successives. Par exemple, à la veille de la Révolution française il existait dans ce pays quelques 794 abbayes et 1001 prieurés masculins et, du côté féminin, 488 abbayes et 41 prieurés. Le nombre total des congréganistes est estimé alors à 60 000 personnes. Ce chiffre est à peu près réduit de moitié par la tourmente révolutionnaire, pour remonter à 125 000 en 1878, rien que pour les femmes. En 1880 on estime qu'il y a 136 000 établissements autorisés et 21 000 non-autorisés; en 1901 les chiffres passent respectivement à 76 000 et 114 000 (les non autorisés ont quintuplé tandis que les autorisés ont diminué de moitié en cette période de persécution légale plus ou moins larvée ou ouverte selon les moments). En cette même année on compte 21 000 religieux hommes. La première conséquence des lois de 1901, 1902 et 1904 est la fermeture de 16 000 maisons religieuses d'enseignement (6 000 écoles libres seront ouvertes par des ex-congrégationistes se disant laïcisés). En 1995 on estime à 13 200 le nombre des religieux et 52 000 les religieuses.

En matière de reconnaissance légale, aucune communauté n'a été reconnue de 1901 à 1940, deux l'ont été sous le régime du Maréchal Pétain (dont les chartreux). Puis la situation est débloquée en 1970: dans les 20 ans qui suivent

142 communautés catholiques sont légalement reconnues (plus une communauté orthodoxe et une bouddhiste), puis dans la décade suivante une autre centaine (1990-1998), dont 5 bouddhistes, une hindouiste et une protestante (l'Armée du Salut).

L'Auteur présente ensuite un panorama historique de la place légale des communautés religieuses dans le système étatique. On y voit en particulier une réglementation croissante, en particulier du droit de fondation et de possession des religieux qui avait déjà cours sous l'Ancien Régime. Puis la Révolution supprima le droit d'association. Tolérés, puis légitimés sous le premier Empire (Napoléon I), il faudra attendre la Restauration (1815) pour voir les religieux retrouver la liberté de se développer, avant d'être de nouveau persécutés après 1871 jusqu'à la Première Guerre mondiale. Pendant cette période, un régime différent sera appliqué dans les colonies, les missionnaires étant considérés comme un facteur important de la propagation du prestige français; cela continuera, d'une certaine manière, jusqu'à nos jours, non sans quelques ambiguïtés et froissements, les intérêts français ne coïncidant pas toujours avec les intérêts religieux, par exemple dans les colonies à population surtout musulmane.

La deuxième partie du premier tome est consacrée à une étude sur l'évolution du droit canonique des « congrégations ». Tout d'abord l'auteur présente en près de 70 pa-

ges une sorte de résumé de l'histoire générale des religieux, au sens large, que l'on pourrait estimer soit trop long, soit trop court: trop long, parce que le rapport ne semble pas évident avec le sujet de la thèse; trop court, parce qu'il aborde beaucoup de sujets et de problèmes de la vie religieuse dans son développement historique de manière quasi télégraphique, parfois par simple allusion plus ou moins esotérique.

Le chapitre suivant concerne d'avantage le sujet puisqu'il s'agit d'une étude sur le concept ecclésial de *vie consacrée*. La conclusion la plus claire de celle-ci est qu'il ne peut y avoir en la matière de notion univoque, vue la grande diversité des formes et des communautés surtout en ces deux derniers siècles. Ce caractère multiforme se retrouve d'ailleurs dans l'évolution récente du droit canonique relatif à notre sujet.

Le deuxième volume est intitulé *Régime français des Congrégations religieuses* et étudie le statut légal des communautés religieuses dans ses trois régimes: l'Alsace-Lorraine, le reste de la France métropolitaine et les Départements et Territoires d'outre-mer.

La première partie est consacrée aux territoires de l'Est qui furent annexés à la France sous Louis XIV, puis rattachés à l'Allemagne après la guerre de 1870, avant de revenir à la souveraineté française, après le conflit de 1914-1918. Entre temps, dans le reste du pays avait été appliqué d'une manière ra-

dicale le principe de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, avec des conséquences néfastes pour beaucoup de Communautés: expulsion de nombreux religieux, fermeture d'écoles, etc. Lors du retour à la France de ces territoires, en 1919, il fut décidé qu'ils garderaient leur législation propre. En matière de statut des institutions ecclésiastiques cela devait aboutir à une situation assez complexe, puisque cela signifiait que le concordat de Napoléon avec le Saint-Siège est toujours en vigueur quoique « modulé » par les décrets et les lois d'application successives, datant surtout de l'Empire et de la Restauration, mais aussi modifié par certaines dispositions législatives allemandes de la période 1871-1918, etc.

L'Auteur commence par étudier la naissance des congrégations non-autorisées. Tolérées sous le régime français, elles sont déclarées interdites par une loi de l'Empire allemand de 1872, puis la prohibition a été levée par des mesures individuelles; c'est ainsi que les Rédemptoristes, interdits en 1872, ont été « admis » en 1894 et soumis, comme les autres communautés dans ce cas, au droit public territorial. Alors, en principe, ces institutions peuvent être dissoutes par une simple mesure administrative, mais de telles mesures peuvent aussi ne pas être prises. A propos de leur statut en matière patrimoniale, il y a eut de vives controverses parmi les juristes civils mais finalement un certain statut juridique de leurs possessions collectives leur est

reconnu, en particulier à la suite de la réforme du droit des associations commerciales résultant de la loi du 24 juillet 1966. Il existe aussi un statut particulier des congrégations bénéficiant de « l'admission administrative ».

Dans le chapitre suivant l'Auteur examine la naissance des congrégations religieuses autorisées en Alsace-Moselle. Le régime était différent selon qu'il s'agissait de communautés masculines ou féminines. En ce qui concernait les religieuses l'autorisation était accordée par un décret du Premier Ministre sur avis conforme du Conseil d'Etat et après l'approbation des statuts de la dite Congrégation par l'évêque compétent (pour les catholiques; la chose devient plus délicate pour certaines confessions protestantes ou pour les moines bouddhistes, par exemple, l'autorité compétente *ad hoc* n'étant pas évidente). Pour les Congrégations masculines l'iter légal de la reconnaissance publique exigeait le vote d'une loi dans chaque cas particulier. Aucune congrégation n'a été autorisée par ce procédé en quelques 140 ans. En 1993 une décision du Conseil d'Etat a qualifié cet article, contenue dans une loi de 1852, contraire au principe de l'égalité entre les hommes et les femmes, et depuis lors la procédure « féminine » a été étendue à tous.

Suit un chapitre sur la dissolution des communautés religieuses qui montre surtout le caractère complexe et incertain de cette question. La complexité est également le trait do-

minant du chapitre réservé aux associations, chapitre qui clôt la partie sur les régimes en Alsace-Moselle.

En ce qui concerne le reste de la France il y a après le Concordat de 1805 des Congrégations autorisées et d'autres qui ne le sont pas, en général parce qu'elles ne demandent pas la reconnaissance de l'Etat; ces dernières étaient «tolérées» jusqu'en 1901 et même dans certaines conditions certains droits, en particulier patrimoniaux, leur sont reconnus.

Les lois de 1901 et 1902 les déclarent dissoutes, à moins qu'elles ne formulent une demande d'autorisation. Dans ce dernier cas la dissolution n'intervient que lorsque la demande est rejetée (et à cette époque, toutes les demandes furent rejetées, le plus souvent par refus du parlement de les examiner). Alors les biens furent confisqués et les congréganistes dispersés; ils pouvaient aussi être poursuivis pénalement pour *délit* de congrégation non-autorisée. Puis en 1904 les congrégations enseignantes à leur tour furent légalement dissoutes.

L'application de ces lois ont été suspendue lors de la Première Guerre mondiale et durant la période qui a suivi. Une pleine légalité ne devait advenir qu'à partir de 1985; certes le gouvernement de Vichy avait déjà pris certaines mesures en 1942 qui allaient dans cette direction, mais elles n'étaient pas toujours reconnues par les régimes qui ont suivi, les IV^o et V^o Républiques. Ces associations, si elles remplissent les conditions formelles

prévues par la loi, peuvent bénéficier de tous les droits, en particulier patrimoniaux, en se déclarant association culturelle selon les lois de 1901 et 1905, sans pour autant être soumises aux contrôles qui affectent les congrégations reconnues (un paradoxe de la loi française).

Puis, suivent des études sur la notion de congrégation en droit civil (plutôt longue, thèse oblige), sur les congrégations enseignantes, caritatives et enseignantes, sur les congrégations dites «étrangères» (c'est-à-dire dont le siège principal est à l'étranger, le plus souvent à Rome). Puis l'Auteur consacre une nouvelle section à la notion de congréganiste en droit français avec ses conséquences juridiques: droits, capacités et devoirs avec les éventuelles actions devant les Tribunaux civils que cela peut entraîner.

En ce qui concerne la recherche de l'acquisition d'une personnalité civile par les communautés religieuses, la loi de 1901 en son article 17 nous offre une figure particulière, anti-cléricale: il leur est interdit de se faire représenter par une personne ou association fictive (défense qui ne concerne *que* les religieux). Ainsi, en réalité, était interdit aux congréganistes tout acte à relevance juridique en faveur de leur communauté. Et en matière de vœux, considérés par ailleurs comme non-existants, ils sont ici allégués comme motif d'illegalité pratiquement de toute action publique. Cet article a pratiquement été abrogé en 1942.

De fait, à partir de ce moment, les congréganistes peuvent s'associer pour former une société reconnue par la loi civile, chargée des intérêts de la communauté au plan légal, quoique juridiquement distincte de celle-ci; cela reste une solution de substitution pour les Congrégations et Institutions qui ne peuvent obtenir la reconnaissance légale pour elles-mêmes. On trouvera ainsi des syndicats de congréganistes, des sociétés prête-nom, des associations de bienfaisance, des associations culturelles selon la loi de 1901, des fondations d'utilité publique, etc, chacun avec ses normes propres et sa jurisprudence.

Quant à l'accès à la personnalité juridique de plein droit ou au statut de reconnaissance légale des Congrégations en tant que telles, entre 1901 et 1970 aucune communauté ne se le sont vue reconnaître, quoiqu'en théorie une procédure était prévue et que des demandes furent présentées (sauf entre 1942 et 1943 où le régime de Vichy a reconnu deux Institutions). Puis dans les années 1990 à 1992, sans que les lois de 1901 soient abrogées, une nouvelle interprétation de celles-ci a rendue possible ce qui auparavant était légal mais impossible (période 1901-1970), puis possible mais pas entièrement légal (période 1970-1990).

Après le régime particulier de l'Alsace-Lorraine et le régime général du reste de la France, l'auteur nous entraîne dans un autre régime spécial, celui des Territoires et Départements d'Outre-Mer

(les «TOM-DOM»). Le régime des congrégations, dans ces différentes entités administratives, n'est pas uniforme. Mais, alors que la loi de 1901 ne s'applique qu'en France métropolitaine (et par la suite aussi à la Réunion, à la Guadeloupe et à la Martinique à partir de 1908), dans plusieurs d'entre eux les décrets Mandel du 16 janvier et du 6 décembre 1939 ont une importance fondamentale; ceux-ci créent des conseils d'administrations aptes à représenter les communautés missionnaires.

Enfin la dernière partie du volume est consacrée à *La vie des congrégations religieuses sous le régime de la loi de 1901* avec en fait la présentation des dispositifs de lois de 1817, 1825, 1831, etc, encore en vigueur, mais aussi leur modifications par des lois et décrets postérieurs.

Alors qu'en droit strict les congrégations non autorisées ni reconnue ne devraient pas avoir de droits en tant que telles, en pratique elles peuvent recourir à divers figures juridiques telles que la copropriété indivise, l'association de fait, etc. Mais cela n'empêche pas que les dons importants ou certains transferts immobiliers à de telles sociétés soient «complicqués».

Puis l'Auteur nous fait parcourir les normes qui concernent les Congrégations reconnues: donations, legs, acquisitions et ventes, en particulier, d'immeubles (dans certains cas il est prévu une certaine tutelle de l'Etat), investissements, élément de fiscalité (d'une complexité re-

marquable vu qu'il n'y pas de norme spécifique). Puis un chapitre est consacré aux droits des congréganistes en matière d'actes publics, dont les conséquences légales des vœux et des normes internes, la capacité contractuelle des congréganistes, la possibilité ou non d'aides sociales, les responsabilités civiles et pénales des religieux et religieuses.

L'étude suivante est consacrée à quelques problèmes de fonctionnement des congrégations selon leurs activités externes.

— En 1987 quelques 3.500 établissements d'enseignement relèvent d'une manière ou d'une autre des congrégations religieuses. Les problèmes légaux sont nombreux et complexes: propriété des biens immobiliers, la Sécurité sociale des enseignants congréganistes, leur éventuelle intégration à l'enseignement public (fort limitée dans l'état actuel des lois ... et des mentalités).

— Les établissements religieux à finalité charitables, quant à eux, bénéficient d'avantages fiscaux.

— Les congrégations hospitalières dont la jurisprudence ne se fixe que lentement; par exemple, au moins en théorie, les hôpitaux publics et assimilés peuvent passer une sorte de contrats avec des institutions de soeurs soignantes en vue de leur participation aux soins.

— Les congrégations missionnaires ont perdu un certain nombre de leurs privilèges en raison de la décolonisation. Pour certaines d'entre elles de fondation française mais d'expansion mondiale, il y a eut à

plusieurs reprises un certain tiraillement entre le gouvernement français et le Saint Siège, ce dernier voulant assurer un caractère plus international, et donc moins français, à la direction central (supérieur général, lieu de la maison généralice, etc).

— Les communautés contemporaines ont de tout temps posé des problèmes particuliers aux pouvoirs civils en raison de leur apparente « inutilité », problèmes qui ont du être contournés à l'aide de divers subterfuges légaux. La jurisprudence actuelle a simplifié cette situation.

Le troisième tome est consacré à la défense d'une thèse qui pourrait s'énoncer de la manière suivante, en simplifiant un peu: pourquoi l'Etat ne pourrait-il pas accorder aux congrégations religieuses tous les droits juridiques et publics qui leur reviennent sur simple déclaration de leur part de leur existence selon les prescriptions de la loi de 1901? Faute de pouvoir espérer un changement de cette dernière dans un avenir proche, l'auteur cherche comment l'Etat pourrait reconnaître légalement les communautés religieuses pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire en tenant compte juridiquement de leur structure canonique. Pour cela il faudrait aussi que législateurs, juges et administrateurs aient des instruments juridiques capables de s'adapter au polymorphisme des différentes institutions religieuses qui vont de l'abbaye classique aux dernières fondations en date, du Renouveau charis-

matique, par exemple. Il y a aussi le problème de la reconnaissance des groupements à structure congréganiste non-catholiques.

Pour éclairer ces problèmes, l'auteur nous présente d'abord l'évolution de la liberté d'association en France; enfin il traite des notions de congrégation déclarée et énonce ses propositions de solution: les possibles évolutions légales et la notion d'*association civile congréganiste*.

Il semblerait que les grandes lignes du régime d'autorisation des associations tel qu'il a existé en France jusqu'à la Révolution de 1789 remonte, quant à l'élaboration et la première codification, à Jules César: vu qu'elles pourraient éventuellement troubler l'ordre public, il importe que l'Etat les contrôle, n'autorisant que celles qui ont un but légitime. En 1791 les lois Allard et Le Chapelier, au nom de la liberté individuelle, ont aboli toutes les corporations et associations, laïques ou religieuses. Le Consulat (1799) rétablira un régime d'autorisation limité, régime qui sera substantiellement maintenu sous les gouvernements successifs, avec tantôt des aggravations et tantôt des allègements.

La loi de 1901 rétablit une plus grande liberté d'association, donnant en particulier des droits aux associations simplement déclarées, mais, dans son titre III, elle exclut explicitement de cette disposition les congrégations religieuses. Par la suite une certaine tolérance sera introduite. A partir de 1981, une série de mesures aboutiront à une li-

béralisation de ce régime, tout en n'aboutissant pas à une pleine capacité juridique pour les associations déclarées.

En effet, actuellement, une congrégation religieuse simplement déclarée est assimilée en droit français à un groupement de personnes physiques non-reconnu comme association, groupement de fait assimilable à une association civile non-reconnue. C'est un régime d'exception du droit commun et il est discriminatoire. C'est précisément le caractère inacceptable de ce régime juridique qui a fait progresser la question ces dernières années, en particulier en référence aux accords internationaux et européens de non-discrimination en matière de liberté de religion et d'association. En pratique, cela s'est traduit par des modifications législatives de détail et surtout un assouplissement de la praxis de reconnaissance légale des congrégations, en la rendant effectivement possible.

En conclusion, l'auteur fait un appel en faveur « d'un renouvellement de l'hypothèse de la notion de Congrégation déclarée » (sic). Il s'agit en fait de deux choses. D'une part une évolution législative pour que les congrégations seulement déclarées aient les mêmes droits que les associations civiles du type « loi 1901 » et cela en conformité, en particulier, avec diverses décisions du Conseil d'Etat. Mais pour cela il faudrait réaliser auparavant un approfondissement de certains points, dont, par exemple, la notion civile de reconnaissance légale des congré-

gations religieuses, reconnaissance qui, dans un passé relativement récent dont la législation porte encore les traces, était plutôt un instrument de persécution.

Voici donc un ouvrage très complet sur les libertés reconnues par l'Etat aux religieux en tant que communautés. Les aspects historiques et doctrinaux y sont traités abondamment. Malheureusement on sent bien qu'il s'agit d'une thèse remaniée, avec de nombreuses répétitions et retours en arrière. Des index juridiques auraient aussi permis son emploi plus facile par des juristes cherchant à se faire une idée de l'état actuel de la législation sur tel ou tel aspect de la question. On remarquera l'habileté de l'auteur qui parvient au terme d'un si long ouvrage à déboucher, non sur des conclusions fermes, mais plutôt sur des interrogations pour d'ultérieurs approfondissements.

