

# IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI DIRITTO CANONICO

Vol. 1 - Num. 1 - Gennaio-Giugno 1989

CENTRO ACCADEMICO ROMANO DELLA SANTA CROCE  
GIUFFRÈ EDITORE



## SOMMARIO

PRESENTAZIONE .....	pag. IX
---------------------	------------

### DOTTRINA

#### I. STUDI SULLE CONFERENZE EPISCOPALI.

J.I. ARRIETA, <i>Conferenze episcopali e vincolo di comunione</i> .....	3
C. DE DIEGO-LORA, <i>La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el « Codex » de 1983</i> .....	23
V. FAGIOLO, <i>« Potestas » del vescovo e conferenza episcopale</i> .....	47
J.L. GUTIÉRREZ, <i>La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica</i> .....	69

#### II. ALTRI STUDI.

S. BERLINGÒ, <i>La tipicità dell'ordinamento canonico</i> .....	95
A. DE FUENMAYOR, <i>Le prelature personali e l'Opus Dei (A proposito di una monografia di Gaetano Lo Castro)</i> .....	157
C.J. ERRÁZURIZ, <i>La dimensione giuridica del « munus docendi » nella Chiesa</i> ...	177

### GIURISPRUDENZA

Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. <i>Iurium</i> . Decreto definitivo. 21 novembre 1987. Card. Castillo Lara, Ponente .....	197
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Lausannensis-Genevensis-Friburgensis</i> . Separazione. Sentenza definitiva. 26 febbraio 1987. Stankiewicz, Ponente	204
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Fortalexiensis</i> . Nullità del matrimonio. Sentenza definitiva. 18 marzo 1987. De Lanversin, Ponente .....	216
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Grossetana seu Florentina</i> . Nullità del matrimonio. Sentenza definitiva. 11 aprile 1988. Pompedda, Ponente .....	230

## NOTE E COMMENTI

	pag.
E. BAURA, <i>Il permesso per la pubblicazione di scritti</i> . . . . .	249
J. LLOBELL, <i>Il tribunale di appello del Vicariato di Roma</i> . . . . .	257
J. SANCHIS, <i>Il passaggio di un religioso da un monastero autonomo ad un altro dello stesso istituto, federazione o confederazione</i> . . . . .	279

## RECENSIONI

AA.VV., <i>Código de derecho canónico. Edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta</i> (E. Baura) . . . . .	289
AA.VV., <i>Il sinodo diocesano nella teologia e nella storia</i> (J. Llobell) . . . . .	291
AA.VV., <i>Teologia e diritto canonico</i> (C.J. Errázuriz) . . . . .	293
R. ASTORRI, <i>Gli statuti delle conferenze episcopali. (Vol. 1 Europa)</i> (J. Llobell) . . . . .	298
D. BAUDOT, <i>L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le Concile Vatican II</i> (E. De León) . . . . .	300
R.L. BURKE, <i>Lack of discretion of judgement because of schizophrenia: doctrine and recent rotal jurisprudence</i> (I. Gramunt) . . . . .	303
G. CABERLETTI, <i>L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás Sánchez</i> (F. Eguiguren) . . . . .	305
F. D'AGOSTINO, <i>Sanzione e pena nell'esperienza giuridica</i> (C.J. Errázuriz) . . . . .	306
V. DE PAOLIS, <i>De sanctionibus in Ecclesia. Adnotationes in Codicem: liber VI</i> (J. Sanchis) . . . . .	308
C.J. ERRÁZURIZ, <i>La teoria pura del derecho de Hans Kelsen (visión crítica)</i> (J. Llobell) . . . . .	309
J. GAUDEMET, <i>Le mariage en Occident</i> (L. Orfila) . . . . .	310
P. GIULIANI, <i>La distinzione fra associazioni pubbliche e associazioni private dei fedeli nel nuovo Codice di diritto canonico</i> (L. Navarro) . . . . .	312
I. GRAMUNT-J. HERVADA-L.A. WAUCK, <i>Canons and commentaries on marriage</i> (C.J. Errázuriz) . . . . .	314
J. HERVADA, <i>Elementos de Derecho constitucional canónico</i> (L. Navarro) . . . . .	315
J.T. MARTÍN DE AGAR, <i>El matrimonio canónico en el Derecho civil español</i> (J. Llobell) . . . . .	318
J. MARTÍNEZ-TORRÓN, <i>La configuración jurídica de las prelaturas personales en el Concilio Vaticano II</i> (J. Sanchis) . . . . .	320
A. MARZOA, <i>La censura de excomunión. Estudio de su naturaleza jurídica en los siglos XIII-XV</i> (J. Sanchis) . . . . .	323
P. MONETA, <i>Il matrimonio nel nuovo diritto canonico</i> (C.J. Errázuriz) . . . . .	324
A.M. PUNZI NICOLÒ, <i>Gli enti nell'ordinamento canonico</i> (E. Baura) . . . . .	327
J.P. SCHOUPPE, <i>Le réalisme juridique</i> (C.J. Errázuriz) . . . . .	331

	<i>pag.</i>
<i>Il Sinodo Pastorale dell'Archidiocesi di Cracovia (1972-1979)</i> (J. Llobell) . . . . .	331
<i>Studio Rotale. Quaderni</i> (J. Llobell) . . . . .	334
A. VIANA, <i>Los acuerdos con las confesiones religiosas y el principio de igualdad (sistema español)</i> (F. Eguiguren) . . . . .	337

## DOCUMENTI

*Atti di Giovanni Paolo II.*

M.p. <i>Quo civium iura</i> , 21 novembre 1987, con il quale si adatta l'Ordinamento giudiziario dello Stato della Città del Vaticano alle recenti leggi canoniche . .	341
M.p. <i>Sollicita cura</i> , 26 dicembre 1987, con cui si costituisce il Tribunale di appello del Vicariato di Roma . . . . .	343
M.p. <i>Ecclesia Dei</i> , 2 luglio 1988, con cui si istituisce una commissione per le questioni poste dalla Fraternità sacerdotale di S. Pio X . . . . .	346

*Atti della Santa Sede.*

SEGRETERIA DI STATO. Lettera dell'8 novembre 1983 ai Presidenti delle Conferenze episcopali sulla pubblicazione delle norme complementari al codice di diritto canonico . . . . .	349
CONGREGAZIONE PER I VESCOVI. <i>Monitum</i> a Mons. Lefebvre, 17 giugno 1988 . .	352
CONGREGAZIONE PER I VESCOVI. Decreto di scomunica a Mons. Lefebvre e ai presbiteri da lui consacrati vescovi, 1° luglio 1988 . . . . .	353
PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI. Risposte autentiche pubblicate dall'11 luglio 1984 al 1° giugno 1988 . . . . .	353

*Legislazione particolare.*

INGHILTERRA E GALES. Decreti generali della Conferenza episcopale riguardanti la legislazione complementare al codice di diritto canonico, pubblicati nel 1985 e nel 1986 . . . . .	360
MESSICO. Decreti generali della Conferenza episcopale del 12 ottobre 1985 e dell'11 aprile 1988, riguardanti la legislazione complementare al codice di diritto canonico . . . . .	365
FRANCIA. Statuti dell'Ordinariato militare, promulgati il 16 maggio 1988 . . .	377
STATI UNITI. Statuti dell'Ordinariato militare, confermati dalla Congregazione per i Vescovi il 18 agosto 1987 . . . . .	382

*Legislazione dello Stato della Città del Vaticano.*

SEGRETARIO DI STATO. Legge che approva l'ordinamento giudiziario dello Stato della Città del Vaticano, 21 novembre 1987 . . . . .	387
---	-----

Pagina bianca

## COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

JUAN IGNACIO ARRIETA, Ordinario di Diritto dell'organizzazione ecclesiastica - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

EDUARDO BAURA, Aggiunto di Parte generale e di Diritto della persona - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

SALVATORE BERLINGÒ, Ordinario di Diritto Ecclesiastico - Università di Messina.

CARMELO DE DIEGO-LORA, Ordinario di Diritto processuale canonico - Università di Navarra.

AMADEO DE FUENMAYOR, Ordinario di Diritto civile e di Diritto ecclesiastico - Università di Navarra.

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

VINCENZO FAGIOLO, Segretario della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e per le Società di Vita Apostolica.

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, Ordinario di Diritto amministrativo canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

JOAQUÍN LLOBELL, Aggiunto di Diritto processuale canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

JOSEMARÍA SANCHIS, Aggiunto di Diritto penale canonico - Centro Accademico Romano della Santa Croce.

Hanno collaborato anche: J. CARRERAS, D. CITO, E. DE LEÓN, F. EGUIGUREN, I. GRAMUNT, L. NAVARRO, L. ORFILA.

Pagina bianca

## PRESENTAZIONE

La rivista di diritto canonico del Centro Accademico Romano della Santa Croce inizia la sua vita nella fase storica di rinnovamento delle leggi della Chiesa avviata dalla dottrina del Concilio Vaticano II. In questa fase lo studio e la diffusione della scienza del diritto appaiono, in modo particolarmente evidente, quali insostituibile servizio ecclesiale, affinché, come ebbe ad augurarsi Giovanni Paolo II nel promulgare il nuovo Codice di diritto canonico, « la Chiesa possa progredire conformemente allo spirito del Vaticano II, sì da rendersi sempre più adatta ad assolvere la sua missione di salvezza in questo mondo » (1). Alla realizzazione di questo compito, cui concorrono con lodevole dedizione e competenza altre pubblicazioni in Roma e in molte altre parti del mondo, attraverso la riflessione scientifica sulla dottrina e sui dati emergenti nella recente esperienza giuridica della Chiesa, vuole dare il suo contributo *Ius Ecclesiae*.

*Ius Ecclesiae* è frutto del lavoro dei docenti di una istituzione universitaria e della collaborazione di altri studiosi ed esperti. La Sezione Romana della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università di Navarra, che, con quella di Teologia, compone attualmente il Centro Accademico Romano della Santa Croce, intraprese cinque anni or sono la sua attività docente e di ricerca sul diritto della Chiesa, portando a compimento un ardente desiderio del Servo di Dio Josemaría Escrivá: la creazione, accanto alla Sede di Pietro, di un'istituzione accademica di scienze ecclesiastiche. Dal Fondatore dell'Opus Dei questo Centro ha fra l'altro ricevuto, in preziosa eredità, l'idea del rispetto e della promozione, come tratto essenziale del lavoro universitario, della più ampia diversità di opinioni e di orientamenti scientifici sempre possibili e compatibili con una piena adesione alla dottrina perenne della Chiesa. Come ribadì il suo Gran Cancelliere, il

---

(1) Cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, in AAS, 75 (1983), Pars II, p. XIII.

Prelato dell'Opus Dei Mons. Alvaro del Portillo, nell'atto solenne di apertura del primo anno accademico, « nel grande quadro comune dell'insegnamento cattolico, questo Centro è aperto a tutte le correnti e a tutte le scuole di pensiero che cerchino sinceramente una comprensione più profonda della verità su Dio e della verità sull'uomo ».

Con lo stesso spirito del Centro che l'ha fondata, *Ius Ecclesiae* è aperta alla collaborazione di tutti coloro che si dedicano all'encomiabile compito di coltivare il diritto della Chiesa e le discipline affini o connesse. Le sezioni, che flessibilmente formano la struttura della rivista, cercano di rispecchiare gli interessi teorici e pratici che abitualmente sollecitano l'attenzione dello studioso, utilizzando i generi letterari propri dell'attività scientifica d'indole giuridica: studi monografici, riflessioni dottrinali, discussioni bibliografiche, note e commenti alla produzione normativa e giurisprudenziale e via dicendo.