Jean Marie Pommarès, O.S.B

Jan DYDUCH, *Kanoniczne wizytacje parafii Kardynała Karola Wojtyły* (Le visite canoniche delle parrocchie da parte del Cardinale Karol Wojtyła), Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej (Casa Editrice di San Stanislao, Vescovo-Martire, dell'Arcidiocesi di Cracovia), Kraków 2000, p. 237.

Il Codice di Diritto Canonico, parlando dei compiti del Vescovo

diocesano, attribuisce una grande importanza alle sue visite pastorali nelle parrocchie (cf. cann. 396-398), come del resto anche il Codice precedente del 1917 (cf. cann. 343-346).

In questa prospettiva è impressionante l'esempio di Giovanni Paolo II che — nonostante tanti impegni a livello della Chiesa universale e nonostante abbia a disposizione il Cardinale Vicario di Roma e i suoi vescovi ausiliari — si è distinto, fra l'altro, per un forte impegno personale nel visitare le parrocchie della propria diocesi di Roma.

Opportunamente quindi il Rev.mo Professore Jan Dyduch — direttore dell'Istituto di Diritto Canonico eretto in seno alla Facoltà di Teologia della Pontificia Accademia Teologica di Cracovia — si è messo a fare, per quanto concerne il delineato settore del servizio episcopale, una ricerca nel passato di questo Papa, ossia circa le visite canoniche che Karol Wojtyła, prima in veste di Vescovo ausiliare e poi, dal 1964, di Arcivescovo di Cracovia (dal 1967 Cardinale), compì negli anni 1959-1978 nelle parrocchie della sua Chiesa particolare in Polonia; le visite erano considerate da lui stesso uno strumento di evangelizzazione e di rinnovamento post-conciliare della pastorale e in genere della vita religiosa dei fedeli.

L'oggetto specifico dell'indagine sono state le relazioni redatte dall'Ecc.mo/Em.mo Visitatore su ogni singola visita.

Nel primo capitolo, in certo senso introduttivo, l'A. espone il

concetto delle visite pastorali del Vescovo nelle parrocchie, così come le percepiva e realizzava il menzionato Arcivescovo, nonché descrive le caratteristiche delle relazioni prese in considerazione e delle visite stesse (pp. 11-31).

Negli otto capitoli successivi, dal secondo al nono, Dyduch presenta alcune questioni alle quali è stata data una notevole rilevanza in dette relazioni, ossia verso le quali l'Arcivescovo visitante si è dimostrato particolarmente sensibile e sollecito. Si tratta dei problemi concernenti rispettivamente:

— I *sacerdoti*, la sollecitudine cioè riguardante la loro vita e l'attuazione del loro servizio pastorale in unione tra di loro e con il Vescovo. Appare qui, fra l'altro, una particolare attenzione del Visitatore ai sacerdoti anziani e malati, alle vocazioni sacerdotali e alle famiglie dei sacerdoti e seminaristi, specialmente ai loro genitori (cap. II, pp. 33-52).

— La *collaborazione dei religiosi* nella cura pastorale delle parrocchie, sia degli istituti maschili che quelli femminili di vita consacrata, con i loro specifici carismi (cap. III, pp. 53-76).

— La preoccupazione per rinviare l'*apostolato dei laici*. Ciò riguarda in special modo i diversi gruppi, soprattutto quelli di preghiera, comitati, consigli nei quali erano presenti i laici (avendo presente che le associazioni cattoliche erano in quel tempo proibite in Polonia) e soprattutto la partecipazione dei laici nel Sinodo pastorale

dell'Arcidiocesi di Cracovia (svoltosi negli anni 1972-1979) e nei Consigli pastorali nelle parrocchie (cap. IV, pp. 77-94).

— La corretta *collaborazione fra i laici ed i sacerdoti*: il bisogno di tale collaborazione nonché la cura pastorale dei diversi gruppi professionali e speciali, come ad es. quelli degli studenti universitari (cap. V, pp. 95-110).

— Il *rinnovamento liturgico*. Qui viene presa in esame la celebrazione dell'Eucaristia e di altri sacramenti, il servizio liturgico dell'altare (ministri, lettori, accoliti, commentatori, cantori, cori) e gli altri atti di culto e di pietà (cap. VI, pp. 111-133).

— L'*educazione* dei bambini e della gioventù, cioè la loro catechesi, considerata come un compito fondamentale, e le diverse altre forme della cura pastorale verso di loro (cap. VII, pp. 135-154).

— Il *matrimonio* e la *famiglia*. Viene qui presentata la forte preoccupazione dell'Arcivescovo di Cracovia per il carattere sacro del matrimonio e per l'efficace cura pastorale delle famiglie nelle sue varie implicazioni (cap. VIII, pp. 155-174).

— Le *strutture parrocchiali* e questioni economico amministrative. Principalmente si tratta della creazione dei nuovi centri pastorali e delle nuove parrocchie, ciò che allora incontrava molte difficoltà da parte delle autorità statali, nonché dell'amministrazione dei beni temporali della Chiesa (cap. IX, pp. 175-196).

L'ultimo, ossia il decimo capitolo, invece, si occupa del *contesto*

storico di quelle visite, in quanto esso si rispecchia nelle relazioni. Vengono presi in considerazione gli avvenimenti che hanno avuto luogo rispettivamente nella Chiesa universale, nella Chiesa in Polonia, e nella Chiesa locale di Cracovia (pp. 197-209).

In *appendice*, a scopo illustrativo, è inserito il testo di quattro relazioni scelte dall'A. (pp. 211-230), l'ultima delle quali riguarda la visita conclusasi il 1 ottobre 1978, ossia un giorno prima della partenza del Card. Wojtyła per Roma per prendere parte ai funerali di Giovanni Paolo I e al conclave, nel quale è stato eletto Papa.

Inoltre, il libro è preceduto da un breve *proemio* (pp. 7-9), e nella sua parte finale troviamo, le *considerazioni conclusive* (pp. 231-232), il *riassunto in italiano* (pp. 233-234) e l'*indice generale* (pp. 235-37). Alcune fotografie di carattere documentario arricchiscono il libro.

L'iniziativa del presente studio è certamente interessante e lodevole.

L'A. giustamente cerca soprattutto di rilevare le preoccupazioni dell'Arcivescovo di Cracovia, la sua sollecitudine e sensibilità pastorali (che poi si rispecchiano nell'attività di Giovanni Paolo II). Infatti, la fruttuosità delle visite canoniche dei Vescovi nelle parrocchie non dipende dal solo fatto di essere state realizzate, ma sostanzialmente dal modo di eseguirle; dallo scorgere ed affrontare adeguatamente i veri problemi pastorali; dalla sensibilità pastorale, dallo zelo, dagli insegna-

menti e dagli incoraggiamenti che in esse si trasmettono.

Affrontando così la problematica, i prescritti di legge circa le visite pastorali del Vescovo prendono l'anima che è loro propria.

Il libro si legge quindi facilmente, con interesse e profitto.

Zenon Grocholewski

Juan GONZÁLEZ AYESTA, *La naturaleza jurídica de las «facultades habituales» en la codificación de 1917*, Navarra Gráfica ediciones, Pamplona, 2000, p. 185.

Com'è noto, il can. 66 del Codice del 1917 conteneva le prescrizioni sulle cosiddette «facoltà abituali» che da almeno tre secoli venivano largamente adoperate per concedere alle diverse autorità, soprattutto in terre di missione, delle capacità di agire in determinati ambiti non contemplati dal diritto comune. Facoltà che anche la legislazione odierna raccoglie nel can. 132 — «Le facoltà abituali vengono rette dalle disposizioni sulla potestà delegata» —, ma con una collocazione sistematica alquanto diversa. Il Codice del 1917 definiva le facoltà abituali come privilegi — così il can. 66 § 1: «Facultates habituales quae conceduntur vel in perpetuum vel ad praefinitum tempus aut certum numerum casuum accensentur privilegiis praeter ius» —. Una considerazione delle stesse più attenta al contenuto ha portato il legislatore

del 1983 a spostarle, nel nuovo ordinamento legale, nell'ambito della potestà delegata. Ad ogni modo, le indicazioni dei canoni sulla natura delle facoltà abituali erano, nel corpo legale del 1917, e sono tuttora, piuttosto scarse e vaghe: è indubbia la loro utilità nel governo della Chiesa; è accertabile il loro uso secolare nella prassi; è dato trovare addirittura elenchi di facoltà abituali; ma è molto più difficile definirne la portata e la struttura giuridiche senza tradirne l'utilità e senza forzature tendenti a farle rientrare in schemi preconcepiuti.

Il prof. González Ayesta affronta questo delicato argomento nella sua prima monografia, e lo fa con grande attenzione sia alle esigenze pratiche e alla realtà giuridica, sia anche al difficile problema dell'inquadramento dei diversi atti di governo ecclesiastico in degli schemi di potestà. Alla fine dell'opera egli offrirà una definizione descrittiva delle facoltà abituali che dimostra questa sua prudenza di ricercatore attento alla realtà (e forse ricorda anche un suo professore di diritto politico della facoltà di Giurisprudenza): «especial concesión o atribución de carácter estable, hecha por una autoridad eclesiástica superior en favor de aquél que en cada momento desempeña las tareas propias de un oficio que de ella depende, del ejercicio de ciertas competencias propias de tal autoridad que, por determinadas circunstancias concretas, resultan convenientes o necesarias para un más fácil y eficaz cumplimiento de los fines

proprios del oficio, manteniendo al mismo tiempo la titularidad y, por tanto, el control sobre las mismas» (p. 143).

Il momento storico della ricerca — il Codice del 1917 — viene dato, oltretutto dal fatto della relativamente recente apertura degli archivi del processo codificatore, dalla realtà che quel primo codice del diritto canonico implicò una sistematizzazione delle istituzioni che fino ad allora non era mai stata fatta. E così, che le facoltà abituali abbiano trovato posto fra le norme generali del corpo legale, costituisce già un'indicazione sulla loro importanza in quel momento storico di «fissazione» delle istituzioni canoniche.

L'opera è strutturata in due parti: la prima, di carattere nomogenetico, studia in due capitoli il processo di redazione del can. 66 del Codice del 1917, fermandosi soprattutto sulla considerazione del *voto* elaborato da Boudinhon (capitolo I) e sui cambiamenti introdotti durante le ultime fasi del lavoro di redazione (capitolo II). La seconda parte, dall'approccio dottrinale, studia la definizione codiciale delle facoltà abituali come privilegi *praeter ius* (capitolo III), spiega il significato e le implicazioni dei termini che definiscono l'istituzione (facoltà e abitudine, capitolo IV) e cerca di trarre le conseguenze dottrinali implicite dal fatto che le facoltà venivano conferite di solito in ragione dell'ufficio (capitolo V). Il libro si conclude con un'appendice sulle «formule di facoltà» e con nove allegati documen-

tali, nonché con delle indicazioni bibliografiche sull'argomento.

Di speciale interesse ci sembrano le «*perspectivas para una construcción jurídica de la figura de las "facultades habituales"*», che l'autore propone alla fine del quinto capitolo. In esse, prendendo le mosse dalla tecnica dell'organizzazione applicata al governo ecclesiastico e sentendo la necessità di dotare il diritto canonico di strumenti atti alla flessibilità, quando occorra, della delimitazione degli ambiti di competenza, González Ayesta abbandona per alcune pagine l'oggetto principale della sua ricerca e offre delle indicazioni per una costruzione dottrinale attuale delle facoltà studiate. La constatazione che le facoltà abituali erano concesse agli ordinari *per ragione dell'ufficio* e per poter attuarlo *in modo migliore*, implicava la loro concessione alla persona perché titolare dell'ufficio, non per le sue caratteristiche o qualità personali. Queste caratteristiche avvicinavano le facoltà alla potestà ordinaria propria dell'ufficio. Ma d'altra parte, le facoltà non erano legate all'ufficio dal diritto stesso, bensì da speciale concessione, il che le riportava alla figura della potestà delegata. L'autore, in vista del modo del conferimento di queste capacità, preferisce considerarle come un tipo specifico di potestà delegata, ma di una delegazione nella quale la considerazione dell'ufficio prevale sulle qualità personali dell'«ufficiale».

L'autore si chiede quale sia la causa dell'uso delle facoltà abituali

per la concessione di possibilità di agire che si convengono alle funzioni da espletare, anziché modificare nello stesso senso le competenze proprie dell'ufficio stesso. Dopo lo studio svolto nella monografia, egli propone due motivazioni: *a)* in primo luogo, il fatto che nella concessione di facoltà il concedente rimane sempre e comunque competente per porre gli atti propri delle facoltà concesse, il che gli conferisce una possibilità di controllo sull'operato del delegato; *b)* inoltre, le circostanze che consigliavano il ricorso alle facoltà erano ritenute eccezionali e transitorie, destinate a mutare, e perciò si riteneva conveniente il ricorso alla concessione mediante facoltà, senza modificare l'ambito di competenze dell'ufficio stesso. In questo modo, la Santa Sede attuava una certa decentralizzazione mediante le facoltà abituali. Esse sarebbero state concepite come concessioni da parte di un superiore a un suo subordinato, in quanto titolare di un certo ufficio, di capacità di agire in materie appartenenti in proprio all'ufficio del superiore ma richieste funzionalmente per un migliore e più efficace espletamento delle funzioni dell'ufficio subordinato. Sarebbero state, dunque, un modo di delegazione funzionale a carattere generale con possibilità di trasferimento al successore per il fatto stesso di succedere nell'ufficio.

La monografia di González Ayesta sulle facoltà abituali si pone quindi come un passo imprescindibile nello studio dell'istituzione,

non soltanto dal punto di vista storico (nella legislazione del 1917) ma anche da quello dottrinale. Malgrado le incertezze del loro inquadramento da parte della dottrina, il legislatore le prevede anche oggi e le adopera nell'organizzazione ecclesiastica. L'approfondimento nel loro significato e nella loro portata faciliterà la loro comprensione e la «flessibilizzazione» e il decentramento di funzioni che erano state alla base della loro previsione legale. Rimangono non poche domande cui rispondere in proposito, in ambiti di grande importanza canonica, quale la facoltà di assistere al matrimonio (can. 1111 e 1112) o le facoltà per la predicazione o per ascoltare confessioni (can. 566, 764, 967 ss., ecc.), e ciò per fare soltanto alcuni esempi. Speriamo che la ricerca avviata con quest'opera sia continuata.

Jesús Miñambres

Zenon GROCHOLEWSKI, *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Ed. Temis, Universidad de La Sabana, Bogotá, 2001, p. XXXVI + 73.

L'Istituto di «Humanidades» dell'Università di «La Sabana» di Bogotá ha voluto pubblicare, presso la più prestigiosa casa editrice giuridica colombiana, un interessante volumetto in cui sono accolti alcuni saggi del Cardinale Zenon Grocholewski. L'opera è molto utile non solo per i lettori latinoamericani,

giacché traduce dal polacco allo spagnolo alcuni studi di Grocholewski finora pubblicati soltanto in polacco e, quindi, praticamente inaccessibili alla maggior parte dei cultori del diritto. Infatti, le tematiche trattate, specialmente quelle dei due primi studi, interessano tutti i giuristi e non soltanto i cultori dell'ordinamento canonico.

Traduttore dell'opera è il prof. Bogdan Piotrowski, già *magister* in filologia romanza all'Università Jaghellonica di Cracovia — Ateneo in cui Karol Wojtyła cominciò gli studi universitari nel 1938 — e attuale direttore del Dipartimento di Lingua e Letteratura dell'Istituto di «Humanidades» dell'Università di «La Sabana». Il prof. Piotrowski ha compiuto un encomiabile sforzo per adoperare i termini giuridici ed ecclesiologici appropriati. In questo compito, certo non facile, ha avuto l'insostituibile collaborazione dello stesso A., che ha corretto pazientemente la traduzione dei termini tecnici dal polacco allo spagnolo.

Il prof. Piotrowski presenta l'A. ai lettori non esperti in diritto canonico — il Cardinale Grocholewski è ben noto ai canonisti — con degli opportuni *Appunti biografici* (pp. IX-XVIII) in cui dà notizia di alcuni particolari inediti molto significativi della fiducia e apprezzamento del Pontefice nei confronti di Grocholewski, come, ad es., del regalo, fatto in occasione della sua nomina episcopale nel dicembre 1982, di un prezioso pettorale contenente una reliquia del *Lignum Crucis* già appartenuto ai cardinali Gasparri e

Felici, principali artefici dei codici di diritto canonico del 1917 e del 1983 (p. XII). D'altra parte, detti *Appunti* rivelano il prestigio di Grocholewski nell'ambito culturale della Polonia nell'ultimo ventennio.

L'edizione del volume è stata dovuta principalmente alla prof.ssa di Filosofia del diritto dell'Università di «La Sabana», Myriam Hoyos, già preside della Facoltà di Diritto e dell'Istituto di «Humanidades» della medesima Università colombiana. La prof.ssa Hoyos, da filosofo del diritto, in una sua *prefazione* (pp. XXIII-XXXVI) propone le chiavi ermeneutiche per comprendere l'utilità giuridica del pensiero antropologico di Giovanni Paolo II, in cui, con preciso riferimento alla tradizione tomistica e alla metodologia fenomenologica, offre i concetti fondamentali per riconoscere il patrimonio giuridico di ogni persona umana a partire dall'insegnamento sociale di Karol Wojtyła, pur essendo Egli lontano da ogni pretesa di adoperare le categorie proprie della dogmatica giuridica. La prof.ssa Hoyos dialoga con l'analisi offerta da Grocholewski nei suoi due primi studi del volume e sottolinea come non vi sia diritto senza persona umana, mentre ribadisce l'essenzialità del riconoscimento del proprio patrimonio giuridico ai fini di una vera comprensione del concetto di persona umana. D'altra parte, sostiene che l'affermazione razionale della trascendenza della persona umana implica l'apertura alla rivelazione soprannaturale e all'incorporazione assiologica dei dati

rivelati, in quanto portatori di elementi di giustizia, alla riflessione giuridica.