In periodi di rinnovamento legislativo, come l'attuale, risulta di particolare rilievo la conoscenza e l'analisi del dato normativo. La rivista cercherà di favorire la riflessione sia sulle norme canoniche di valore universale emanate dall'autorità suprema della Chiesa e dagli organi che con essa collaborano nella sua universale missione di unità, sia su quelle concernenti l'esperienza giuridica ecclesiale nella sua dimensione particolare, che evidenziano la peculiare internazionalità del diritto canonico. Da questa attenzione per il diritto particolare, che non vuole né potrebbe avere pretese di esaustività, si potranno ricavare utili elementi per una conoscenza giuridica dei fattori di diversità che arricchiscono la comunione ecclesiale.

La redazione della rivista, curata dai professori di diritto canonico del Centro Accademico Romano della Santa Croce, dedicherà le sue energie al lavoro di raccolta e di coordinamento del diverso materiale e dei contributi scientifici, il cui contenuto resta però di esclusiva responsabilità dei singoli autori. Con cadenza semestrale, e prevalentemente in italiano (anche se aperta alle altre lingue di uso frequente nella canonistica), *Ius Ecclesiae* andrà progressivamente delineando la sua fisionomia secondo la propria esperienza e coi suggerimenti di coloro che vorranno onorarla della loro collaborazione. Ma è indubbio che l'avvenire della rivista è legato alle vicende della scienza canonistica nel suo insieme, e a quelle dello stesso diritto della Chiesa, cui desidera prestare un autentico servizio.

## *Dottrina*

### *I. Studi sulle conferenze episcopali*

Pagina bianca

JUAN IGNACIO ARRIETA

## CONFERENZE EPISCOPALI E VINCOLO DI COMUNIONE

1. Le Conferenze episcopali dopo il Concilio Vaticano II. — 2. Profili pratici di governo e origine delle Conferenze. — 3. La base episcopale delle Conferenze. — 4. Il vincolo di comunione e il Collegio. — 5. Collegialità affettiva ed effettiva. — 6. Conseguenze normative della collegialità.

Nel fare un bilancio sull'applicazione della dottrina del Concilio Vaticano II negli ultimi venti anni, il Sinodo dei Vescovi del 1985 segnalò — tra l'altro — la necessità di approfondire lo studio della natura delle Conferenze episcopali, allo scopo di raggiungere soprattutto due precisi obiettivi: chiarirne lo statuto teologico e stabilire inoltre il valore dottrinale delle sue deliberazioni che avessero contenuto magisteriale <sup>(1)</sup>.

La *Relatio Finalis* della riunione sinodale indicò anche il criterio ermeneutico in base al quale svolgere questa e analoghe ricerche. Tale criterio era individuato nello studio armonico di tutta la dottrina conciliare in ogni materia, considerando le connessioni sussistenti fra tematiche affini, senza limitarsi soltanto all'analisi del testo dell'uno o dell'altro documento, « *ut ita possibile fiat sensum integrum sententiarum Concilii..., accurate exponere* » <sup>(2)</sup>.

In questo lavoro ci occuperemo soltanto del primo degli obiettivi individuati dal Sinodo riguardante la natura delle Conferenze episcopali.

Riflettere sullo statuto delle Conferenze episcopali implica però un'attenta considerazione dei problemi teologici relativi all'anzidetta istituzione <sup>(3)</sup>. In una prospettiva canonistica ciò richiede innanzit-

<sup>(1)</sup> Cfr. *Synodus Episcoporum, Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio Finalis*, Città del Vaticano, 1985, p. 16.

<sup>(2)</sup> *Relatio Finalis*, cit., p. 5.

<sup>(3)</sup> Un importante contributo a questi studi è costituito dai lavori del Colo-

to uno sforzo per considerare attentamente la dimensione giuridica dei problemi teologici posti dalle Conferenze episcopali. Questo rappresenta l'oggetto specifico del presente lavoro, e a tal livello (ove più è necessario affinare la tecnica ed eliminare gli equivoci) saranno condotte le presenti considerazioni.

### 1. *Le Conferenze episcopali dopo il Concilio Vaticano II.*

Fin dalle fasi preparatorie del Concilio Vaticano II, le Conferenze episcopali, oltre ad essere considerate in se stesse nei successivi *schemata* del decreto *Christus Dominus*, furono in modo ricorrente assunte come esempio dei modi istituzionali per mettere in pratica determinate esigenze inerenti alla missione pastorale dei vescovi, che era uno dei principali temi studiati dal Concilio (4). Ciò dimostra come all'inizio del Concilio le riunioni dei vescovi di uno stesso paese, sorte spontaneamente nella tarda metà del secolo scorso, generalmente per risolvere problemi di diritto pubblico esterno, non fossero solamente diffuse — come un fatto puramente sociologico — consolidando la loro struttura, ma avessero dimostrato la loro efficacia come strumenti di governo per affrontare in modo più globale i problemi pastorali comuni dell'episcopato (5).

Il Concilio Vaticano II, presenta le Conferenze episcopali sotto il profilo giuridico come un'istituzione di natura ben diversa da quella fino allora conosciuta (6). Esse appaiono come strutture di governo formalizzate dal diritto comune della Chiesa latina e imposte con ca-

---

*quio Internacional de Salamanca*, 3-8 gennaio 1988, le cui relazioni sono state raccolte nel volume *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales*, Salamanca, 1988, e di quello promosso dalla stessa Università pontificia nel maggio 1975: cfr. AA.VV. *Las Conferencias Episcopales hoy, Actas del Simposio de Salamanca 1-3 de mayo de 1975*, Salamanca, 1977.

(4) È sufficiente consultare gli indici degli *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Antepreparatoria), Appendix voluminis II, pars. I.*

(5) Sull'origine e lo sviluppo delle Conferenze, cfr. G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna, 1974; sull'argomento qui trattato, vedi p. 305.

(6) Tra la vasta bibliografia in materia, cfr. J.I. ARRIETA, *Instrumentos supradocesanos para el gobierno de la Iglesia particular*, in *Ius canonicum*, XXIV (1984), p. 607-643; W. BERTRAMS, *De capacitate iuridica Conferentiae episcoporum*, in *Ius Populo Dei*, II, Roma, 1972, p. 73-93; J. MANZANARES, *Las Conferencias episcopales hoy. Configuración jurídica y fundamentos doctrinales*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 25 (1969), p. 325-372.

rattere generale a livello nazionale; sono inoltre loro riconosciute ampie competenze giuridiche nell'ambito delle quali esse esercitano un potere giurisdizionale, con la conseguente importante possibilità di vincolare giuridicamente i vescovi diocesani in determinate materie (7).