I due primi studi di Grocholewski riguardano l'analisi dell'antropologia di Karol Wojtyła (pp. 3-20) e il suo riflesso sulla filosofia del diritto riscontrabile nel magistero di Giovanni Paolo II, in particolare nel suo insegnamento sociale (pp. 21-41). Entrambi gli studi sono stati tradotti dal libro in lingua polacca *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II* (Poznan 1996) e hanno origine nella relazione di Grocholewski in lingua francese al Colloquio Internazionale organizzato dal «Institut Européen des Relations Église-État» sul tema *Jean Paul II et la société politique* (Parigi 30 settembre - 1° ottobre 1990), pubblicata negli atti di detto Colloquio (Paris 1992, pp. 19-43). Lo studio è stato pubblicato sia in lingua italiana (*Apollinaris*, 64 (1991), pp. 521-548), sia in un volume in lingua slovacca (Kosice 2001).

Nel primo studio (*La filosofia dell'uomo in Karol Wojtyła*) Grocholewski, muovendo dal pensiero tomista e fenomenologico di Wojtyła, analizza il collegamento fra la libertà, in quanto inalienabile capacità di autodeterminazione, e la coscienza, come interiorizzazione della realtà, con il loro basilare riferimento alla verità e al bene e, quindi, al disegno divino sull'uomo. Poi considera l'essenziale dimensione comunitaria della persona umana che, da una impostazione personalistica, supera la mera aggregazione per diventare solidarietà. Detti pre-

supposti antropologici trascendenti sono arricchiti nel secondo studio (*La filosofia del diritto in Giovanni Paolo II*) dall'illuminazione della rivelazione soprannaturale. Grocholewski analizza in particolare le encicliche *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), *Laborem exercens* (14 settembre 1981) e *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987) e si sofferma sull'inscindibilità, affermata da Giovanni Paolo II, del rispetto dei diritti di Dio e dell'uomo: il rispetto e/o la violazione dei primi comportano il medesimo risultato quanto alla sorte dei secondi, e viceversa. Grocholewski segnala la affermazione del Papa circa la prevalenza dell'essere sull'aver per cui, in ambito lavorativo, l'aspetto soggettivo è predominante su quello oggettivo. Infine, l'A., muovendo dal magistero pontificio, espone le basi della cosiddetta «teologia del diritto», cioè della dimensione giuridica della rivelazione soprannaturale, poiché «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione», come insegna la cost. past. *Gaudium et spes* (n. 22) e Giovanni Paolo II non si stanca di ripetere sin dall'inaugurazione del suo pontificato il 28 ottobre 1978 (cfr., ad es., *Redemptor hominis*, nn. 8 e 13).

Il terzo studio è intitolato *Giovanni Paolo II, legislatore* (pp. 43-54) ed è la traduzione dell'articolo di Grocholewski pubblicato nel 1998 dalla comunità polacca di Chicago (USA) per commemorare il

ventesimo anniversario del pontificato. L'A. dimostra come Giovanni Paolo II non sia stato soltanto l'unico Papa che abbia promulgato formalmente l'intero *Corpus Iuris Canonici*, ma come, in tale opera legislativa, il Pontefice sia intervenuto direttamente. Infatti, Grocholewski dà notizia della personale partecipazione del Papa allo studio dei testi del *Codex Iuris Canonici* (1983), del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990) e della cost. ap. *Pastor bonus* (1988). Dette notizie, piene di significativi aneddoti, sono preziose in quanto l'A. fu chiamato dal Pontefice ad aiutarlo direttamente alla revisione finale del codice latino e alla preparazione della nuova legge sulla Curia Romana. I numerosi incontri dell'A. con il Papa (quattordici lunghe adunanze soltanto per il CIC) meriterebbero una più ampia rievocazione giacché costituiscono una inestimabile testimonianza dell'impegno di Giovanni Paolo II in ambito giuridico, quale pochissime persone sono in grado di offrire. Oltre ad alcuni ricordi personali, l'A. espone in modo molto accessibile i concetti essenziali su queste tre fondamentali leggi ecclesiastiche e sottolinea altresì la valenza soprannaturale delle medesime, che non hanno mera natura tecnica bensì risultano essere, precipuamente, strumenti per la realizzazione della *salus animarum*, per cui sono state affidate da Giovanni Paolo II alla protezione della Madonna, a significativa testimonianza della realizzazione del motto pontificio «*Totus tuus*».

L'ultimo studio (*Gli elementi specifici dell'amministrazione della giustizia nella Chiesa*, pp. 55-73) è la traduzione dal polacco della relazione tenuta in occasione del conferimento all'A. del dottorato *honoris causa* dell'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia. Le note in calce informano di diversi studi di Grocholewski talvolta poco conosciuti dalla dottrina non polacca. Il saggio insiste sull'univocità del concetto di giustizia, a prescindere dall'ambito ecclesiale o meno in cui ci si muova, e, nel contempo, sottolinea efficacemente l'influsso che su detto concetto hanno i beni tipici della Chiesa, quale la comunione ecclesiastica. La natura spirituale, spesso anche soprannaturale, di tali beni richiede di tener particolare conto sia delle soluzioni extragiudiziali delle controversie, sia del valore cristiano del perdono e della sofferenza (della croce) in modo da raggiungere quella dimensione trascendente della giustizia che è identificata con la volontà divina. Inoltre, laddove non sia possibile l'accordo fra le parti perché l'oggetto del dibattito esula dalla loro libera disposizione (come, ad es., nelle cause di nullità del matrimonio), l'ordinamento canonico adoperi mezzi propri, anche straordinari (si pensi alla *nova causae propositio* e all'inesistenza del giudicato materiale), per tentare di adeguare il provvedimento giudiziale, di natura meramente dichiarativa, alla verità oggettiva. Detta impostazione canonica è chiamata *favor veritatis*, termine che, implicitamente, è stato utiliz-

zato anche da Giovanni Paolo II nella sua allocuzione alla Rota Romana del 2002 (cfr. n. 7).

In definitiva, il breve tempo richiesto per la lettura di questo libro, piccolo di mole ma denso di contenuto, è molto produttivo poiché trasmette sia importanti considerazioni sulla filosofia del diritto, sia principi ermeneutici fondamentali ai fini della comprensione dell'ordinamento giuridico della Chiesa, in particolare, ma non solo, di quello processuale.

Joaquín Llobell

Wlfrid HARTMANN, Kenneth PENNINGTON (eds.), *History of Medieval Canon Law* (Vol I: L. KERY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140): a Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1999, p. XIII + 311. Vol. II: D. JASPER, H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2001, p. X + 225).

Lungo il XX secolo, la ricerca storica in ambito canonistico, ha conosciuto grandi progressi dovuti al lavoro di parecchi studiosi. Questo lavoro ha reso possibile la pubblicazione di opere collettive di carattere generale di indubitabile qualità. Vengono subito alla memoria la *Histoire des Collections Canoniques en*

Occident di Fournier e Le Bras e la monumentale *Histoire du Droit Canonique* curata dallo stesso G. Le Bras. Non c'è bisogno di ricordare l'influsso di queste opere nello studio della nostra disciplina.

Parallelamente alla pubblicazione di queste opere, Stephan Kuttner incoraggiava e promuoveva i lavori dell'*Institute of Medieval Canon Law*, il quale, da una prospettiva metodologica molto precisa, si proponeva di realizzare un approfondito lavoro critico sulle fonti del diritto. Si pensava, con ragione, che la nostra conoscenza delle istituzioni canoniche, della loro origine e sviluppo, dipendeva strettamente della nostra capacità di determinare precisamente la tradizione testuale dei documenti che ci erano stati trasmessi.

I risultati dei lavori dell'*Institute*, a più di cinquanta anni dalla sua nascita, sono parecchi. Non è questa la sede per ricordarli. Vorrei soltanto puntare sullo spirito di lavoro *in équipe* che ha ispirato i suoi membri e che sta rendendo possibile con relativa celerità la composizione di una cornice generale che renda conto di cosa sia stato il diritto canonico medievale.

La *Storia* che adesso viene presentata è una prova di questo lavoro *in équipe* e del rigore con cui si svolgono questi tipi di ricerche. L'opera viene curata da W. Hartmann, della Università di Tubingen (Germania) e da K. Pennington, presidente dell'ICMAC ed è prevista in undici volumi, alla cui redazione parteciperanno alcuni dei più pre-

stigiosi storici contemporanei del diritto medievale. Alla recensione dei due volumi apparsi si aggiungereanno delle osservazioni finali.

Nel primo volume — *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)* —, Lotte Kéry ha sistemato e completato il lavoro dei numerosi ricercatori che hanno partecipato alla sua elaborazione, come viene riferito nel *prologo* dei curatori (p. XII). In esso ci si offrono dati che sono di grande aiuto per chi vuole addentrarsi nell'universo del diritto canonico anteriore a Graziano. Si tratta, appunto, di mettere a disposizione del ricercatore le conoscenze odierne su ognuna delle collezioni canoniche, negli aspetti riferiti alla loro tradizione manoscritta e alla bibliografia disponibile, e di facilitare i successivi lavori, in modo tale che essi possano cominciare da dove gli altri si erano fermati.

Le indicazioni precedenti possono far comprendere cosa aspettarsi da questo primo volume. Ci troviamo davanti a uno *status quaestionis* del lunghissimo argomento delle collezioni canoniche prima di Graziano, fatto con grande professionalità in tutti i suoi aspetti. Non ci sono, quindi, delle prese di posizione da parte della autrice in argomenti dibattuti, né apporti notevoli. La novità è offrire uno strumento di lavoro utile.

Nel succinto prologo al volume (pp. XI-XIII), i curatori giustificano la struttura del libro: in tre parti, stabilite secondo un criterio cronologico e, nelle due ultime, dividen-

dole internamente secondo il carattere universale o locale dell'influsso delle collezioni. I tre periodi stabiliti sono il pre-carolingio (fino alla metà del VIII secolo), il carolingio e post-carolingio (fino alla metà del XI secolo) e quello che comprende la riforma gregoriana (fino a Graziano).

La presentazione di ogni collezione viene strutturata in sette punti: autore, data di composizione, luogo di composizione, tipo di collezione, edizioni critiche se ci sono, tradizione manoscritta e bibliografia basica.

Sono i due ultimi punti quelli che facilitano di più il lavoro del ricercatore del diritto canonico medievale. Quando si parla degli elenchi dei manoscritti, Kéry si preoccupa di aggiungere, quando ce ne sono, le ipotesi sul possibile rapporto fra di loro o sulla individuazione dell'originale. Nella bibliografia, sistemata cronologicamente, si è procurato di includere i testi più rappresentativi.

Il libro della Prof.ssa Kéry è, quindi, indirettamente, un singolare *acta et agenda* delle nostre conoscenze sulle collezioni canoniche. In lui si possono constatare sia lo scarso numero di fonti criticamente pubblicate, sia il grande lavoro di catalogazione e di studio dei manoscritti, realizzatosi negli ultimi decenni. Il desiderio dei curatori di fare una nuova edizione finalizzata alla pubblicazione degli altri volumi, è un segno della vitalità di questo tipo di ricerche che, auspicabilmente, renderanno incompleto il libro di Kéry in un breve intervallo di tempo.

Il secondo volume pubblicato — *Papal Letters in the Early Middle Ages* —, offre ai lettori un contenuto assai diverso. Comprende due studi monografici uniti dal comune argomento generale del valore legislativo delle lettere papali e della loro apparizione nel diritto canonico. I due studi però affrontano l'argomento in modo molto diverso.

Mentre il primo di quelli, di D. Jasper, si occupa della ricezione delle lettere papali nelle collezioni canoniche prima di Graziano, e fa un ampio studio lungo numerose collezioni, il secondo — di H. Fuhrmann — ci offre un riassunto delle sue ricerche su uno dei fenomeni più interessanti nei confronti dell'autorità del papato nella Chiesa: la falsificazione delle decretali contenute nelle *Collezioni Pseudo-Isidoriane*.

Perciò, come sottolineano i curatori nel *prologo* (pp. IX e ss.), l'uno e l'altro sono di spicco per motivi diversi: mentre al primo va dato il merito di realizzare uno studio tanto originale quanto necessario (si pensi, ad esempio, alla sua utilità per lo studio della evoluzione della concettualizzazione del primato), al secondo, invece, va dato il merito di offrire una sintesi matura in uno dei più complicati argomenti della storia del diritto canonico. L'uno e l'altro trovano perciò posto in una *Storia* delle caratteristiche di questa che stiamo presentando.

Jasper è consapevole di che il suo studio sulla ricezione delle lettere papali nelle collezioni canoniche sarà necessariamente limitato, do-

vuto alle difficoltà che suddetto studio comporta: da un lato, il difficile accesso a una parte sostanziale della letteratura alla quale lo studio si riferisce, poiché mancano molte edizioni critiche; dall'altro, l'insoddisfacente stato della ricerca in parecchi degli argomenti trattati (p. 3).

Per portare a termine il suo lavoro, l'autore studia le lettere prodotte lungo venticinque pontificati, compresi fra quello de Siricio (386-391) e quello di Stefano V (885-891) e la loro ricezione in quattordici collezioni canoniche, dalla *Anselmo dedicata* (verso la fine del IX secolo) al *Decreto di Graziano* (ca. 1140). [Le collezioni studiate sono: *Collectio Anselmo dedicata*; Regino di Prüm, *Libro duo de synodalibus causis*; Burcardo di Worms, *Decretum*; *Collectio in LXXIV titulos digesta*; Anselmo di Lucca, *Collectio canonum*; Deusdedit; Bonizo, *Liber de vita christiana*; *Collectio in CLXXXIII titulos digesta*; *Collectio Britannica*; *Collectio Tripartita*; Ivo, *Decretum*; Ivo, *Panormia*; Gregorio di San Crisogono, *Polycarpus*; *Decretum Gratiani* (cfr. pp. 5-6, nota 9)] Mentre che la scelta di questi pontificati viene giustificata (p. 4), non accade lo stesso con quella delle collezioni; è chiaro, però, che comprendono un ambito cronologico sufficiente per offrire delle conclusioni valide.

Problema diverso è lo stato in cui dette collezioni ci sono arrivate. Fra le quattordici analizzate, soltanto di alcune ci sono buone edizioni critiche, mentre per tre bisogna andare al *Migne*, per due, a qualcuno dei

manoscritti esistenti e, per Graziano, accontentarsi della limitata edizione di Friedberg. Anche se questo non pone dei problemi per le conclusioni generali dello studio — si tratta di percepire come sono state accolte le decretali nelle collezioni, impedisci però di trarre delle conclusioni in senso contrario (quali sarebbero state le fonti formali delle collezioni), come sapere con certezza tutte le tappe del *iter* che ha portato all'inclusione di ogni documento in una determinata collezione.

L'opera di Jasper viene strutturata in due grandi parti, essendo la cronologia — e più concretamente il pontificato di Gregorio I — il criterio di divisione fra di loro.

La prima — *Papal Letters and Decretals Written from the Beginning through the Pontificate of Gregory the Great (to 604)* —, comincia con una sezione in cui si intrecciano nozioni introduttive sull'argomento e l'analisi della produzione delle prime decretali papali. Concretamente, l'autore analizza il concetto stesso di decretale e presenta le parti in cui generalmente è divisa. Rispetto alle decretali di questo periodo, l'autore non soltanto fa l'elenco, ma anche scopre tre collezioni, nelle quali furono contenuti all'inizio, e altre fonti di trasmissione. Facendo riferimento alla problematica del periodo, approfondisce in due *appendici*, le *quaestiones disputatae* di quale deva considerarsi la prima decretale e se ci fu o no una scuola canonistica a Arles.

La seconda sezione è completamente dedicata all'analisi delle de-

cretali di Leone I (440-461), la cui trasmissione e conservazione nelle collezioni è stata notevole sin dall'inizio. L'autore ha seguito sia le tracce delle vicissitudini perché è passata la sua produzione epistolare — di contenuto dogmatico e, in minore misura, anche canonico —, sia il suo inserimento nelle collezioni canoniche, con una logica preminenza di quelle di contenuto canonico.

Alla fine, nella terza sezione, si studiano le decretali trasmesse degli altri pontefici fino a Gregorio I e, nella quarta, le tre principali collezioni di lettere papali di quell'epoca.

La seconda parte — *Papal Letters of the Merovingian and Carolingian Periods* — viene divisa in sette piccole sezioni in cui si studiano le collezioni che ci hanno trasmesso le lettere dei papi, e il loro inserimento nelle collezioni canoniche. Il ruolo preponderante affidato alle lettere di Nicolò I (858-867), si giustifica sia per la loro buona conservazione, sia per il loro posteriore influsso e utilizzazione lungo la riforma gregoriana, sia, infine, perché si tratta di un argomento approfondito previamente per altri autori.

Jasper non si accontenta con una cornice generale del processo di ricezione delle lettere papali, basato sui manoscritti disponibili e i rapporti fra di essi: entra a studiare anche il loro contenuto. Di fatti, il contenuto dei diversi documenti si rivela di grande importanza per capire le ragioni della loro maggiore o minore diffusione. Concretamente, l'autore analizza il contenuto

delle lettere esaminate in quanto si riferiscono al ministero petrino e trova in esso la ragione della preferenza di alcune di loro, ad esempio, nelle collezioni propriamente «gregoriane». Allo stesso tempo, mostra che molti dei contenuti propri del primato romano sono precedenti alla «rivoluzione» di Gregorio VII.

Il primo dei due studi contenuti nel secondo volume della *Storia*, arriva, quindi, a conclusioni solide in un ambito fino al momento inesplorato. Non soltanto apporta dati di eccezionale valore di fronte alla nostra conoscenza della trasmissione-ricezione delle lettere papali, ma anche aiuta a rintracciare rigorosamente lo sviluppo di una istituzione canonica fondamentale qual'è il primato romano.

Si è già fatto riferimento al carattere essenzialmente diverso del secondo degli studi, opera di H. Fuhrmann e intitolato *The Pseudo-Isidorian Forgeries*. La saggezza di affidare a questo autore il compito di fare uno *status quaestionis* dell'argomento è fuori discussione, poiché è infatti riconosciuto come uno dei più grandi esperti nella materia. La sua monumentale *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, pubblicata negli anni 70 e i suoi articoli posteriori, accreditano questa affermazione.