Il dato veramente rilevante è costituito però dal fatto che le Conferenze episcopali si presentano dopo il Concilio Vaticano II come figure prototipo di un *nuovo modo di governare* (8) pastoralmente la Chiesa da parte dei vescovi, in un contesto ancora impreciso di collegialità e di solidale unità dell'episcopato di una nazione. Questo è l'aspetto (più ancora della nuova configurazione giuridico-strutturale dell'istituto) che meglio spiega l'importante ruolo assunto dalle Conferenze episcopali nel governo della Chiesa dalla conclusione del Concilio Vaticano II in poi. Esaminando attentamente la questione ci si rende conto che i motivi profondi di questo nuovo stile di governo hanno un fondamento dottrinale — ed una concreta dimensione giuridica —, che non può essere circoscritto esclusivamente ai dibattiti che precedettero la redazione dei paragrafi del decreto *Christus Dominus* nei quali è direttamente toccato il tema delle Conferenze episcopali.

Si giustifica pertanto pienamente l'invito della *Relatio Finalis* del Sinodo del 1985 a studiare questo istituto, allo scopo di inserire i numeri 37 e 38 del decreto *Christus Dominus* nel più ampio quadro di una coerente valutazione dell'intera dottrina sull'episcopato (9). In realtà, l'esortazione sinodale offre l'occasione per una serena riflessione sia sul fondamento dottrinale sia anche sulle sue conseguenze giuridiche, attraverso la quale valutare se e come le Conferenze episcopali siano istituzionalmente condizionate dal carattere collegiale dell'episcopato; fino a che punto e in quale concreto contesto cano-

---

(7) Sull'influsso nelle relazioni con lo Stato, vedi i lavori di L. SPINELLI - G. DELLA TORRE, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milano, 1974, spec. p. 100 e s.; J. GIMENEZ y MARTINEZ DE CARVAJAL, *Los Concordatos en la actualidad*, in *Derecho Canónico II*, Pamplona, 1974, p. 379 e s.

(8) Cfr. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II*, in *Aggiornamenti sociali*, 38, 1987, p. 141-154.

(9) Si tenga presente che in questi numeri il Concilio non intese dare una definizione delle Conferenze episcopali, ma intenzionalmente si limitò a descriverle per lasciar libera la possibilità di ulteriori sviluppi scientifici (cfr. *Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia. Textus emendatus. Relatio de Capite III, AS III-VI, p. 198*).

nistico si possa in altri termini affermare che questa istituzione è anche fondata sulla collegialità dei vescovi.

Nonostante il ventennio trascorso dal Concilio, i concetti adoperati per studiare e rappresentare questi temi permangono ambigui, sia per la loro complessità sia per l'equivocità e l'uso non uniforme delle espressioni. Perciò le considerazioni di seguito svolte si atterrano esclusivamente ai profili concettuali che cercheremo qui di precisare muovendo dal dato del magistero.

## 2. *Profili pratici di governo e origine delle Conferenze.*

Uno dei problemi sui quali più si è discusso in questi ultimi anni è se le Conferenze episcopali trovino una loro giustificazione nell'ordinamento canonico solo per motivi pratici di ordine pastorale o rispondano invece ad esigenze teologiche ben precise<sup>(10)</sup>. Nel primo caso, si tratterebbe di una istituzione di diritto umano per la realizzazione di obiettivi pastorali comuni di settori nazionali dell'episcopato; nel secondo, potrebbe trattarsi anche di un'esigenza di diritto divino, fondata sulla dimensione collegiale costitutiva dell'ordine episcopale.

Ritengo che queste due tesi, sulle quali — con sfumature diverse — si è divisa la dottrina, molto spesso sono state esposte in forma troppo radicale, favorendo una contrapposizione che non ha consentito di mettere in evidenza la parte di verità che vi può essere in ognuna di esse, e la loro possibile complementarietà sulla base non di falsi irenismi ma di un serio sforzo tecnico per trovare una idonea configurazione giuridica per aspetti che sono anche sostanzialmente diversi, parzialmente veri e comunque non necessariamente contraddittori.

L'analisi delle anzidette due tesi pone in evidenza che le difficoltà di definire la natura delle Conferenze episcopali derivano dall'intrecciarsi di una componente giuridica e di un'altra di carattere sacramentale; o meglio ancora, dall'intrecciarsi di due dimensioni giuridiche nate da diverso titolo: uno giuridico e l'altro sacramentale. Infatti, i problemi che si presentano nello studio delle Conferenze derivano in larga misura dalla necessità di individuare e di unificare, da una parte, le esigenze giuridiche della *missio canonica* (che costituisce il titolo giuridico, con una prevalente dimensione individuale

(10) Per uno studio del problema, si vedano i lavori citati nella nota 3.

collegata all'ufficio), la quale attribuisce ad ogni vescovo responsabilità canoniche individuali con riferimento ad aspetti concreti della missione universale affidata al Collegio; e, dall'altra, le esigenze giuridiche della consacrazione episcopale (che rappresenta il titolo sacramentale, con la sua dimensione collettiva dovuta alla sua natura collegiale), la quale, incorporando i vescovi al Collegio, li rende responsabili dell'intera missione che Cristo affidò alla sua Chiesa <sup>(11)</sup>.

Con riferimento a questa duplice prospettiva — al contempo individuale e collettiva —, è necessario affermare che l'istituzionalizzazione delle Conferenze episcopali fu presa in considerazione dal Concilio in relazione al ministero pastorale individuale che deve essere esercitato su concrete porzioni del Popolo di Dio; ossia le Conferenze furono trattate nella prospettiva dei concreti incarichi pastorali che comportano l'esercizio dell'ufficio di direzione e governo diocesano <sup>(12)</sup>, e quindi sulla prospettiva della *missione canonica* individuale.