In appena cinquantotto pagine l'autore rivede gli argomenti principali dell'opera dello Pseudo-Isidoro in quattro sezioni: l'estensione delle falsificazioni, la loro finalità, un'analisi delle quattro collezioni pseudo-isidoriane e, per ultimo, la loro ori-

gine e influsso immediato. Sono questi argomenti sui quali si è scritto parecchio e nei quali entra in gioco la nostra conoscenza dello sviluppo di numerose istituzioni canoniche.

La finalità del fenomeno falsificatorio viene ritrovata dall'autore, percorrendo in buona misura la stessa strada di Fournier e Le Bras, sia nel contesto storico di disgregazione della società, sia nell'indebolimento della autorità episcopale a vantaggio dei metropolitani. Ambedue le cause spiegano le falsificazioni e il loro contenuto.

Come è ben noto, la ricerca su queste collezioni è stata condizionata dalla difettosa edizione critica delle *Decretali Pseudo-Isidoriane* e dei *Capitula Angilramni* fatta dal Hinschius nel XIX secolo. Perciò, sono specialmente interessanti le pagine dedicate all'analisi critica della tradizione manoscritta di queste collezioni e alla loro scorretta valutazione da parte dell'Hinschius. Sono pagine che consentono di percepire la complessità della loro tradizione manoscritta e le difficoltà che comporterebbe il tentare di fare una nuova edizione veramente critica.

Sull'origine delle falsificazioni, l'autore analizza le diverse possibilità che sono state adoperate negli ultimi decenni e considera gli avversari di Hincmaro di Reims come gli autori più probabili. In ogni modo, stabilisce come data certa della loro fine l'intervallo fra l'847 e l'852.

La tradizione manoscritta delle falsificazioni mostra la loro rapida diffusione per le grandi regioni d'Europa, diffusione che contrasta

con il loro scarso uso iniziale. Suddetta diffusione, in cui si succedono delle abbreviazioni, collezioni dipendenti, e diverse versioni, rileva l'importanza di queste collezioni nel contesto della tradizione giuridica anteriore a Graziano; importanza che, senz'altro, giustifica la trattazione indipendente che le viene concessa in questa *Storia*.

Infine, sul loro ruolo nella evoluzione del primato romano, l'autore afferma che nelle falsificazioni l'autorità del Romano Pontefice è rafforzata come modo per garantire la libertà dei vescovi nei confronti dei loro metropolitani. La loro lettura in un contesto diverso, come fu quello della riforma gregoriana, avrebbe comportato una lettura unilaterale di questo rinforzamento. La loro presenza a Roma, però, non si può stabilire con certezza prima del pontificato di Nicolò I e, secondo il parere di Fuhrmann, sarebbe la cornice concettuale di questo pontefice, che avrebbe reso possibile la loro accettazione e uso nella Chiesa romana e non altrimenti. Di nuovo, e per una via diversa, si evince quanto difficile sia stabilire una frattura netta nella evoluzione della istituzione del primato.

La pubblicazione dei due primi volumi della *Storia* curata da Hartmann e Pennington, pur essendo un importante contributo allo studio del diritto canonico in generale, e di quello medievale più in particolare, rivela anche dei presupposti metodologici impliciti che meritano di essere messi in risalto.

In primo luogo, dedicare il primo volume a un repertorio bibliografico e di individuazione dei manoscritti, ci pare mostri l'accettazione della convinzione espressa dal Kuttner anni fa: e cioè, che la storia del diritto canonico ancora non si può *raccontare* del tutto, poiché manca molto lavoro da fare nelle edizioni delle fonti. È questo, non soltanto una opzione *realistica* al concepire il progetto, ma anche un invito a continuare la ricerca, facilitando i risultati già ottenuti.

Da un'altra parte, il carattere eterogeneo e, se si vuole, parziale degli studi contenuti nel secondo volume, costituiscono a sua volta una prova del fatto che la storia deve essere studiata da diverse prospettive. Detto in un altro modo, che non c'è uno schema perfetto che ci permetta spiegare di quello che è successo e che, perciò, in linea di massima, tutto quello che arricchisce la nostra conoscenza storica può e deve essere recepito in un progetto come questo.

Si è appena qualificato il progetto come *realistico* e non gli si renderebbe giustizia se non si aggiungesse subito che è anche *audace*. È sufficiente leggere il piano generale dell'opera. Non soltanto include il diritto orientale, ma allunga il campo di ricerca fino al 1500; non soltanto studia cronologicamente il medioevo, ma include dei volumi specifici su dottrine, persone e istituzioni determinate.

Tutto questo permette di suggerire la convenienza di arricchire l'opera con una *introduzione generale*,

che ponga in rilievo e giustifichi le opzioni metodologiche adottate, la divisione temporale adoperata e, riassumendo, tutto ciò che ispira e anima il progetto. I *Prolégomènes* di Le Bras costituiscono una dimostrazione di spicco della fecondità di questa sorte si studi introduttivi.

Per concludere, i due volumi apparsi fanno presagire un'opera di obbligato riferimento e, in alcuni aspetti, pionera nel modo di presentare la storia del diritto canonico. Indubabilmente, un aiuto inestimabile per continuare i lavori di ricerca.

Nicolás Álvarez de las Asturias

Paweł MALECHA, *Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia* (Tesi Gregoriana - Serie Diritto Canonico, 46), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2000, p. 324.

È molto opportuna questa tesi, apparsa nella collana di «Tesi Gregoriana», sugli edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia, in quanto nella letteratura canonistica non troviamo molti scritti su questo argomento. Anzi, finora non è stata elaborata alcuna monografia al riguardo, né concernente la legislazione canonica universale né quella particolare della Chiesa in Polonia.

Manca anche uno specifico studio sugli edifici di culto nella legislazione concordataria polacca. Non c'è nep-

pure una pubblicistica che affronti adeguatamente l'argomento. Alcuni scritti trattano soltanto dell'edilizia sacra nell'epoca passata, cioè nel periodo comunista.

Oltre che per la mancanza di studi adeguati, il valore del libro, che mi accingo a recensire, scaturisce dal fatto che affronta un tema sempre attuale, molto importante e non facile, che rientra in uno dei capitoli classici delle relazioni tra Stato e Chiesa. Si tratta, infatti, di una delle materie che hanno una duplice rilevanza, sia sul piano spirituale che su quello temporale, e quindi ricadono, in linea di principio, sotto la diversa ma concorrente competenza dell'autorità ecclesiastica e di quella civile.

Nell'*introduzione* (pp. 5-8) l'A. indica il duplice scopo del libro: «il primo consiste nel presentare la legislazione sugli edifici di culto nel diritto canonico e nel diritto concordatario in Polonia (situazione giuridica al 31 marzo 2000), il secondo, invece, nel rispondere alla domanda se, in tale materia, la legislazione concordataria in Polonia rispetti i valori riguardanti i rapporti tra Chiesa e comunità politica, stabiliti dal Concilio Vaticano II».

È il primo scopo che ha determinato la struttura del libro, diviso appunto in due parti che riguardano gli edifici di culto rispettivamente nella legislazione canonica e in quella concordataria.

La *prima parte* comprende tre capitoli. Nel primo (pp. 11-53) viene svolta l'indagine sul lungo «iter» dei lavori compiuti al riguardo da

parte della Pontificia Commissione per la riforma del Codice di Diritto Canonico. Questa indagine, secondo l'A., spiega il motivo per cui la legislazione sugli edifici di culto nel Codice del 1983 è molto ridotta rispetto a quella del Codice Pio-Benedettino; rileva l'importanza e, allo stesso tempo, la necessità, d'interpretare i canoni in base al testo originale, cioè quello latino; e permette di scoprire la «mens» del legislatore, la conoscenza della quale è importante nell'interpretare in modo corretto la legislazione canonica universale a norma del can. 17.

Il capitolo successivo (pp. 55-143) espone, appunto, la legislazione canonica universale sulle chiese-edifici. All'inizio l'A. osserva che non solo i canoni del CDC, ma anche le indicazioni normative del diritto liturgico contenute in altre fonti al di fuori del Codice, sono da considerarsi parte integrante e vincolante della legge canonica sulle chiese-edifici (cf. can. 2). In seguito Malecha si occupa della teologia dell'edificio di culto e in base ad essa passa ad esaminare in dettaglio le questioni giuridiche concernenti le chiese-edifici: concetto, erezione, dedicazione e benedizione, violazione, uso e riduzione ad uso profano. Il capitolo in parola spiega fra l'altro il perché la legislazione canonica universale tenda a rilevare la dignità e la sacralità dell'edificio di culto, nonché come nella legislazione esaminata vengono applicate le direttive del Concilio Vaticano II.

L'oggetto del capitolo terzo (pp. 145-164) sono gli edifici di culto

nella legislazione canonica particolare in Polonia. Essa, che si presenta in sostanziale continuità con la linea della legislazione canonica universale, viene esposta secondo i seguenti temi: collezione delle fonti della legge, contesto storico-politico in Polonia, costruzione degli edifici di culto, tutela e conservazione del patrimonio storico-artistico e altre questioni.

La *seconda parte* del libro, come la prima, è strutturata in tre capitoli, dei quali il primo, cioè il quarto del volume (pp. 167-203), presenta, alla luce del Concilio Vaticano II, i principi fondamentali che devono presiedere ai rapporti fra Chiesa e comunità politica. Questi principi (autonomia e indipendenza reciproca, libertà religiosa, libertà della Chiesa, eguaglianza religiosa e sana collaborazione) sono affrontati in modo tale che permette di rispondere alla domanda se e come la legislazione concordataria in Polonia rispetti i valori indicati dai Padri conciliari.

A questo riguardo è da osservare che le leggi statali ordinarie particolareggiate, come ad es. quelle che riguardano il diritto edilizio, patrimoniale, oppure la conservazione e il restauro dei monumenti storici, non possono essere interpretate svincolandole dall'ordinamento generale. Per questo motivo l'A. giustamente, nel capitolo quinto (pp. 205-237), passa ad analizzare, alla luce dei suddetti principi conciliari, la legislazione fondamentale della Repubblica Polacca. Invece, nel sesto capitolo (pp. 239-272), affronta la legi-

slazione statale ordinaria particolareggiata. Esaminando la legge sul diritto edilizio e la legge sulla tutela dei beni culturali, Malecha espone tutte le procedure necessarie da seguire nella costruzione e manutenzione di una chiesa, nonché nella sua ricostruzione, nel restauro, nell'ampliamento, nella ristrutturazione e nella demolizione. Oltre a ciò, si occupa degli edifici di culto di valore storico-artistico, tratta della regolarizzazione della questione patrimoniale e di quella economica.

Nella parte finale del libro si trovano la *conclusione* (pp. 273-278), le *sigle e abbreviazioni* (pp. 279-285), la *bibliografia* (pp. 287-314) che si presenta ben ordinata e pertinente strettamente al tema, in cui una parte rilevante è costituita dalle fonti (pp. 287-300), l'*indice degli autori* (pp. 315-317) e l'*indice generale* (pp. 319-324).

Il libro rivela la buona conoscenza, da parte dell'A., della problematica e della vasta letteratura al riguardo, presa in considerazione. Il tema è stato impostato bene. Infatti, Malecha presenta — in modo chiaro ed esauriente — l'argomento nella sua globalità, prendendo in considerazione le sue diverse implicazioni particolari.

Il pregio del lavoro di Malecha è proprio quello di una equilibrata considerazione di diversi aspetti che permettono di cogliere rettamente i problemi nella loro complessa realtà ed importanza. Si tratta di aver egli tenuto conto della dimensione universale insieme con quella partico-

lare, di aver esaminato la realtà teologica sottostante, di aver presentato il suo argomento specifico nel contesto della storia della Polonia, e in genere ha trattato il tema sullo sfondo della relazione tra Stato e Chiesa nel suo dinamismo evolutivo e alla luce dei principi generali del Concilio Vaticano II, di aver considerato il diritto civile e quello canonico nel loro reciproco rapporto, di aver saputo ancorare l'interpretazione del diritto particolareggiato nella legislazione fondamentale, ecc. Così la problematica viene esposta nella sua ricchezza.

Nella lettura del libro aiutano molto le introduzioni a ciascun capitolo e brevi riassunti alla fine di essi.

Vale la pena, infine, notare che anche se l'Á. ha mirato ad affrontare la realtà giuridica vigente in Polonia, il libro può interessare tutti in quanto nei due primi capitoli (pp. 11-143) viene analizzata perspicacemente la legislazione universale della Chiesa in materia.

Zenon Grocholewski

Vincenzo TURCHI, *Le disposizioni preliminari sul matrimonio nel processo di codificazione piano-benedettino*, Jovene, Napoli, 2001, p. 477.

Il volume di Vincenzo Turchi si pone nella scia di una ricca serie di studi aventi ad oggetto la codificazione del 1917, nei suoi diversi aspetti, sostanziali e processuali. Segnatamente, come chiaramente

enuncia il titolo, esso riguarda i can. 1012-1018 del codice del 1917, quelle disposizioni preliminari che costituiscono una sorta di « definizione » del matrimonio cristiano. O, a essere più precisi, di norme prodromiche alla piena e retta comprensione della regolamentazione attinente al matrimonio e riportata nel *codex*.

Non quindi una definizione *stricto sensu* di matrimonio (anzi, esplicitamente rigettata nel corso dei lavori preparatori), a mo' di quella introdotta dal Legislatore del Codice del 1983 al can. 1055, § 1; ma una serie di norme descrittive piuttosto che precettive, che esprimessero in un linguaggio giuridico gli aspetti teologici sostanziali del sacramento del matrimonio.

Infatti, era sì vero che il criterio di massima che animava la commissione codificatrice era quello di non addurre motivazioni di natura teologico-pastorale ai canoni che erano via via formulati, come stabiliva la *lex propria* dell'11 aprile 1904 emanata per regolamentare i lavori della commissione; tuttavia la stessa legge ammetteva come « in Codice principia quaedam attingi possint aut debeant quae ad ius naturae vel ad ipsam fidem referantur ». Detto in altri termini, qualora si fosse reputato necessario al bene delle anime, il Legislatore avrebbe ben potuto introdurre determinate disposizioni che formalizzassero giuridicamente principi propri del diritto naturale, o della dottrina delle fede, ai fini di una migliore e univoca comprensione ed interpretazione del testo le-

gislativo. E nel caso di specie il codificatore era ben conscio dell'importanza di porre alcuni punti fermi che avrebbero costituito da un lato il « tronco » su cui innestare le norme specifiche che avrebbero regolato nella sua concretezza il matrimonio canonico; dall'altro, un criterio ermeneutico fondamentale e certo che avrebbe guidato l'applicazione di queste stesse norme. Come disse Wernz, che di questa parte del codice fu una delle « anime », se per la disciplina dei sacramenti era stato « necessario stabilire con qualche canone il fondamento dommatico questa necessità è ancora più forte per il sacramento del matrimonio ».

Cristo invero per il mezzo della Parola e dei Sacramenti edifica la Chiesa intesa sia come comunità di persona, sia come struttura. Per la via dei Sacramenti, cioè, Cristo accresce le membra del suo Corpo, mentre al contempo conserva la Chiesa nella sua configurazione funzionale. Infatti, la struttura della Chiesa si incarna sempre in determinate persone, ma al contempo trascende qualsiasi persona. Tale carattere di permanenza e di trascendenza, tipico dell'organismo della Chiesa in rapporto alle persone (pur non distinguendosi da esse) è ciò che consente di parlare della Chiesa come istituzione. L'attualità permanente del Dio che convoca e raduna in Cristo mediante l'azione dello Spirito si esprime appunto nell'istituzione sacramentale della Chiesa. I sacramenti sono pertanto elementi costitutivi essenziali dell'ordine giuridico e teologico della Chiesa, e lo

sono segnatamente quei sacramenti che, come il matrimonio, non solo conferiscono la grazia, ma sono anche fonte di effetti giuridico-canonici in quanto contribuiscono sia a creare situazioni giuridico-soggettive presupposto di una sfera di capacità, sia all'edificazione del suo Corpo mistico e alla configurazione della Chiesa come società gerarchicamente strutturata.

Interessante nel lavoro del Turchi è altresì l'ampia ricostruzione iniziale del « problema codificatorio ». Interessante non solo perché riesce a ben ricreare lo sfondo dogmatico, legislativo e umano (le idee, ricordiamolo, camminano sempre su due gambe) entro cui si mosse l'opera codificatoria; ma anche perché, con indovinata metodologia, permette di ben inserire lo specifico tema nella più ampia prospettiva di quella svolta epocale per la storia della Chiesa che fu il codice pio-benedettino.

L'apparato di note è ricco. Il libro è concluso da un'accurata ricostruzione dei lavori preparatori che portarono al testo definitivo del codice di diritto canonico del 1917, dai primi *vota* sino ai vari schemi elaborati dalla commissione codificatrice guidata dal card. Gasparri.

In definitiva, si tratta di un testo ben pensato, frutto di matura riflessione e accurata ricostruzione di un diritto di interesse storico quale deve ritenersi il codice pio-benedettino, ma che facilita anche il giurista contemporaneo alla migliore intelligenza di quel *magnum sacramentum* che è il matrimonio, aiutandolo in

particolare a comprendere quegli aspetti sostanziali e fondamentali del matrimonio che hanno avuto e avranno forme di espressione diverse, ma che mantengono un loro nucleo essenziale nel corso della storia, proprio perchè il matrimonio ha le sue strutture ontologiche nell'uomo, in ogni essere umano. Matrimonio che non è dunque una re-

lazione basata sull'ondivaga volontà delle parti, ma istituzione e realtà sostanziale che, posta a fondamento della coniugalità, trascende il volere delle parti, possiede una propria intrinseca struttura, e che «*Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit*» (can. 1012, § 1 CIC 17).

Andrea Bettetini

Pagina bianca

Documenti

Pagina bianca

ATTI DI GIOVANNI PAOLO II

Discorso ai partecipanti all'incontro sulla *Novo millennio ineunte* promosso dalla prelatura dell'*Opus Dei*, 17 marzo 2001 (*L'Osservatore Romano*, 18 marzo 2001, p. 6).