L'analisi della redazione dei n. 37 e 38 del decreto *Christus Dominus* <sup>(13)</sup> mette in evidenza i motivi prevalentemente pratici che portarono il Concilio a discutere su questa figura giuridica. Il successivo sviluppo normativo di queste disposizioni del Concilio (attraverso il *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, il direttorio *Ecclesiae imago* e infine i canoni del Codice di Diritto Canonico) segue la stessa linea del « *munus suum apte ac fructuose adimplere* », in funzione della quale il n. 37 del decreto *Christus Dominus* stabilì la necessità di una maggiore unità di azione dell'episcopato concretata e attuata nelle Conferenze in ausilio della funzione pastorale affidata ai singoli vescovi.

Il dato tecnico che forse meglio mette in evidenza fino a che punto la prospettiva giuridica della *missio canonica* si trova alla base dell'istituzione si ricava dalla composizione delle Conferenze episco-

---

<sup>(11)</sup> Trattasi della problematica — che continua ad essere dibattuta in dottrina — posta dal n. 2 della *Nota explicativa praevia* circa la nozione e l'origine della potestà ecclesiastica. Per una sintesi del problema cfr. *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona, 1988, p. 130-133.

<sup>(12)</sup> Sin dall'inizio la competente Commissione conciliare seguì il criterio di impostare la riflessione sulle Conferenze episcopali su motivi storici, pastorali e di adeguamento alle necessità di governo (cfr. *Schema Decreti de pastoralibus Episcoporum munere in Ecclesia. Textus prior. Relatio circa rationem qua schema elaboratum est. Pars altera. De Capite III, AS III-II, p. 53; Id., Textus emendatus. Relatio de Capite III, AS III-IV, p. 197*).

<sup>(13)</sup> Cfr. R. SOBANSKI, *La teología y el estatuto jurídico de las Conferencias episcopales*, in *Naturaleza y futuro...*, cit., p. 99-129.

pali prevista dal n. 38 del decreto *Christus Dominus*. In questo passo il Concilio designa i membri *a iure* dell'istituzione non con il termine di « vescovo residenziale », ma con quello più ampio di « ordinario del luogo ». Tenendo presente il quadro normativo allora vigente e la corrispondente terminologia<sup>(14)</sup>, si comprende come la scelta terminologica da parte del Concilio fosse dovuta alla sua volontà di riunire nelle Conferenze tutti coloro che si trovassero alla guida di una diocesi o struttura pastorale equiparata, fossero o no vescovi; proprio per questo si parla di ordinario del luogo e non di vescovo residenziale.

Si può dunque concludere che il n. 38 del decreto *Christus Dominus* nell'indicare i membri che fanno parte *a iure* delle Conferenze episcopali, non si preoccupa di identificarli sulla base della consacrazione episcopale<sup>(15)</sup>, e tenendo presenti le esigenze teologiche della dottrina sull'episcopato, ma di stabilire una composizione di questi organi rispondente alle necessità pratiche di governo sentite da coloro che — indipendentemente dalla propria personale condizione episcopale — hanno ricevuto la missione canonica di svolgere un ufficio ecclesiastico di questo genere<sup>(16)</sup>.

Vero è che, nella maggioranza dei casi, le Conferenze episcopali sono *di fatto* composte da membri del Collegio episcopale, per la pratica generalizzata di consacrare vescovi i titolari di quasi tutte le strutture ecclesiali elencate nel vigente c. 368. Ciò spiega in linea di fatto perché la maggioranza dei membri *a iure* delle Conferenze a cui fa riferimento il n. 38 del decreto *Christus Dominus*, sia costituita da vescovi — ossia membri del Collegio episcopale —; resta tuttavia fermo quanto sopra affermato con riferimento ai lavori conciliari, e cioè che la presenza di questi ecclesiastici nelle Conferenze è dovuta

(14) Secondo il can. 198 del Codice del 1917, ordinario del luogo — tranne il vicario generale, come dice il n. 38 del *Christus Dominus* — poteva essere solo il titolare dell'ufficio « capitale », questo — salvo il caso delle diocesi — poteva non essere vescovo e pertanto non far parte del Collegio episcopale.

(15) Cfr. H. MÜLLER, *La Conferencia episcopal y el obispo diocesano*, in *Naturaliza y futuro...*, cit., p. 155-156.

(16) « *Cum Conferentiae episcopales natura sua sint episcoporum coetus ad regnum Dei efficacius usque dilatandum viribus unitis conspirantes, Commissioni visum est sententiae illi adhaerendum, iuxta quam omnes qui peculiari munere funguntur tum ad Apostolica Sede tum a Conferentia Episcopali mandato Conferentiae adesse debeant eamque constituent, i. e. "omnes Ordinarii locorum cuiusque ritus, etc. etc."* » (*Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia. Textus emendatus. Relatio de Capite III, AS III-IV, p. 199*).

innanzitutto al fatto che essi sono ordinari del luogo e non al fatto che siano vescovi (17).

Risulta così senza ombra di dubbio l'idea di Conferenza episcopale soggiacente alla creazione di questa istituzione: infatti la composizione di un organismo è elemento determinante per individuarne la natura. Le Conferenze episcopali sono assunte istituzionalmente dall'ordinamento della Chiesa come sussidio alla *missio canonica* di coloro cui è stato affidato il governo pastorale diretto delle Chiese locali; in ordine, cioè all'espletamento delle funzioni proprie dell'ufficio ecclesiastico di guida della diocesi.

### 3. *La base episcopale delle Conferenze.*

Sebbene la questione istituzionale delle Conferenze episcopali fosse trattata e risolta durante il Concilio nel contesto di questi brani del decreto *Christus Dominus*, bisogna domandarsi se in essi si esaurisca tutta la dottrina conciliare sulle Conferenze episcopali. In altre parole, è possibile completare l'analisi di questa istituzione muovendo da una considerazione globale della dottrina sulla sacramentalità e la collegialità dell'episcopato, come invita a fare il ricordato Sinodo? La risposta non può che essere affermativa, essendo necessario considerare attentamente la dimensione giuridica della componente sacramentale derivante dalla consacrazione episcopale e dall'appartenenza al Collegio dei membri delle Conferenze episcopali. Questa considerazione può complementare infatti il discorso finora svolto, centrato soprattutto sulla funzione individuale svolta in virtù della *missio canonica*.

A prescindere dalle ragioni e dalle idee che stanno all'origine della istituzionalizzazione delle Conferenze, la realtà è che queste sono assemblee di vescovi, ossia di membri del Collegio episcopale che hanno ricevuto lo stesso sacramento e sono perciò legati tra loro da un particolare vincolo di solidarietà; il quale vincolo ha una dimensione giuridica che rende ciascuno di loro corresponsabile nelle responsabilità individuali ed ineludibili degli altri (18). E poiché le Conferenze so-

---

(17) Questo aspetto è evidenziato anche dalla risposta data dalla competente commissione conciliare a coloro che proponevano l'appartenenza alla Conferenza di tutti i vescovi dello stesso territorio, « *quia omnes sunt membra Collegii Episcopalis* »: « *Commissio censuit non valere analogiam cum iuribus Collegialitatis Episcoporum* » (*Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia. Textus recognitus. Relatio de singulis numeris Capitis III, ad num. 38, AS IV-II, p. 609*).

(18) Cfr. *Lumen gentium*, 23, b.

no fondamentalmente composte da membri del Collegio episcopale, esse sono conseguentemente anche istituzioni di governo nelle quali vanno messe in rilievo le peculiari relazioni di comunione che vincolano i vescovi, in base al carattere collegiale del sacramento che hanno ricevuto.

In questa prospettiva, l'istituzione inizialmente prevista fondamentalmente per aiutare il governo pastorale affidato ai singoli con la *missio canonica*, acquista un'altra dimensione e diviene lo strumento giuridico per incanalare istituzionalmente la corresponsabilità derivante dalla consacrazione episcopale. È certo che l'istituzionalizzazione delle Conferenze non era stata fatta per questo motivo, né si può affermare che queste istituzioni fossero sorte per rispondere alle esigenze di diritto divino della corresponsabilità. È però anche vero che la loro istituzionalizzazione e il modo in cui è avvenuta lasciano pensare che le Conferenze rappresentino istanze giuridiche idonee perché possa esprimersi la corresponsabilità dei singoli vescovi nelle funzioni degli altri: una corresponsabilità che — va sottolineato — ha uno specifico fondamento dottrinale dal quale derivano concrete conseguenze giuridiche.

Parlare di corresponsabilità in questi termini, come una realtà avente uno specifico contenuto giuridico fondato sul sacramento, si può solo se si adottano i postulati filosofici del realismo giuridico, individuando vere e proprie situazioni giuridiche, nelle quali qualcosa è dovuta a qualcuno a titolo di debito<sup>(19)</sup>. Tale è la corresponsabilità di cui stiamo parlando, in quanto fondata sulla dimensione collegiale del sacramento; essa è un diritto e allo stesso tempo un dovere di ciascun vescovo verso gli altri vescovi; diritto e dovere che gli altri vescovi devono rispettare (per dovere giuridico e non semplicemente morale) nei limiti del suo esercizio.

#### 4. *Il vincolo di comunione e il Collegio.*

Quanto sopra esposto è particolarmente utile per valutare nelle sue varie implicazioni la natura e il contenuto del vincolo di comunione<sup>(20)</sup> che si stabilisce tra i vescovi per effetto della consacrazio-

(19) Si veda G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949; J.P. SCHOUPE, *Le réalisme juridique*, Bruxelles, 1987.

(20) Benché non sia un problema di nomi, mi sembra ragionevole denominare « collegialità » questo vincolo di comunione, in quanto indica il costante riferimento

ne episcopale e della comunione con il Collegio. Tale vincolo ha, tra l'altro, la caratteristica di essere permanente, di non essere un vago affetto, e di avere una specifica dimensione giuridica <sup>(21)</sup>. Trattasi inoltre di un vincolo interpersonale e non soltanto di un vincolo di relazione col solo gruppo del Collegio episcopale <sup>(22)</sup>. Occorre soffermarsi brevemente su ciascuno di questi elementi.

Il carattere permanente del vincolo, che unisce tra di loro i vescovi, si basa sulla natura collegiale del sacramento ricevuto e sul carattere sacramentale dallo stesso conferito in modo stabile. È, quindi, un vincolo non solo presente nelle riunioni del Collegio episcopale, ma che sempre unisce in modo peculiare i vescovi. Occorre pertanto distinguere due realtà certamente diverse: da un lato il vincolo di comunione, in sé considerato, che sussiste in modo permanente tra i vescovi; dall'altro, il peculiare raggruppamento e *coetus* di tutti i vescovi che costituisce il Collegio episcopale. La distinzione è rilevante, perché, anche se solo il Collegio in quanto tale — convocato secondo la prassi — è soggetto di suprema potestà <sup>(23)</sup>, non solo nella riunione del Collegio, ma in ogni momento — nelle relazioni interpersonali o collettive, istituzionali o non — vi è tra i vescovi un vincolo permanente di natura giuridica <sup>(24)</sup>.

Collegialità e Collegio episcopale rappresentano due concetti differenti. Le due categorie — vincolo di comunione (o più propriamente « collegialità ») e « Collegio episcopale » — non stanno fra loro in un rapporto di esclusività, poiché la prima non si esaurisce nella seconda. La collegialità è propriamente il vincolo di comunione stabile che esiste tra i vescovi, fondato sulla natura dell'episcopato. Il Collegio episcopale, invece, è l'ente morale che riunisce tutto l'episcopato insieme con il suo Capo, ed è soggetto della suprema potestà nella Chiesa.

---

agli altri membri del Collegio nell'esercizio del loro ministero. Tuttavia attualmente questo termine può indurre in errore e perciò è più opportuno utilizzare l'espressione generica « vincolo di comunione ». Cfr. anche A. ANTON, *El estatuto teológico de las Conferencias episcopales*, in *Naturaleza y futuro...*, cit., p. 249.