Carissimi Fratelli e Sorelle!

1. Siate i benvenuti! Saluto di cuore ciascuno di voi, sacerdoti e laici, convenuti a Roma per partecipare alle giornate di riflessione sulla Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte* e sulle prospettive che in essa ho delineato per il futuro dell'evangelizzazione. E saluto specialmente il vostro Prelato, il Vescovo Mons. Javier Echevarría, che ha promosso quest'incontro allo scopo di potenziare il servizio reso dalla Prelatura alle Chiese particolari, ove i suoi fedeli sono presenti.

Voi siete qui, in rappresentanza delle componenti in cui la Prelatura è organicamente strutturata, cioè dei sacerdoti e dei fedeli laici, uomini e donne, con a capo il proprio Prelato. Questa natura gerarchica dell'*Opus Dei*, stabilita nella Costituzione Apostolica con la quale ho eretto la Prelatura (cfr. Cost. ap. *Ut sit*, 28 novembre 1982), offre lo spunto per considerazioni pastorali ricche di applicazioni pratiche. Innanzitutto desidero sottolineare che l'appartenenza dei fedeli laici sia alla propria Chiesa particolare sia alla Prelatura, alla quale sono incorporati, fa sì che la missione peculiare della Prelatura confluisca nell'impegno evangelizzatore di ogni Chiesa particolare, come prevede il Concilio Vaticano II nell'auspicare la figura delle Prelature personali.

La convergenza organica di sacerdoti e laici è uno dei terreni privilegiati sui quali prenderà vita e si consoliderà una pastorale improntata a quel «dynamismo nuovo» (cfr. Lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 15) cui tutti ci sentiamo incoraggiati dopo il Grande Giubileo. In questo contesto va richiamata l'importanza di quella «spiritualità di comunione» sottolineata dalla Lettera Apostolica (cfr. *ivi*, 42-43).

2. I laici, in quanto cristiani, sono impegnati a svolgere un apostolato missionario. Le loro specifiche competenze nelle diverse attività umane sono in primo luogo uno strumento affidato loro da Dio per consentire «all'annuncio di Cristo di raggiungere le persone, plasmare le comunità, incidere in profondità mediante la testimonianza dei valori evangelici nella società e nella cultura» (*ivi*, 29). Essi, dunque, vanno stimolati a porre fattivamente le proprie conoscenze al servizio delle

«nuove frontiere», che si annunciano come altrettante sfide per la presenza salvifica della Chiesa nel mondo.

Sarà la loro testimonianza diretta in tutti questi campi a mostrare come solo in Cristo i valori umani più alti raggiungono la propria pienezza. Ed il loro zelo apostolico, l'amicizia fraterna, la carità solidale faranno sì che essi sappiano volgere i rapporti sociali quotidiani in occasioni per destare nei propri simili quella sete di verità che è la prima condizione per l'incontro salvifico con Cristo.

I sacerdoti, dal canto loro, esercitano una funzione primaria insostituibile: quella di aiutare le anime, una ad una, nei sacramenti, nella predicazione, nella direzione spirituale, ad aprirsi al dono della grazia. Una spiritualità di comunione valorizzerà al meglio i ruoli di ciascuna componente ecclesiale.

3. Vi esorto, carissimi, a non dimenticare in tutto il vostro lavoro il punto centrale dell'esperienza giubilare: l'incontro con Cristo. Il Giubileo è stata una continua, indimenticabile contemplazione del volto di Cristo, Figlio eterno, Dio e Uomo, crocifisso e risorto. Lo abbiamo cercato nel pellegrinaggio verso la Porta che dischiude all'uomo la via del cielo. Ne abbiamo sperimentato la dolcezza nell'atto umanissimo e divino di perdonare il peccatore. Lo abbiamo sentito fratello di tutti gli uomini, ricondotti all'unità nel dono dell'amore che salva. La sete di spiritualità che si è destata nella nostra società non può essere placata che da Cristo.

«No, non una formula ci salverà, ma una Persona, e la certezza che essa ci infonde: Io sono con voi!» (Lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 29). Al mondo, ad ogni uomo nostro fratello, noi cristiani dobbiamo aprire la strada che conduce a Cristo. «Il tuo volto, Signore, io cerco» (*Sal* 27 [26], 8). Quest'aspirazione tornava spesso alle labbra del Beato Josemaría, uomo assetato di Dio e perciò grande apostolo. Egli ha scritto: «Nelle intenzioni, Gesù sia il nostro fine; negli affetti, il nostro amore; nella parola, il nostro argomento; nelle azioni, il nostro modello» (*Cammino*, 271).

4. È tempo di deporre ogni timore e di lanciarsi verso traguardi apostolici audaci. *Duc in altum!* (*Lc* 5, 4): l'invito di Cristo ci stimola a spingerci al largo, a coltivare sogni ambiziosi di santità personale e di fecondità apostolica. L'apostolato è sempre il traboccare della vita interiore. Certo, esso è anche azione, ma sostenuta dalla carità. E la fonte della carità sta sempre nella dimensione più intima della persona, dove si ascolta la voce di Cristo che ci chiama a prendere con lui il largo. Possa ciascuno di voi accogliere questo invito di Cristo e corrispondervi con generosità ogni giorno nuova.

Con questo auspicio, mentre affido all'intercessione di Maria il vostro impegno di preghiera, di lavoro, di testimonianza, vi imparto con affetto la mia Benedizione.

**Litterae Apostolicae Motu Proprio datae quibus Normae de gravi-
bus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur,**
30 aprile 2001 (*Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001) 737-739) (*).

SACRAMENTORUM SANCTITATIS TUTELA, SS.mae Eucharistiae maxime et Paenitentiae, necnon fidelium in sortem Domini vocatorum praeservatio in observantia sexti Decalogi praecepti, postulant ut ad salutem animarum procurandam, « quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet » (*Codex Iuris Canonici*, can. 1752), ipsa Ecclesia sua pastorali sollicitudine interveniat ad praecavenda violationis pericula.

Iam inde a Praedecessoribus nostris per opportunas Apostolicas Constitutiones sanctitati sacramentorum, praesertim Paenitentiae, provisum est, sicut Benedicti Papae XIV Constitutione *Sacramentum Poenitentiae*, die 1 mensis iunii anno 1741, edita ⁽¹⁾; itemque canones Codicis Iuris Canonici anno 1917 promulgati, cum eorum fontibus, quibus sanctiones canonicae contra huius speciei delicta statutae fuerant, eundem scopum persequebantur ⁽²⁾.

Recentiore tempore ut ab his et conexas delictis praecaveatur, Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii per Instructionem, incipientem a verbis *Crimen sollicitationis*, ad omnes Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios « etiam Ritus Orientalis » directam die 16 mensis martii anno 1962, modum procedendi hisce in causis statuit, quippe quae in ipsis iudicialis competentia, sive per viam administrativam, sive per viam processualem, exclusive tributa erat. In mente retinendum est quod huiusmodi Instructio vim legis habebat, cum Summus Pontifex, ad normam can. 247 § 1 Codicis Iuris Canonici anno 1917 promulgati, praerant Sancti Officii Congregationi et de sua ipsius auctoritate Instructio procedebat, Cardinale pro tempore existente tantum Secretarii munere fungente.

Felicis recordationis Summus Pontifex Paulus Papa VI competentiam iudicalem et administrativam in procedendo « secundum suas emendatas et probatas normas » confirmavit per Constitutionem Apostolicam de Romana Curia *Regimini Ecclesiae Universae*, die 15 mensis augusti anno 1967 editam ⁽³⁾.

(*) Vedi nota di D. Cito alla fine del documento.

(1) BENEDICTUS PP. XIV, Constitutio *Sacramentum Poenitentiae*, 1 iunii 1741, in *Codex Iuris Canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, *Documenta*, Documentum V, in *AAS* 9 (1917) Pars II, 505-508.

(2) Cf. *Codex Iuris Canonici anno 1917 promulgatus*, cann. 817, 2316, 2320, 2322, 2368 § 1, 2369 § 1.

(3) Cf. PAULUS PP. VI, Constitutio Apostolica *Regimini Ecclesiae universae*, De Romana Curia, 15 augusti 1967, n. 36, in *AAS* 59 (1967) 898.

Denique, Nostra qua pollemus auctoritate, in Constitutione Apostolica *Pastor bonus*, die 28 mensis iunii anno 1988 promulgata, expresse statuimus: «Delicta contra fidem necnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, quae ipsi delata fuerint, [Congregatio pro Doctrina Fidei] cognoscit atque, ubi opus fuerit, ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas ad normam iuris, sive communis sive proprii, procedit»⁽⁴⁾, ulterius confirmando et determinando iudicalem eiusdem Congregationis pro Doctrina Fidei competentiam tamquam Tribunalis Apostolici.

Approbata a Nobis *Agendi ratione in doctrinarum examine*⁽⁵⁾, necesse quidem erat pressius definire sive «graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa», pro quibus competentia Congregationis pro Doctrina Fidei exclusiva manet, sive etiam normas processuales speciales «ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas».

Hisce Nostris Litteris Apostolicis Motu Proprio datis hoc opus perfecimus ideoque per eas promulgamus *Normas de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, in duas partes distinctas, quarum prima continet *Normas substantiales*, secunda vero *Normas processuales*, mandando omnibus quorum interest ut studiose et fideliter servent. Ipsae Normae vim legis exserunt eadem die qua promulgatae sunt.

Contrariis quibuscumque, etiam speciali mentione dignis, non obstantibus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XXX mensis Aprilis, in memoria Sancti Pii V Papae, anno MMI, Pontificatus Nostri vicesimo tertio.

Ioannes Paulus II

Nota al m.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela*.

Premessa.

Il m.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela* viene a concludere un iter legislativo che si prefiggeva di delineare i delitti che, a norma dell'art. 52 della cost. ap. *Pastor bonus* nonché del can. 1362 del CIC e dell'analogo can. 1152 CCEO sono da considerarsi delitti riservati alla Congre-

(4) IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio Apostolica *Pastor bonus*, De Romana Curia, 28 iunii 1988, art. 52, in *AAS* 80 (1988) 874.

(5) CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, 29 iunii 1997, in *AAS* 89 (1997) 830-835.

gazione per la Dottrina della Fede e che ricomprendono i « delicta contra fidem necnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa ».

A differenza di quanto avvenuto con la *Agendi ratio in doctrinarum examine* pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 29 giugno 1997 con l'approvazione in forma ordinaria e parzialmente in forma specifica del Sommo Pontefice, in questo caso sono stati resi pubblici soltanto il m.p. del Romano Pontefice e la *Lettera* inviata ai Vescovi e agli altri Ordinari della Chiesa latina e delle Chiese orientali, e non il testo completo delle norme sostanziali e processuali relative ai *delicta graviora*. La motivazione di questa scelta è probabilmente da ricercarsi nella delicatezza della materia trattata, quantunque può destare una certa sorpresa tale opzione, tenuto conto anche del fatto che il m.p. innova in più punti il CIC e il CCEO. Non va peraltro dimenticato che la prassi precedentemente seguita nei riguardi dell'istruzione *Crimen sollicitationis* del 1962 era di assoluta e totale segretezza.

Il m.p. in esame chiarisce l'incertezza che si era venuta a creare dopo l'entrata in vigore del CIC, del CCEO e della *Pastor bonus* su quali fossero da considerarsi i delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr. can. 1362 § 1, 1° CIC e can. 1152 § 2, 1° CCEO) e sul loro regime giuridico (Tribunale competente, durata della prescrizione dell'azione criminale ecc.). È un m.p. destinato a tutta la Chiesa ed è entrato in vigore lo stesso giorno della sua promulgazione (30 aprile 2001) benché la lettera inviata ai Vescovi sia datata 18 maggio 2001.

La « riserva » alla Congregazione per la Dottrina della Fede.

Il m.p. in esame, d'accordo con l'art. 52 della *Pastor bonus*, conferisce alla Congregazione per la Dottrina della Fede la competenza per giudicare i delitti in questione. Essa è di tipo esclusivo per quanto concerne gli altri Dicasteri della Curia Romana, ma lascia salva, pur attenuandola, la competenza degli Ordinari locali. Infatti, come enunciato nella *Lettera*, se non ricorrono peculiari ragioni che giustifichino l'avocazione alla Congregazione stessa della causa, sarà il Tribunale locale a procedere in prima istanza. È invece del tutto esclusiva, sotto pena di nullità, la competenza della Congregazione nel giudizio di appello avverso la sentenza di primo grado, promosso sia dall'imputato che dal Promotore di giustizia.

La nuova normativa non incide, invece sulla competenza per la remissione dell'eventuali pene inflitte al reo. Per essa valgono le norme dei Codici latino ed orientale sia per quanto concerne le cosiddette « pene riservate » che per i soggetti abilitati alla remissione. Per quanto riguarda la normativa sulle pene riservate va tenuto presente che essa non dipende dal soggetto che ha inflitto la pena ma dalla pena stessa, ossia dalla legge che costituisce la pena e che deve includere la clausola

di riserva (da interpretarsi peraltro strettamente a tenore dei cann. 1354 § 3 CIC e 1423 § 2 CCEO). Se nel CIC solo la Sede Apostolica può riservare a sé o ad altri la remissione di una pena, il CCEO prevede un uso della riserva più ampio. Infatti ai sensi dei cann. 1420 § 3 e 1423 § 1 CCEO si ricava che tutte le pene inflitte dalla Sede Apostolica sono ad essa riservate a meno che la loro remissione non sia delegata al Patriarca o ad altri; non solo il Romano Pontefice (non la Sede Apostolica) può riservare a sé o ad altri la remissione di una pena ma anche il Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore può, a determinate condizioni, far uso di questo istituto.

Pertanto, fatta salva la competenza della Penitenzieria Apostolica per la remissione in foro interno delle pene *latae sententiae* riservate e non dichiarate (art. 118 *Pastor bonus*), la Congregazione per la Dottrina della Fede sarà competente per la remissione delle pene inflitte o dichiarate per la commissione di uno dei *graviora delicta* solo se la pena è già prevista come riservata (ad. es. la scomunica per violazione diretta del sigillo sacramentale) e il fedele non sia di rito orientale. Negli altri casi saranno competenti per la remissione della pena i soggetti indicati nei cann. 1355-1356 CIC.

I «*graviora delicta*».

Prima di passare in breve rassegna i delitti qualificati come «*graviora*» va evidenziato che la inevitabile storicità del diritto penale, anche canonico, fa assumere a questo aggettivo una portata non assoluta ma frutto di una duplice convergenza data dall'oggettiva gravità del fatto delittuoso e dal particolare rilievo ecclesiale e sociale di determinati delitti. Non deve quindi stupire che l'unico delitto «*contra mores*» considerato nel m.p. sia quello previsto dal can. 1395 § 2, se commesso con un minore, e manchino totalmente altri delitti non certamente di minore gravità. Non vi è dubbio che le attuali circostanze abbiano certamente influito nella scelta del supremo legislatore.

I delitti ricompresi nel novero dei «*graviora*» sono stati suddivisi in tre gruppi. Al primo, denominato «*Delicta contra sanctitatem augustissimi Eucharistiae Sacrificii et sacramenti*», sono ascritti delitti che fanno direttamente riferimento all'Eucaristia. Sono i delitti oggettivamente più gravi in assoluto dal momento che l'Eucaristia racchiude tutto il bene della Chiesa; la tutela penale sia della legittima celebrazione eucaristica che della presenza reale di Gesù Cristo nelle specie eucaristiche risulta pertanto essere un'esigenza insopprimibile per la Chiesa se vuole conservare la propria identità. Sono descritte quattro fattispecie delittuose: innanzitutto vi è il delitto contemplato nel can. 1367 CIC e 1442, integrato dalla risposta autentica del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi del giugno 1999. Esso comporta la pena della scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica e, se il delitto è stato com-

messo da un chierico, anche la pena facoltativa, nei casi più gravi, della dimissione dallo stato clericale. Se il fedele è di rito orientale la pena è la scomunica maggiore (*ferendae sententiae* dal momento che il CCEO non prevede pene *latae sententiae* ma conserva invece l'istituto dei peccati riservati ai sensi dei cann. 728 e 729 CCEO) e, se chierico, anche la possibilità della deposizione. Il secondo delitto è costituito dalla tentata celebrazione eucaristica da parte di chi non è ordinato sacerdote (cann. 1378 § 2, 1° CIC) o dalla simulazione della celebrazione eucaristica da parte di un sacerdote (cann. 1379 CIC e 1443 CCEO). Mentre il can. 1378 § 2, 1° CIC tipizza come delitto proprio la tentata celebrazione eucaristica da parte di chi non è sacerdote (punendolo con la pena dell'interdetto *latae sententiae* e, se diacono, anche della sospensione), sia il can. 1379 CIC che il can. 1443 CCEO contengono una prescrizione più generale concernente la simulazione dei sacramenti. In questo caso solo la simulazione della celebrazione eucaristica rientra fra i «*graviora delicta*» mentre gli altri casi di simulazione nell'amministrazione di un sacramento rimangono delitti di disciplina comune, senza che per questo smettano di essere comportamente gravemente delittuosi.