<sup>(21)</sup> « *Communio... non intelligitur autem de vago affectu, sed de realitate organica quae iuridicam formam exigit* » (*Nota explicativa praevia*, n. 2, c).

<sup>(22)</sup> Cfr. *Christus Dominus*, n. 6; *Lumen gentium*, n. 22, a): « *Iam perantiqua disciplina, qua Episcopi in universo orbe constituti ad invicem et cum Romano Episcopo communicabant in vinculo unitatis, caritatis et pacis* ».

<sup>(23)</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 22, b; *CIC*, can. 336.

<sup>(24)</sup> Ciò comporta che la dimensione giuridica dell'attività del Collegio episcopale non coincida con la dimensione giuridica dell'attività che i vescovi realizzano nelle relazioni giuridiche interpersonali.

Il vincolo che esiste tra i vescovi non è solo un vago affetto morale, ma presenta una concreta dimensione giuridica, che non si può comprendere se prima non si chiarisce il frequente equivoco — dovuto probabilmente ad una inadeguata risposta della dottrina canonistica alle attese ecclesiologiche — che identifica la dimensione giuridica inerente al peculiare vincolo di comunione che vi è tra i vescovi (collegialità), con una sola — anche se la più rilevante — delle sue manifestazioni giuridiche di potestà: l'esercizio della potestà suprema. Questa identificazione non sembra giuridicamente corretta, poiché l'esercizio della suprema potestà non è proprio della collegialità — del vincolo — ma del Collegio — cioè del soggetto morale che personifica il Collegio dei Dodici — (25).

La soluzione contraria implica un'indebita riduzione. Se, infatti, è vero che solo nella riunione del Collegio episcopale i vescovi possono congiuntamente compiere atti giuridici con potestà suprema, non è altrettanto vero che la dimensione giuridica del vincolo che unisce tra loro i vescovi si esaurisca nell'esercizio del Supremo potere in forma collegiale. Questo porterebbe tra l'altro a non riconoscere una dimensione giuridica al vincolo sacramentale che unisce reciprocamente i vescovi.

Ritengo che non sia lontana da questa impostazione riduttiva la concezione del Diritto, e in specie del Diritto canonico, come pura e semplice espressione di potere. Da questa prospettiva — certamente molto diffusa — è impossibile cogliere l'esistenza di una dimensione giuridica interpersonale sulla base del sacramento, che non si traduca in *poteri*, ma in posizioni giuridiche soggettive di diritto e di dovere, come richiesto da una concezione realistica del Diritto (26).

Distinguendo il *vincolo* e la *riunione* di tutti i vescovi risulta chiaro che la peculiare relazione di comunione che sorge dal vincolo — e cioè, la relazione di collegialità —, non si verifica solo rispetto all'insieme del gruppo, né quindi rispetto alla sola istituzione che giuridicamente è soggetto della potestà suprema. Lo stesso vincolo di comunione permane, infatti, con esigenze specifiche, anche nelle relazioni individuali o collettive più ristrette tra i vescovi, sia in

---

(25) Sul tema, vedi J.I. ARRIETA, *El Sínodo de los Obispos*, Pamplona, 1987, in particolare p. 196-200.

(26) Come è evidente, il problema è analogo a quello che in termini generali si pone relativamente al fondamento sacramentale dei diritti soggettivi.

quelle spontanee, che in quelle istituzionalizzate secondo forme giuridiche umane <sup>(27)</sup>.

Alla base di ogni relazione tra i vescovi vi è il vincolo di comunione che ha sempre una dimensione giuridica e non è soltanto un semplice affetto morale. Secondo le differenti circostanze in cui si svolgono le suddette relazioni fra i vescovi dipenderà il concreto contenuto giuridico del vincolo: tale contenuto sarà ovviamente diverso secondo i termini di ogni rapporto intersoggettivo, o secondo il quadro istituzionale e la disciplina giuridica nel cui contesto si instaurano le relazioni collettive <sup>(28)</sup>.

A volte il contenuto giuridico di questo vincolo sarà indeterminato, mentre altre volte sarà stabilito normativamente in forme diverse, e con norme che avranno un diverso fondamento giuridico. Infatti, mentre il contenuto giuridico della collegialità episcopale, che si manifesta attraverso la convocazione del Collegio episcopale, è fondato sul diritto divino, perché questo è il fondamento del Collegio in quanto ente morale; il concreto contenuto giuridico della collegialità che si manifesta nella riunione dei vescovi di una nazione nelle Conferenze episcopali, è invece di esclusivo diritto umano e contingente.

È secondo me particolarmente importante rendersi conto che abitualmente e di per sé la dimensione giuridica del vincolo permanente che si stabilisce con la ricezione dell'episcopato non si traduce in poteri, né in capacità di vincolare reciprocamente i vescovi o di esercitare insieme un potere giuridico sui fedeli cristiani <sup>(29)</sup>. Piuttosto, la manifestazione adeguata di questo vincolo permanente — come è stato messo in evidenza, senza considerare però che ci troviamo innanzi a una realtà anche giuridica <sup>(30)</sup> — non è altra che l'insie-

---

<sup>(27)</sup> In questo caso ha ragione Corecco quando afferma che « la sinodalità [...] non ha bisogno di esprimersi necessariamente attraverso forme istituzionali specifiche ». Cfr. E. CORECCO, *Sinodalità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Torino, 1982, p. 1483.

<sup>(28)</sup> Ad esempio, è diversa — nel fondamento e nella sostanza giuridica — la disciplina stabilita dai can. 336 s., 342 s., 439 s., 447 s. per le diverse istituzioni formate da vescovi.

<sup>(29)</sup> È l'idea contenuta nel n. 23 b) della Cost. *Lumen gentium*, quando precisa che i vescovi « *ea sollicitudine pro universa Ecclesia ex Christi institutione et praecepto tenentur, quae, etiamsi per actum iurisdictionis non exercentur, summopere tamen confert ad Ecclesiae universis emolumentum* ». Cfr. S. PETTINATO, *Sollicitudo pro universa Ecclesia*, Milano, 1983, p. 22 s.