Il terzo delitto è costituito da uno dei casi, certamente il più chiaro, di *communicatio in sacris* vietata ai sensi dei cann. 1365 CIC e 1440 CCEO. Infatti, sebbene i canoni in questione si limitino a proibire ogni *communicatio in sacris* illegittima, lasciando al diritto universale o particolare la sua determinazione giuridica, sia il can. 908 CIC che il corrispettivo can. 702 CCEO proibiscono la concelebrazione eucaristica con ministri acattolici. In questo caso, però, l'ambito del delitto si restringe ancor di più giacché il testo non parla, genericamente, di ministri acattolici o non in piena comunione con la Sede Apostolica, bensì solo di ministri di comunità ecclesiali che non possiedono la successione apostolica o che non riconoscono la dignità sacramentale dell'ordinazione sacerdotale. Resta quindi proibita, ma non rientra tra i «*graviora delicta*» la concelebrazione eucaristica con i ministri delle Chiese ortodosse. Il quarto e ultimo dei delitti contro l'Eucaristia rappresenta una novità legislativa poiché configura un delitto non direttamente contenuto né nel CIC né nel CCEO. Si tratta della consacrazione per finalità sacrileghe di una specie eucaristica senza l'altra oppure di entrambe al di fuori della celebrazione eucaristica. Il can. 927 CIC proibisce in modo tassativo e senza eccezione («*Nefas est, urgente etiam extrema necessitate*» dice il canone) il comportamento sopra descritto anche senza la finalità sacrilega (che ne aggrava ulteriormente l'illiceità), tuttavia non vi era in proposito una tipicizzazione penale (che in non pochi casi potrebbe rientrare nella fattispecie del can. 1367 sulla profanazione delle specie consacrate). Considerato il fatto che la norma penale canonica soggiace ad interpretazione stretta (cf. cann. 18 CIC e 1500 CCEO), si può desumere che è parso opportuno al legislatore stabilire il delitto in questione per tutti i casi in cui questa azione delittuosa non

comportasse formalmente la profanazione delle specie eucaristiche ai sensi del can. 1367 CIC e 1442 CCEO. Quanto alla pena non è indicato nella lettera in esame. Si può pensare che debba trattarsi di una pena grave (dal momento che il delitto è oggettivamente gravissimo e scandaloso) e *ferendae sententiae* giacché se fosse *latae sententiae* sarebbe praticamente inapplicabile perché non conosciuta.

Il secondo gruppo di delitti è costituito da quelli denominati «*Delicta contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae*» e sono tre.

Il primo concerne l'assoluzione del complice nel peccato contro il sesto precetto del Decalogo tipicizzato nei cann. 1378 § 1 CIC e 1457 CCEO. Oltre all'invalidità dell'assoluzione, se data al di fuori del pericolo di morte, il sacerdote che l'impartisse incorre, se di rito latino, nella scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica e, se di rito orientale, con la scomunica maggiore. Il delitto rappresenta certamente una grave profanazione del sacramento della Riconciliazione, di qui la sua inclusione tra i *delicta graviora*, anche se di fatto è un delitto che resta per lo più non divulgato, e pertanto raramente sarà oggetto di esame da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede e generalmente, per la remissione della scomunica riservata, si seguirà il ricorso alla Penitenzieria Apostolica.

Il secondo delitto è la sollecitazione al peccato contro il sesto comandamento perpetrata in occasione o con il pretesto della confessione se è diretta al peccato con il medesimo confessore. Fino all'entrata in vigore del m. p. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, il delitto in questione, tipicizzato dai cann. 1378 CIC e 1458 CCEO, era giudicato secondo la procedura indicata dall'Istruzione del marzo 1962 «*de modo procedendi in causis sollicitationis*», anche se non era dedicata solo a questo delitto ma anche al *crimen pessimum* (ossia al peccato esterno e grave di omosessualità commesso o tentato da un chierico) e al peccato grave ed esterno commesso o tentato da un chierico con gli impuberi di entrambi i sessi. Sebbene i cann. 1387 CIC e 1458 CCEO ricomprendano nella fattispecie delittuosa tutti gli incitamenti rivolti al penitente verso un peccato contro il sesto comandamento (da commettere sia con se stessi che con altri, non necessariamente il confessore) viene incluso tra i *delicta graviora* solo la sollecitazione a commettere il peccato con il confessore sollecitante, senza per questo sminuire la gravità delle altre fattispecie che, abrogata l'Istruzione del 1962, seguiranno la procedura ordinaria, per l'inflizione delle pene. La grave profanazione del sacramento della Penitenza costituita da questo delitto, che perverte il momento del perdono e della riconciliazione con Dio e con la Chiesa in occasione di peccato, giustifica il trattamento penale particolarmente severo che può giungere, nelle situazioni più gravi, all'obbligo della dimissione dallo stato clericale, ed è l'unico caso previsto dal CIC in cui la pena della dimissione dallo stato clericale è obbligatoria e non facoltativa.

L'elenco dei delitti contro il sacramento della Penitenza termina con la violazione diretta del sigillo sacramentale prevista dai cann. 1388 § 1 CIC e 1456 § 1 CCEO, punita con la scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica dal CIC e con la scomunica maggiore dal CCEO.

Quanto ai delitti *contra mores*, il m.p. ne prende in considerazione, come detto in precedenza, solo uno, seppur particolarmente odioso e tristemente attuale, e cioè il peccato grave ed esterno commesso da un chierico con un minore di 18 anni. Il can. 1395 § 2 CIC (manca invece un analogo canone nel CCEO) inserisce questo delitto all'interno dei delitti contro il sesto comandamento realizzati da un chierico e punibili immediatamente in quanto commessi con violenza, minacce o pubblicamente (e in questi casi è indifferente l'età della vittima o del complice), oppure con un minore di 16 anni (e in questo caso rileva solo l'età). Il m.p. prende in considerazione solo quest'ultima fattispecie innalzando al contempo l'età a 18 anni. Le odierne circostanze mettono in risalto il grave scandalo che questo delitto provoca nella società ecclesiale e civile; non va tuttavia dimenticato che possono darsi fattispecie molto diverse fra loro e che vanno dalla violenza perpetrata su un bambino o un fanciullo (ovviamente di entrambi i sessi), fatto questo che esige una risposta immediata e severa da parte della Chiesa, al cedimento, certamente colpevole, ma causato magari da atteggiamenti provocatori di adolescenti quasi maggiorenni. Ed è per questo che il can. 1395 § 2 prevede soltanto una pena indeterminata (da valutarsi esaminando il fatto e le circostanze) che peraltro può giungere fino alla dimissione dallo stato clericale.

La prescrizione dell'azione criminale per i « graviora delicta ».

Un altro elemento di novità introdotto dal m.p. riguarda la prescrizione dell'azione criminale. Essa è disciplinata dai cann. 1362 CIC e 1152 § 2 CCEO, che prevedono ordinariamente una prescrizione triennale salvo che si tratti di delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede (il CCEO parla di delitti riservati alla Sede Apostolica) per i quali non è indicato alcun tempo (altri delitti sono soggetti a prescrizione quinquennale). Il m.p. dissipa il dubbio che si era creato indicando una prescrizione decennale, da computarsi dal giorno in cui il delitto è stato commesso, a meno che si tratti di delitto commesso con un minore nel qual caso essa decorre dal giorno in cui il minore abbia compiuto i diciotto anni. Per quanto concerne i *delicta graviora* che comportano una pena *latae sententiae* ossia automatica una volta commesso il fatto delittuoso, occorre precisare che anche per essi vale la prescrizione decennale fatta tuttavia una necessaria precisazione. Tale precisazione riguarda la differenza tra l'irrogazione e la dichiarazione della pena: infatti in caso di irrogazione della pena l'azione non inizia neppure, una

volta eccepita la prescrizione. Viceversa, qualora si tratti di «dichiarare» una pena la prescrizione non opera poiché si tratta di un'azione dichiarativa e non costitutiva e quindi esperibile in ogni tempo. Tuttavia, se viene accertato che la persona non era incorsa nella pena *latae sententiae* per la presenza di circostanze esimenti od attenuanti (cann. 1323-1324 CIC), non può essere irrogata un'altra pena se è già trascorso il tempo della prescrizione poiché in questo caso è possibile eccepire la prescrizione.

Nel terminare queste brevi note si può rilevare come la risposta penale della Chiesa, ben lungi dall'essere dettata da intenti punitivi o repressivi, costituisce un elemento necessario alla salvaguardia della sua identità e della sua missione, soprattutto quando sono in gioco beni, quali i sacramenti, che sono destinati a santificare tutto il Popolo di Dio e che quindi meritano da parte dei Pastori e degli altri fedeli il rispetto e la venerazione che si devono a quanto di più prezioso Dio ha voluto donare agli uomini.

Davide Cito

Discorso ai partecipanti al Congresso promosso per il centenario della nascita del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, 12 gennaio 2002 (L'Osservatore Romano, 13 gennaio 2002, p. 5).

Carissimi Fratelli e Sorelle!

1. Sono lieto di incontrarmi con voi, al termine del Congresso promosso in occasione del centenario della nascita del beato Fondatore dell'Opus Dei. Saluto il Prelato, Mons. Javier Echevarría, e lo ringrazio cordialmente per le parole con le quali si è fatto interprete dei comuni sentimenti. Egli ha posto in luce il carattere e il valore del Convegno, che non si è ispirato ad intenti celebrativi, bensì ha cercato di approfondire gli aspetti più attuali del messaggio del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, specialmente per quanto concerne la grandezza della vita quotidiana come via verso la santità. Saluto i Presuli e i sacerdoti presenti. Saluto ciascuno di voi, che siete convenuti a Roma per prendere parte a così significativa ricorrenza giubilare.

2. Fin dagli inizi del suo ministero sacerdotale, il beato Josemaría Escrivá pose al centro della propria predicazione la verità che tutti i battezzati sono chiamati alla pienezza della carità, e che il modo più immediato per raggiungere questo comune traguardo si trova nella normalità quotidiana. Il Signore vuole entrare in comunione d'amore con ciascuno dei suoi figli, nella trama delle occupazioni di ogni giorno, nel contesto feriale in cui si svolge l'esistenza.

Alla luce di tali considerazioni, le attività giornaliere si presentano come un prezioso mezzo di unione con Cristo, potendo divenire ambito

e materia di santificazione, terreno di esercizio delle virtù, dialogo d'amore che si realizza nelle opere. Il lavoro viene trasfigurato dallo spirito di orazione e diventa così possibile restare in contemplazione di Dio, anche mentre si è intenti al disbrigo di varie occupazioni. Per ogni battezzato, che voglia seguire fedelmente Cristo, la fabbrica, l'ufficio, la biblioteca, il laboratorio, l'officina, le pareti domestiche possono trasformarsi in altrettanti luoghi di incontro con il Signore, che scelse di vivere per trent'anni nel nascondimento. Si potrebbe forse porre in dubbio che il periodo passato da Gesù a Nazaret fosse già parte integrante della sua missione salvifica? Anche per noi, pertanto, il quotidiano, nel suo apparente grigiore, nella sua monotonia fatta di gesti che sembrano ripetersi sempre uguali, può acquistare il rilievo di una dimensione soprannaturale ed esserne in tal modo trasfigurato.

3. Nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, al termine del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, ho ricordato, in proposito, che l'ideale della perfezione cristiana « non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni "geni" della santità », ed aggiungevo: « È ora di riproporre a tutti con convinzione questa "misura alta" della vita cristiana ordinaria » (n. 31). A ogni battezzato il Signore concede le grazie necessarie per raggiungere i vertici della divina carità. I piccoli eventi della giornata racchiudono in sé un'insospettabile grandezza, e proprio vivendoli con amore verso Dio e i fratelli è possibile superare in radice ogni frattura fra fede e vita quotidiana; frattura che il Concilio Vaticano II denuncia come uno dei « più gravi errori del nostro tempo » (cfr *Gaudium et spes*, 43).

Santificando il proprio lavoro nel rispetto delle norme morali oggettive, il fedele laico contribuisce efficacemente ad edificare una società più degna dell'uomo e a liberare la creazione che geme e soffre in attesa della rivelazione dei figli di Dio (cfr *Rm* 8, 19-22). Egli coopera, così, a plasmare il volto d'una umanità attenta alle esigenze della persona e del bene comune.

4. Carissimi Fratelli e Sorelle! Sulle le orme del vostro Fondatore, proseguite con zelo e fedeltà la vostra missione. Mostrate con lo sforzo quotidiano che l'amore di Cristo può informare tutto l'arco dell'esistenza, consentendo di raggiungere l'ideale di quell'unità di vita che, come ho ribadito nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, è fondamentale nell'impegno di evangelizzazione nella società contemporanea (cfr n. 17).

La preghiera, il lavoro e l'apostolato, come avete appreso dal beato Josemaría, si incontrano e si fondono se sono vissuti in questo spirito. Egli vi ha sempre incoraggiati ad « amare il mondo appassionatamente ». E aggiungeva un'importante precisazione: « Siate uomini e donne di mondo, ma non siate uomini o donne mondani » (*Cammino*, 939). Riuscirete così ad evitare il pericolo del condizionamento di una mentalità mondana, che concepisce l'impegno spirituale come un qual-

cosa riconducibile alla sfera privata e pertanto irrilevante per l'agire pubblico.

Se l'uomo non accoglie nel proprio intimo la grazia di Dio, se non prega, se non si accosta frequentemente ai Sacramenti, se non tende alla santità personale, smarrisce il senso stesso del suo pellegrinaggio terreno. La terra, ricorda il vostro beato Fondatore, è un cammino per il Cielo e l'esistenza d'ogni credente, pur con i suoi pesi e limiti, deve diventare un vero tempio in cui abita il Figlio di Dio fatto uomo.

5. In quest'esigente itinerario spirituale e apostolico vi siano di esempio e di protezione la Santissima Vergine Maria ed il suo sposo san Giuseppe. Alla loro celeste intercessione vi affido unitamente alle vostre famiglie. A loro affido pure tutte le vostre attività, perché siano costantemente al servizio del Vangelo. Operate sempre in fraterna e solidale comunione con tutti gli altri membri del popolo cristiano e con le diverse istituzioni ecclesiali.

Il beato Josemaría dal Cielo continui a vegliare su voi, perché siate in ogni circostanza fedeli discepoli di Cristo. A tal fine, vi assicuro uno speciale ricordo nella preghiera, mentre con affetto vi benedico insieme con i vostri familiari e con tutti i membri della vostra Prelatura.

Discorso alla Rota Romana, 28 gennaio 2002 (*L'Osservatore Romano*, 28-29 gennaio 2002, p. 6-7) (*).

1. Ringrazio vivamente Mons. Decano, che, bene interpretando i vostri sentimenti e le vostre preoccupazioni, con brevi osservazioni e dati in cifre ha sottolineato il vostro quotidiano lavoro e le gravi e complesse questioni, oggetto dei vostri giudizi.

La solenne inaugurazione dell'anno giudiziario mi offre la gradita occasione di un cordiale incontro con quanti operano nel Tribunale della Rota Romana — Preti Uditori, Promotori di Giustizia, Difensori del Vincolo, Officiali e Avvocati — per manifestare loro il mio grato apprezzamento, la mia stima ed il mio incoraggiamento. L'amministrazione della giustizia all'interno della comunità cristiana è servizio prezioso, perché costituisce la premessa indispensabile per un'autentica carità.

La vostra attività giudiziaria, come ha sottolineato Mons. Decano, riguarda soprattutto cause di nullità del matrimonio. In questa materia, insieme agli altri tribunali ecclesiastici e con una funzione specialissima tra di essi, da me sottolineata nella *Pastor Bonus* (cfr art. 126), costituite una manifestazione istituzionale specifica della sollecitudine della

(*) Vedi nota di M. GAS I AIXENDRI, *Essenza del matrimonio e indissolubilità del vincolo coniugale*, alla fine del documento.

Chiesa nel giudicare, secondo verità e giustizia, la delicata questione concernente la stessa esistenza o meno di un matrimonio. Tale compito dei tribunali nella Chiesa s'inserisce, quale contributo imprescindibile, nel contesto dell'intera pastorale matrimoniale e familiare. Proprio l'ottica della pastoralità richiede un costante sforzo di approfondimento della verità sul matrimonio e sulla famiglia, anche come condizione necessaria per l'amministrazione della giustizia in questo campo.

2. Le proprietà essenziali del matrimonio — l'unità e l'indissolubilità (cfr. CIC, can. 1056; CCEO, can. 776 § 3) — offrono l'opportunità per una proficua riflessione sullo stesso matrimonio. Perciò oggi, riallacciandomi a quanto ebbi modo di trattare nel mio discorso dell'anno scorso circa l'indissolubilità (cfr. *AAS*, 92 [2000], pp. 350-355), desidero considerare l'indissolubilità quale bene per gli sposi, per i figli, per la Chiesa e per l'intera umanità.

È importante la presentazione positiva dell'unione indissolubile, per riscoprirne il bene e la bellezza. Anzitutto, bisogna superare la visione dell'indissolubilità come di un limite alla libertà dei contraenti, e pertanto come di un peso, che talora può diventare insopportabile. L'indissolubilità, in questa concezione, è vista come legge estrinseca al matrimonio, come «imposizione» di una norma contro le «legittime» aspettative di un'ulteriore realizzazione della persona. A ciò s'aggiunge l'idea abbastanza diffusa, secondo cui il matrimonio indissolubile sarebbe proprio dei credenti, per cui essi non possono pretendere di «imporlo» alla società civile nel suo insieme.

3. Per dare una valida ed esauriente risposta a questo problema occorre partire dalla parola di Dio. Penso concretamente al brano del Vangelo di Matteo che riporta il dialogo di Gesù con alcuni farisei, e poi con i suoi discepoli, circa il divorzio (cfr. *Mt* 19, 3-12). Gesù supera radicalmente le discussioni di allora sui motivi che potevano autorizzare il divorzio affermando: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così» (*Mt* 19, 8).

Secondo l'insegnamento di Gesù, è Dio che ha congiunto nel vincolo coniugale l'uomo e la donna. Certamente tale unione ha luogo attraverso il libero consenso di entrambi, ma tale consenso umano verte su di un disegno che è divino. In altre parole, è la dimensione naturale dell'unione, e più concretamente la natura dell'uomo plasmata da Dio stesso, a fornire l'indispensabile chiave di lettura delle proprietà essenziali del matrimonio. Il loro rafforzamento ulteriore nel matrimonio cristiano attraverso il sacramento (cfr. can. 1056) poggia su un fondamento di diritto naturale, tolto il quale diventerebbe incomprensibile la stessa opera salvifica e l'elevazione che Cristo ha operato una volta per sempre nei riguardi della realtà coniugale.

4. A questo disegno divino naturale si sono conformati innumerevoli uomini e donne di tutti i tempi e luoghi, anche prima della venuta

del Salvatore, e vi si conformano dopo la sua venuta tanti altri, anche senza conoscerlo. La loro libertà si apre al dono di Dio, sia al momento di sposarsi sia durante tutto l'arco della vita coniugale. Sempre sussiste, tuttavia, la possibilità di ribellarsi contro quel disegno d'amore: si ripresenta allora quella «durezza del cuore» (cfr. *Mt* 19, 8) per la quale Mosè permise il ripudio, ma che Cristo ha definitivamente vinto. A tali situazioni bisogna rispondere con l'umile coraggio della fede, di una fede che sostiene e corrobora la stessa ragione, per metterla in grado di dialogare con tutti alla ricerca del vero bene della persona umana e della società. Considerare l'indissolubilità non come una norma giuridica naturale, ma come un semplice ideale, svuota il senso dell'inequivocabile dichiarazione di Gesù Cristo, che ha rifiutato assolutamente il divorzio perché «da principio non fu così» (*Mt* 19,8).

Il matrimonio «è» indissolubile: questa proprietà esprime una dimensione del suo stesso essere oggettivo, non è un mero fatto soggettivo. Di conseguenza, il bene dell'indissolubilità è il bene dello stesso matrimonio; e l'incomprensione dell'indole indissolubile costituisce l'incomprensione del matrimonio nella sua essenza. Ne consegue che il «peso» dell'indissolubilità ed i limiti che essa comporta per la libertà umana non sono altro che il rovescio, per così dire, della medaglia nei confronti del bene e delle potenzialità insite nell'istituto matrimoniale come tale. In questa prospettiva, non ha senso parlare di «imposizione» da parte della legge umana, poiché questa deve riflettere e tutelare la legge naturale e divina, che è sempre verità liberatrice (cfr. *Gv* 8, 32).

5. Questa verità sull'indissolubilità del matrimonio, come tutto il messaggio cristiano, è destinata agli uomini e alle donne di ogni tempo e luogo. Affinché ciò si realizzi, è necessario che tale verità sia testimoniata dalla Chiesa e, in particolare, dalle singole famiglie come «chiese domestiche», nelle quali marito e moglie si riconoscono mutuamente vincolati per sempre, con un legame che esige un amore sempre rinnovato, generoso e pronto al sacrificio.

Non ci si può arrendere alla mentalità divorzistica: lo impedisce la fiducia nei doni naturali e soprannaturali di Dio all'uomo. L'attività pastorale deve sostenere e promuovere l'indissolubilità. Gli aspetti dottrinali vanno trasmessi, chiariti e difesi, ma ancor più importanti sono le azioni coerenti. Quando una coppia attraversa delle difficoltà, la comprensione dei Pastori e degli altri fedeli deve essere unita alla chiarezza e alla fermezza nel ricordare che l'amore coniugale è la via per risolvere positivamente la crisi. Proprio perché Dio li ha uniti mediante un legame indissolubile, marito e moglie, impiegando tutte le loro risorse umane con buona volontà, ma soprattutto fidandosi dell'aiuto della grazia divina, possono e devono uscire rinnovati e fortificati dai momenti di smarrimento.

6. Quando si considera il ruolo del diritto nelle crisi matrimoniali, troppo sovente si pensa quasi esclusivamente ai processi che sanciscono

la nullità matrimoniale oppure lo scioglimento del vincolo. Tale mentalità si estende talvolta anche al diritto canonico, che appare così come la via per trovare soluzioni di coscienza ai problemi matrimoniali dei fedeli. Ciò ha una sua verità, ma queste eventuali soluzioni devono essere esaminate in modo che l'indissolubilità del vincolo, qualora questo risultasse validamente contratto, continui ad essere salvaguardata. L'atteggiamento della Chiesa è, anzi, favorevole a convalidare, se è possibile, i matrimoni nulli (cfr CIC, can. 1676; CCEO, can. 1362). È vero che la dichiarazione di nullità matrimoniale, secondo la verità acquisita tramite il legittimo processo, riporta la pace alle coscienze, ma tale dichiarazione — e lo stesso vale per lo scioglimento del matrimonio rato e non consumato e per il privilegio della fede — deve essere presentata ed attuata in un contesto ecclesiale profondamente a favore del matrimonio indissolubile e della famiglia su di esso fondata. Gli stessi coniugi devono essere i primi a comprendere che solo nella leale ricerca della verità si trova il loro vero bene, senza escludere a priori la possibile convalidazione di un'unione che, pur non essendo ancora matrimoniale, contiene elementi di bene, per loro e per i figli, che vanno attentamente valutati in coscienza prima di prendere una diversa decisione.

7. L'attività giudiziaria della Chiesa, che nella sua specificità è anch'essa attività veramente pastorale, s'ispira al principio dell'indissolubilità del matrimonio e tende a garantirne l'effettività nel Popolo di Dio. In effetti, senza i processi e le sentenze dei tribunali ecclesiastici, la questione sull'esistenza o meno di un matrimonio indissolubile dei fedeli verrebbe relegata alla sola coscienza dei medesimi, con il rischio evidente di soggettivismo, specialmente quando nella società civile vi è una profonda crisi circa l'istituto del matrimonio.

Ogni sentenza giusta di validità o nullità del matrimonio è un apporto alla cultura dell'indissolubilità sia nella Chiesa che nel mondo. Si tratta di un contributo assai rilevante e necessario: infatti, esso si situa su un piano immediatamente pratico, dando certezza non solo alle singole persone coinvolte, ma anche a tutti i matrimoni e alle famiglie. Di conseguenza, l'ingiustizia di una dichiarazione di nullità, opposta alla verità dei principi normativi o dei fatti, riveste particolare gravità, poiché il suo legame ufficiale con la Chiesa favorisce la diffusione di atteggiamenti in cui l'indissolubilità viene sostenuta a parole ma oscurata nella vita.

Talvolta, in questi anni, si è avversato il tradizionale «favor matrimonii», in nome di un «favor libertatis» o «favor personae». In questa dialettica è ovvio che il tema di fondo è quello dell'indissolubilità, ma l'antitesi è ancor più radicale in quanto concerne la stessa verità sul matrimonio, più o meno apertamente relativizzata. Contro la verità di un vincolo coniugale non è corretto invocare la libertà dei contraenti che, nell'assumerlo liberamente, si sono impegnati a rispettare le esigenze oggettive della realtà matrimoniale, la quale non può essere alterata dalla libertà umana. L'attività

giudiziaria deve dunque ispirarsi ad un «favor indissolubilitatis», il quale ovviamente non significa pregiudizio contro le giuste dichiarazioni di nullità, ma la convinzione operativa sul bene in gioco nei processi, unitamente all'ottimismo sempre rinnovato che proviene dall'indole naturale del matrimonio e dal sostegno del Signore agli sposi.

8. La Chiesa ed ogni cristiano devono essere luce del mondo: «Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5, 16). Queste parole di Gesù trovano oggi un'applicazione singolare riguardo al matrimonio indissolubile. Potrebbe quasi sembrare che il divorzio sia talmente radicato in certi ambienti sociali, che quasi non valga la pena di continuare a combatterlo, diffondendo una mentalità, un costume sociale ed una legislazione civile a favore dell'indissolubilità. Eppure ne vale la pena! In realtà questo bene si colloca proprio alla base dell'intera società, quale condizione necessaria dell'esistenza della famiglia. Pertanto la sua assenza ha conseguenze devastanti, che si propagano nel corpo sociale come una piaga — secondo il termine usato dal Concilio Vaticano II per descrivere il divorzio (cfr *Gaudium et spes*, n. 47) — e influiscono negativamente sulle nuove generazioni dinanzi alle quali viene offuscata la bellezza del vero matrimonio.

9. L'essenziale testimonianza sul valore dell'indissolubilità è resa mediante la vita matrimoniale dei coniugi, nella fedeltà al loro vincolo attraverso le gioie e le prove della vita. Il valore dell'indissolubilità non può però essere ritenuto l'oggetto di una mera scelta privata: esso riguarda uno dei capisaldi dell'intera società. E pertanto, mentre sono da incoraggiare le tante iniziative che i cristiani con altre persone di buona volontà promuovono per il bene delle famiglie (ad esempio, la celebrazione degli anniversari delle nozze), si deve evitare il rischio del permissivismo in questioni di fondo concernenti l'essenza del matrimonio e della famiglia (cfr *Lettera alle famiglie*, n. 17).

Fra tali iniziative non possono mancare quelle rivolte al riconoscimento pubblico del matrimonio indissolubile negli ordinamenti giuridici civili (cfr *ibid.*, n. 17). All'opposizione decisa a tutte le misure legali e amministrative che introducano il divorzio o che equiparino al matrimonio le unioni di fatto, perfino quelle omosessuali, si deve accompagnare un atteggiamento propositivo, mediante provvedimenti giuridici tendenti a migliorare il riconoscimento sociale del vero matrimonio nell'ambito degli ordinamenti che purtroppo ammettono il divorzio.

D'altra parte, gli operatori del diritto in campo civile devono evitare di essere personalmente coinvolti in quanto possa implicare una cooperazione al divorzio. Per i giudici ciò può risultare difficile, poiché gli ordinamenti non riconoscono un'obiezione di coscienza per esimerli dal sentenziare. Per gravi e proporzionati motivi essi possono pertanto agire secondo i principi tradizionali della cooperazione materiale al male. Ma anch'essi devono trovare mezzi efficaci per favorire le unioni

matrimoniali, soprattutto mediante un'opera di conciliazione saggiamente condotta.

Gli avvocati, come liberi professionisti, devono sempre declinare l'uso della loro professione per una finalità contraria alla giustizia com'è il divorzio; soltanto possono collaborare ad un'azione in tal senso quando essa, nell'intenzione del cliente, non sia indirizzata alla rottura del matrimonio, bensì ad altri effetti legittimi che solo mediante tale via giudiziaria si possono ottenere in un determinato ordinamento (cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2383). In questo modo, con la loro opera di aiuto e pacificazione delle persone che attraversano crisi matrimoniali, gli avvocati servono davvero i diritti delle persone, ed evitano di diventare dei meri tecnici al servizio di qualunque interesse.

10. All'intercessione di Maria, Regina della famiglia e Specchio di giustizia, affido la crescita della consapevolezza di tutti circa il bene dell'indissolubilità del matrimonio. A Lei affido, altresì, l'impegno della Chiesa e dei suoi figli, insieme con quello di molte altre persone di buona volontà, in questa causa tanto decisiva per l'avvenire dell'umanità.

Con questi voti, nell'invocare l'assistenza divina sulla vostra attività, cari Prelati Uditori, Officiali ed Avvocati della Rota Romana, a tutti imparto con affetto la mia Benedizione.

Essenza del matrimonio e indissolubilità del vincolo coniugale.

I discorsi del Papa al Tribunale della Rota Romana offrono al giurista spunti per una riflessione sempre più aderente alla verità e di conseguenza più attenta ai diritti dei fedeli e agli altri beni protetti dall'ordinamento canonico. Tra di essi spunta il vincolo matrimoniale il quale, essendo per i battezzati la stessa realtà della creazione elevata alla dignità di sacramento, ha una sostanza e un valore universali, ed è cellula fondante della società, non solo di quella ecclesiale ma dell'intera comunità umana. In questo senso non è privo d'interesse sottolineare come nelle più recenti allocuzioni alla Rota si intraveda nelle parole del Pontefice l'intenzione di trattare i grandi temi che riguardano il disegno divino sul matrimonio, sottraendolo a dibattiti incentrati su questioni che interesserebbero solo (o quasi) i tribunali della Chiesa, per lo più questioni processuali o sostanziali riferite alle cause di nullità del matrimonio canonico.

Non a caso le parole rivolte all'alto Tribunale il 28 gennaio del 2002 si pongono in continuità con quelle degli anni precedenti, con le quali si voleva ribadire l'insegnamento sulla dimensione naturale del matrimonio e della famiglia⁽¹⁾ e quello sull'indissolubilità di ogni vera

(1) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, in *L'Osservatore Romano* 2 febbraio 2001, p. 7. Si ricorderà che si prende

unione coniugale⁽²⁾. Il Papa propone ai giuristi uno dei compiti più urgenti e primari nell'odierna cultura secolarizzata: quello di *riscoprire* cos'è il matrimonio, non solo per i cristiani ma per tutti, poiché di matrimonio (l'istituto matrimoniale) ne esiste uno solo. Ed è proprio per questo che le parole del Papa « fanno notizia », anche se spesso i *media* ne danno una lettura parziale quando non distorta, cogliendone gli aspetti più « polemici » che non sono generalmente i più rilevanti.

1. *L'essenza e le proprietà del matrimonio.*

Non è nostra pretesa in questo breve commento trattare tutti i particolari contenuti del presente discorso⁽³⁾, né tantomeno esaurirne l'argomento centrale, quello dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale⁽⁴⁾. Ci rifaremo in modo sintetico a un'aspetto che ci sembra alla base dell'argomentazione, a sostegno delle altre considerazioni: il rapporto cioè tra sostanza e indissolubilità del matrimonio.

Nel discorso dell'anno 2001, Giovanni Paolo II accennava al fatto che l'unità e l'indissolubilità s'iscrivono nell'essere stesso del matrimonio, e non sono in alcun modo leggi ad esso estrinseche⁽⁵⁾. Non sono neanche un'obbligo sopravvenuto al vincolo, sebbene diverse da esso, ma predicati propri: sono i *modi di unire* caratteristici del vincolo matrimoniale. E si dicono *essenziali* in quanto sorgono della stessa essenza del matrimonio⁽⁶⁾. Il vincolo matrimoniale sorge dalla donazione interpersonale, totale ed incondizionale, di un uomo e di una donna nella loro dimensione coniugale, che risponde alle intime aspirazioni dell'essere umano. Le proprietà — unità e indissolubilità — sono un'esigenza sia della dignità della persona che realizza l'autodonazione sia dell'autenti-

come punto di riferimento l'insegnamento di S. Tommaso, sull'*inclinatio naturalis* al matrimonio (cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, *Suppl.*, q. 41, a. 1, in c.), in modo tale che il consenso dei coniugi non è che la libera attuazione di un nesso — il vincolo — prefigurato dalla loro natura maschile e femminile (su questo, cfr. nn. 4-5 del discorso).

(2) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21 gennaio 2000, in AAS 92 (2000), pp. 350-355.

(3) Cfr. IDEM, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, in *L'Osservatore Romano*, 29/30-I-2002, pp. 6-7.

(4) Che peraltro è stato oggetto particolare di studio nel precedente numero della rivista: cfr. C.J. ERRÁZURIZ M., *Verità del matrimonio indissolubile e giustizia*; N. SCHÖCH, *L'esclusione dell'indissolubilità nelle fonti del diritto canonico antecedenti al Codice del 1917*; P. BIANCHI, *L'esclusione dell'indissolubilità quale capo di nullità del matrimonio. Profili critici*; A. STANKIEWICZ, *La simulazione del consenso per esclusione dell'indissolubilità*, in *Ius Ecclesiae*, 13/3 (2001).

(5) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, cit., n. 5.

(6) Cfr. P.-J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, Milano 2000, p. 383.

cià del dono stesso. Quando si dà e si accetta la persona dell'altro — l'altro come persona, fine a sé stessa, e pertanto non strumentalizzabile — l'esigenza di perpetuità è profondamente congruente con la verità del dono. Non esiste una vera autodonazione ove essa non sia irrevocabile⁽⁷⁾. Mettere infatti un limite di tempo alla donazione equivale a non donarsi interamente⁽⁸⁾.

Vanno certamente distinti — ma non separati — i livelli della stabilità, la perpetuità e infine quello dell'indissolubilità in senso stretto, dove quest'ultima viene fondata nella natura del matrimonio come unione tra le persone. In quanto è la persona che si dona, questo dono è irreversibile. Mediante il consenso matrimoniale si crea una nuova identità personale, quella dei *coniuge*, che come tale identità è incancellabile mentre esista l'altro⁽⁹⁾. In parole della *Familiaris consortio*, «la donazione fisica totale sarebbe una menzogna, se non fosse segno e frutto della donazione personale, totale, nella quale tutta la persona, anche nella sua dimensione temporale, è presente: se la persona si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo essa non si donerebbe totalmente»⁽¹⁰⁾.

Così l'indissolubilità è radicata nella personale e totale donazione dei coniugi⁽¹¹⁾. Senza però dimenticare il carattere *naturale* del dono della coniugalità. L'amore coniugale spinge *natura sua* ad una autentica donazione tra i contraenti, la quale — come lo stesso amore — viene da essi percepita come esclusiva ed irrevocabile. Infatti, il matrimonio è un'unione che coinvolge la persona nell'attuazione della sua struttura relazionale naturale, che rimane essenzialmente la stessa attraverso la vita personale. Il vincolo è causato dal consenso, cioè da un atto di volontà dell'uomo e della donna; ma tale consenso attualizza una potenza già esistente nella natura della persona. Così la stessa forza indissolubile del vincolo si fonda sull'essere naturale dell'unione liberamente stabilita tra l'uomo e la donna⁽¹²⁾.

Unità e indissolubilità, distinguendosi concettualmente, sono in stretto rapporto e possono essere considerate come due facce della stessa moneta, in quanto l'indissolubilità è la pienezza biografica dell'u-

(7) La pena che consegue il tentativo di sottrarsi a questo impegno è appunto l'*oggettualizzazione* della persona, la cui dignità viene seriamente danneggiata. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Milano 1999, p. 128.

(8) Cfr. C. CAFFARRA, *La teologia del matrimonio con riferimento al C.I.C.*, in AA.VV., *Teologia e Diritto Canonico*, Città del Vaticano 1987, p. 156.

(9) Cfr. P.-J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, cit., pp. 408-414.

(10) GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Familiaris consortio*, n. 11.

(11) Cfr. *Ibidem*, n. 20.

(12) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, cit., n. 5.

nità⁽¹³⁾. Anche la fedeltà o esclusività coniugale risponde ugualmente alla natura dell' umano. L'Io è indivisibile e irripetibile, e pertanto non può essere donato a diverse persone simultaneamente⁽¹⁴⁾.

Le proprietà sono pertanto elementi essenzialmente costitutivi della *traditio sui ipsius* coniugale⁽¹⁵⁾. In questo modo si giunge ad una giustificazione *intrinseca* — come esigenza giuridica propria del rapporto che scaturisce dall'atto del consenso — della *perpetuità* del vincolo, e dell'*indissolubilità* che ne deriva⁽¹⁶⁾.

D'altra parte, le proprietà, e più concretamente l'indissolubilità non sono *caratteristiche* del matrimonio dei credenti. Infatti, il matrimonio dei cristiani altro non è che lo stesso matrimonio (l'unico vincolo coniugale) *elevato* alla dignità sacramentale; ma senza che tale elevazione lo renda perciò sostanzialmente diverso⁽¹⁷⁾. «È la dimensione naturale dell'unione, e più concretamente la natura dell'uomo plasmata da Dio stesso, a fornire l'indispensabile chiave di lettura delle proprietà essenziali»⁽¹⁸⁾. La sacramentalità del vincolo matrimoniale tra battezzati non aggiunge che un *nuovo fondamento* e un nuovo significato all'indissolubilità intrinseca che lo stesso matrimonio ha *dall'inizio*⁽¹⁹⁾.

2. *L'indissolubilità come bene del matrimonio: ideale o realtà?*

Sembra molto adeguata la proposta del Papa di presentare in modo positivo, nella sua vera sostanza, l'indissolubilità come bene: l'indissolubilità è *bene* del matrimonio nel senso di *qualcosa che possiede realmente* ogni vincolo coniugale, che fa parte del suo *esse*, che è addirittura condizione di esistenza. «Il matrimonio "è" indissolubile: questa proprietà esprime una dimensione del suo essere oggettivo, non è un mero fatto soggettivo»⁽²⁰⁾. Il fatto che l'indissolubilità appartenga all'essenza di ogni matrimonio, implica che ha una valenza reale, universale e permanente, e non si tratta solo di un'esigenza etica o di una disposizione disciplinare.

⁽¹³⁾ Cfr. P.-J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, cit., p. 384.

⁽¹⁴⁾ Cfr. C. BURKE, *L'oggetto del consenso matrimoniale*, Torino 1997, p. 45.

⁽¹⁵⁾ Cfr. *ibidem*, p. 40.

⁽¹⁶⁾ Cfr. G. LO CASTRO, *Tre studi sul matrimonio*, Milano 1992, p. 34.

⁽¹⁷⁾ Su questo argomento ci siamo soffermati in altri lavori: si veda *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale*, in *Ius Ecclesiae* 13 (2001), pp. 122-145; e l'ampio studio *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*, Roma 2001, particolarmente le pp. 149-225.

⁽¹⁸⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, cit., n. 3.

⁽¹⁹⁾ Cfr. A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, Pamplona 1997, p. 293.

⁽²⁰⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, cit., n. 4.

Non è solo un'esigenza etica. C'è talvolta chi afferma di sostenere l'indissolubilità, ma questa viene impostata più come un ideale a cui dovrebbe tendere l'unione coniugale che come realtà di giustizia costituita e radicata nella stessa donazione degli sposi⁽²¹⁾. C'è chi fa fatica a comprendere la possibilità di un vero matrimonio che non sia *riuscito*⁽²²⁾. Si cerca allora una *causa del fallimento*, che naturalmente andrebbe trovata in una *causa di nullità*, qualsiasi dei *capita nullitatis* previsti dal Codice di Diritto Canonico. Questo cambiamento di ottica non è indifferente, perché in essa soggiace una percezione del vincolo come qualcosa di fluttuante, un *fieri* e non un *esse*, stravolgendo l'intera struttura giuridica del matrimonio, e concretamente il suo carattere di legame indissolubile⁽²³⁾. Infatti, «considerare l'indissolubilità non come una norma giuridica naturale, ma come un semplice ideale, svuota il senso dell'inequivocabile dichiarazione di Gesù Cristo, che ha rifiutato assolutamente il divorzio perché "da principio non fu così" (Mt. 19, 18)»⁽²⁴⁾. Il matrimonio è realtà costituita dal momento del consenso, in cui si realizza l'*unità di due*, perché i coniugi diventano tramite la loro libera donazione, giuridicamente *co-possessori* l'uno dell'altro. La vita matrimoniale (il *matrimonium in facto esse*) è lo sviluppo esistenziale (per il tempo che durerà la vita dei due) della donazione già compiuta: e ciò perché il tempo è la dimensione degli esseri che non possono attualizzare in un'atto unico la loro capacità di essere⁽²⁵⁾.

L'indissolubilità non è neanche una disposizione disciplinare: la natura umana è *intrinsecamente normativa*, però solo in un secondo momento questa viene positivizzata. L'indissolubilità prima che norma positiva è *ordinatio* intrinseca — naturale — di ogni donazione che sia veramente coniugale⁽²⁶⁾. Quando si vede l'indissolubilità come imposizione estrinseca di una legge positiva — e non come esigenza di

(21) Cfr. J. HUBER, *Indissolubilitas matrimonii estne norma iuridica an preceptum morale?*, in *Periodica* 70 (1990), pp. 91-118.

(22) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, cit., n. 6.

(23) Alla fin fine, in quest'ottica, il matrimonio finisce per essere solo una determinazione della soggettività volente. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, cit., p. 124.

(24) GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, cit., n. 4. Sull'interpretazione del testo cfr. IDEM, *Uomo e donna lo creò*, Roma 1985, pp. 62-64. Si veda anche lo studio di F. DELPINI, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio del I al XII secolo*, Milano 1979.

(25) Cfr. J. HERVADA -P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, vol. III/1, Pamplona 1970, p. 124.

(26) Sull'argomento del matrimonio come realtà naturale, fonte di diritti e doveri, e la sua espressione giuridico-positiva, si vedano, tra altri, F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, cit.; C.J. ERRÁZURIZ M., *El matrimonio como realidad jurídica natural y sa-*

giustizia che scaturisce dalla donazione coniugale — è solo giustificabile finché questa si dia⁽²⁷⁾. E anche in questo caso, si cercherà il modo di sottrarsi a questa legge, a questa imposizione, in modo più o meno cosciente, cercando forse una causa di nullità.

L'indissolubilità è un *bene* del matrimonio⁽²⁸⁾. Desiderare una unione coniugale permanente possiede in sé qualcosa di profondamente naturale. L'indissolubilità non costituisce pertanto soltanto un'obbligo di giustizia, benché abbia origine nella stessa natura umana; *attrae*, perché rappresenta un valore, un *bene*, per coloro che abbiano una visione normale della vita umana⁽²⁹⁾. Di per sé i beni sono aspetti positivi che caratterizzano il matrimonio, esprimendone le perfezioni, sia nell'ordine dell'essere che nell'ordine dell'agire. Non sono altro che aspetti di quanto è *buono*, sono modi di mostrarsi il matrimonio come bene, e non solo il vincolo, ma la stessa vita matrimoniale (*l'in facto esse*), in quanto essa è lo sviluppo esistenziale del matrimonio costituito⁽³⁰⁾. Perciò l'indissolubilità come bene non è qualcosa di statico, è invece dinamico ed espansivo, sviluppando la sua azione *benefica* sia a vantaggio della personale crescita dei coniugi, sia in seno alla famiglia, sia all'interno della comunità sociale⁽³¹⁾. L'unità e l'indissolubilità vanno viste non come limiti o esigenze che impediscono il libero sviluppo umano⁽³²⁾, ma come *valori* del matrimonio nei quali l'amore umano (unica forza che inclina alla donazione sponsale) trova la più perfetta realizzazione⁽³³⁾.

cramental, in *Folia Theologica*, 5 (1994), pp. 19-36; J. HERVADA, *L'identità del matrimonio*, in IDEM, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, pp. 215-234.

(27) Cfr. G. LO CASTRO, *Tre studi sul matrimonio*, cit., p. 34.

(28) Sul senso originario, utilizzato da S. Agostino, si veda tra altri, L. DATTRINO, *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano 1995.

(29) Cfr. C. BURKE, *L'oggetto del consenso matrimoniale*, cit., p. 43.

(30) Cfr. J. HERVADA, *L'identità del matrimonio*, cit., pp. 236-237.

(31) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, cit., n. 2. Sul rapporto famiglia-società, cfr. F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, cit., pp. 29-32.

(32) Sul rapporto matrimonio-libertà, cfr. F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, cit., p. 123-129. Già nel discorso alla Rota del 21 gennaio 2000, Giovanni Paolo II denunciava la corruzione dell'idea e dell'esperienza della libertà che, nella mentalità divorzistica viene concepita come forza autonoma di autoaffermazione in ordine ad un benessere egoistico, e non come capacità di realizzare il progetto divino sul matrimonio e la famiglia. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21 gennaio 2000, cit., n. 2.

(33) Cfr. J. HERVADA -P. LOMBARDA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, cit., p. 80. Sull'indissolubilità quale valore ed espressione dell'amore coniugale, si veda C.J. ERRÁZURIZ M., *El matrimonio como conjunción entre amor y derecho en una óptica realista y personalista*, in *Scripta Theologica* 26 (1994), pp. 1036-1038.

ATTI DELLA SANTA SEDE

CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Epistula de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maggio 2001 (*Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001) 785-788) (*).

EPISTULA

a Congregatione pro Doctrina Fidei missa
ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos
aliosque Ordinarios et Hierarcas interesse habentes:
de *delictis gravioribus*
eidem Congregationi pro Doctrina Fidei *reservatis*.

Ad exsequendam ecclesiasticam legem, quae in articulo 52 Constitutionis Apostolicae de Romana Curia enuntiat: «Delicta contra fidem necnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, quae ipsi delata fuerint, [Congregatio pro Doctrina Fidei] cognoscit atque, ubi opus fuerit, ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas ad normam iuris, sive communis sive proprii, procedit»⁽¹⁾, necesse erat in primis definire procedendi modum de delictis contra fidem: quod peractum fuit per normas, quarum inscriptio est *Agendi ratio in doctrinarum examine*, a Summo Pontifice Ioanne Paulo PP. II ratas atque confirmatas, simul articulis 28-29 *in forma specifica* approbatis⁽²⁾.

Eodem fere tempore Congregatio pro Doctrina Fidei per Commissionem ad hoc ipsum institutam operam dabat diligenti canonum de delictis studio, sive *Codici Iuris Canonici*, sive *Codici Canonum Ecclesiarum Orientalium*, ad determinanda «graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione», ad perficiendas quoque normas processuales speciales «ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas», quia *Instructio Crimen sollicitationis* hucusque vigens, a Su-

(*) Vedi *nota* di D. Cito alla fine del m.p. *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, nelle pagine precedenti.

(1) IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio Apostolica Pastor bonus*, De Romana Curia, 28 iunii 1988, art. 52, in *AAS* 80 (1988) 874.

(2) CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, 29 iunii 1997, in *AAS* 89 (1997) 830-835.

Riscoprire l'indissolubilità come *bene* oggettivo e reale della vera unione coniugale, conduce naturalmente a cercare in ogni modo il rispetto di questa esigenza della dignità della persona. L'operatore del diritto (matrimoniale) che cerca di agire con un vero senso di giustizia non può far meno di questa verità⁽³⁴⁾. Perciò gli aspetti trattati in seguito nel discorso pontificio non sono che conseguenze necessarie del principio dell'indissolubilità. Da una parte, un'esercizio dell'attività dei tribunali ecclesiastici nelle cause di nullità che sia aderente alla verità⁽³⁵⁾. Dall'altra, la ricerca di cambiamenti sostanziali in quelle leggi che la contraddicono, in quanto legalizzano il divorzio⁽³⁶⁾. Senza tralasciare il dovere morale che incombe direttamente agli operatori del diritto, di non agire contro giustizia, declinando ogni partecipazione illegittima ad una causa di divorzio⁽³⁷⁾.

Montserrat Gas i Aixendri

(34) Sul contrasto, nella prassi giuridica, tra ideale e realtà, si veda la diagnosi fatta da M. VENTURA, *Sullo squilibrio tra ideali e pratiche nel diritto matrimoniale canonico di fine millennio*, in AA.VV., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, Pamplona, 2000, pp. 821-831.

(35) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, cit., n. 7.

(36) Su questo argomento si veda, tra altri, i saggi di J. HERVADA, *Carta sobre el divorcio*, Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta, 2 ed., Pamplona 1999 e di A. DE FUENMAYOR, *Ripensare il divorzio. La tutela dell'indissolubilità matrimoniale in uno Stato pluralista*, Milano, 2001. Un'attualizzato studio di diritto comparato può trovarsi in H. CORRAL TALCIANI, *Ley de Divorcio. Las razones de un no*, Santiago de Chile 2001.

(37) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, cit., n. 9.

prema Sacra Congregatione Sancti Officii edita die 16 mensis martii anno 1962⁽³⁾, recognoscenda erat novis Codicibus canonicis promulgatis.

Attente perpensis votis et factis opportunis consultationibus, Commissionis opus tandem ad finem pervenit; Congregationis pro Doctrina Fidei Patres accuratius idem examinarunt, Summo Pontifici subiciendo conclusiones circa determinationem graviorum delictorum et modum procedendi ad sanctiones declarandas aut irrogandas, firma manente eiusdem Congregationis Apostolici Tribunalis exclusiva in hoc competentia. Quae omnia ab ipso Summo Pontifice adprobata, confirmata et promulgata sunt per Litteras Apostolicas Motu Proprio datas, quarum initium sumit a verbis *Sacramentorum sanctitatis tutela*.

Graviora delicta tum in sacramentorum celebratione tum contra mores, Congregationi pro Doctrina Fidei reservata, sunt:

— *Delicta contra sanctitatem augustissimi Eucharistiae Sacrificii et sacramenti*, videlicet:

1. abductio vel retentio in sacrilegum finem, aut abiectio consecratarum specierum⁽⁴⁾;

2. attentatio liturgicae eucharistici Sacrificii actionis vel eiusdem simulatio⁽⁵⁾;

3. vetita eucharistici Sacrificii concelebratio una cum ministris communitatum ecclesialium, qui successionem apostolicam non habent nec agnoscunt ordinationis sacerdotalis sacramentalem dignitatem⁽⁶⁾;

4. consecratio in sacrilegum finem alterius materiae sine altera in eucharistica celebratione, aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem⁽⁷⁾;

— *Delicta contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae*, videlicet:

1. absolutio complicitis in peccato contra sextum Decalogi praeceptum⁽⁸⁾;

⁽³⁾ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Instructio Crimen sollicitationis*, Ad omnes Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios «etiam Ritus Orientalis»: De modo procedendi in causis sollicitationis, 16 martii 1962, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXII.

⁽⁴⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1367; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1442. Cf. et PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Responsio ad propositum dubium, 4 iunii 1999.

⁽⁵⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1378 § 2 n.1 et 1379; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1443.

⁽⁶⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 908 et 1365; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 702 et 1440.

⁽⁷⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 927.

⁽⁸⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1378 § 1; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1457.

2. sollicitatio in actu vel occasione vel praetextu confessionis ad peccatum contra sextum Decalogi praeceptum, si ad peccandum cum ipso confessario dirigitur⁽⁹⁾;

3. violatio directa sigilli sacramentalis⁽¹⁰⁾;

— *Delictum contra mores*, videlicet: delictum contra sextum Decalogi praeceptum cum minore infra aetatem duodeviginti annorum a clerico commissum.

Haec tantum, quae supra indicantur delicta cum sua definitione, Congregationis pro Doctrina Fidei Tribunali Apostolico reservantur.

Quoties Ordinarius vel Hierarcha notitiam saltem verisimilem habeat de delicto reservato, investigatione praevia peracta, eam significet Congregationi pro Doctrina Fidei quae, nisi ob peculiaria rerum adiuncta causam sibi advocet, Ordinarium vel Hierarcham per proprium Tribunal ad ulteriora procedere iubet opportunas normas tradendo; ius appellandi contra sententiam primi gradus, sive ex parte rei vei eius Patroni sive ex parte Promotoris Iustitiae, valide unice manet tantummodo ad Supremum Tribunal eiusdem Congregationis.

Notandum est actionem criminalem de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis praescriptione extinguere decennio⁽¹¹⁾. Praescriptio decurrit ad normam iuris universalis et communis⁽¹²⁾; in delicto autem cum minore a clerico patrato praescriptio decurrere incipit a die quo minor duodevicesimum aetatis annum explevit.

In Tribunalibus apud Ordinarios vel Hierarchas constitutis, hisce pro causis munera Iudicis, Promotoris Iustitiae, Notarii atque Patroni tantummodo sacerdotes valide explere possunt. Instantia in Tribunali quovis modo finita, omnia acta causae ad Congregationem pro Doctrina Fidei ex officio quam primum transmittantur.

Tribunalia omnia Ecclesiae Latinae et Ecclesiarum Orientalium Catholicarum tenentur canones de delictis et poenis necnon de processu poenali utriusque Codicis respective observare una cum normis specialibus a Congregatione pro Doctrina Fidei pro singulo casu tradendis et omnino ad executionem mandandis.

Huiusmodi causae secreto pontificio subiectae sunt.

Per hanc Epistolam, de mandato Summi Pontificis omnibus Ecclesiae Catholicae Episcopis, Superioribus Generalibus institutorum reli-

⁽⁹⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1387; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1458.

⁽¹⁰⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1388 § 1; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1456 § 1.

⁽¹¹⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1362 § 1 n.1; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1152 § 2 n.1.

⁽¹²⁾ Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1362 § 2; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1152 § 3.

giosorum clericalium iuris pontificii et societatum vitae apostolicae clericalium iuris pontificii aliisque Ordinariis et Hierarchis interesse habentibus missam, in votis est ut non solum graviora delicta omnino vitentur, sed praesertim ad clericorum et fidelium sanctitatem etiam per necessarias sanctiones procurandam sollicita pastoralis cura ab Ordinariis et Hierarchis habeatur.

Romae, e Sede Congregationis pro Doctrina Fidei, die 18 maii 2001.

† JOSEPHUS *Card.* RATZINGER
Praefectus

† THARSICIUS BERTONE, S.D.B.
archiep. em. Vercellensis
a Secretis