<sup>(30)</sup> Cfr. ad es. S.C. *pro Episcopis*, *Directorium Ecclesiae imago de pastoralis mi-*

me di reciproche relazioni di diritto e di dovere tra vescovi tutelate dall'ordinamento canonico, il cui unico fondamento è dato dalla dimensione collegiale del sacramento che hanno ricevuto.

Nell'insieme delle posizioni giuridiche intercorrenti tra i vescovi vanno armonizzate le rispettive posizioni giuridiche di coloro che, da una parte, hanno la responsabilità personale degli uffici ecclesiastici e, dall'altra, la corresponsabilità verso gli altri membri dell'episcopato <sup>(31)</sup>.

Quando pertanto, la dottrina identifica la dimensione giuridica del vincolo di collegialità con l'esercizio della potestà suprema nel Collegio episcopale, opera una successiva serie di riduzioni che impediscono di cogliere l'ampia dimensione veramente giuridica della relazione di comunione instaurata tra i vescovi col sacramento. In tal modo l'ambito giuridico è ridotto al mero esercizio del potere. La dimensione giuridica del vincolo sacramentale è ridotta alla sola convocazione dell'istituzione soggetto del potere supremo, il che implica che il vincolo in quanto tale non esisterebbe se non in relazione al gruppo. In definitiva, le relazioni interpersonali tra i vescovi vengono così ridotte a un semplice e vago affetto morale, ignorando che anche se non vi sono posizioni di potere, vi sono però situazioni soggettive di vero diritto e dovere, ossia posizioni giuridiche che derivano dal carattere collegiale del sacramento in ordine alla realizzazione della missione della Chiesa.

##### 5. *Collegialità affettiva ed effettiva.*

Quanto esposto è da collegare con la classica distinzione tra collegialità affettiva e collegialità effettiva. Se si intende per collegialità il vincolo di comunione stabilito tra i vescovi dalla consacrazione e dall'appartenza al Collegio, « collegialità *effettiva* » — secondo l'uso corrente del termine — sarebbe l'espressione giuridica della potestà suprema — conciliare o extraconciliare — del Collegio episcopale. Espressione di collegialità *affettiva* sarebbero, invece, le manifestazio-

---

*nisterio episcoporum*, 22 febbraio 1973, Città del Vaticano, 1973, in particolare n. 211-212.

<sup>(31)</sup> Sebbene con un fondamento teologico diverso, la necessità di armonizzare la diretta responsabilità degli uni con la corresponsabilità degli altri si manifesta anche in istituzioni come il Sinodo dei Vescovi e nei Consigli presbiteriali e pastorali. Cfr. J.I. ARRIETA, *El régimen jurídico de los Consejos presbiteriales y pastorales*, in *Ius Canonicum*, XXI (1981), in particolare p. 600-605.

ni *non giuridiche*, ma puramente morali — come spesso si dice — delle relazioni tra vescovi. Queste ultime si verificherebbero quando i membri dell'episcopato si trovassero in relazione tra loro individualmente e collettivamente: Concili particolari, Sinodo dei Vescovi, Conferenze episcopali. In questa prospettiva, le Conferenze episcopali sarebbero una mera manifestazione dell'*affectus collegialis* dei vescovi di una nazione <sup>(32)</sup>.

Questa distinzione ha avuto il merito di evitare — nella delicata situazione disciplinare e dottrinale successiva al Vaticano II — che fosse considerata espressione della suprema potestà del Collegio episcopale qualunque riunione episcopale auspicata dal Concilio a diversi livelli, e in particolare il Sinodo dei Vescovi e le Conferenze episcopali. Al riguardo, è necessario chiarire che soltanto la riunione del Collegio episcopale *qua talis* è soggetto della suprema potestà della Chiesa, mentre le altre istituzioni non sono espressione di questo potere né sono giuridicamente vincolate al Collegio.

Ma non è esattamente questo il problema che qui poniamo. Chiarito il principio, e tenendo conto delle considerazioni precedenti, ci interessa valutare il senso canonico della distinzione tra collegialità *affectivae-effectivae*.

Se sotto un profilo pedagogico e con esclusivo riferimento all'esercizio della potestà suprema del Collegio, questa distinzione può avere certa utilità <sup>(33)</sup>, da un punto di vista giuridico invece tale distinzione non soltanto è carente di senso ma soprattutto implica l'occultamento di un importante aspetto della realtà: che, cioè, anche fuori della riunione del Collegio episcopale permane il vincolo collegiale nella sua dimensione giuridica con effettivi diritti e doveri (si pensi d'altra parte come soprattutto fuori di tale riunione vi siano occasioni di sviluppare tale vincolo). Sarebbe perciò più corretto affermare che il vincolo giuridico di collegialità instaurato tra i vescovi dalla consacrazione episcopale ha come contenuto veri e propri poteri soltanto quando il diritto — in alcuni casi con un fondamento divino (ad es. Concilio ecumenico), e in altri con un fondamento umano (ad es. Conferenze episcopali) — lo stabilisca e nel modo in cui lo stabilisca.

---

<sup>(32)</sup> In questo senso ho utilizzato il termine nel *Código de Derecho Canónico, Edición anotada*, Pamplona, 1983, commento al can. 447.

<sup>(33)</sup> In questo senso, ad esempio, la utilizza la *Relatio Finalis*, cit., p. 13, o la *Commissio Theologica internationalis* in *Themata selecta de Ecclesiologia*, Città del Vaticano, 1985, p. 33-34.

Considerando le Conferenze episcopali e prescindendo dal motivo eminentemente pastorale della loro istituzione, si può affermare che esse sono certamente, nel senso qui considerato, espressioni giuridiche di collegialità, per il semplice fatto che riuniscono per attività di governo soggetti vincolati dalla stessa relazione collegiale. Ciò non implica che gli atti giuridici emanati dalla Conferenza siano fondati sulla potestà del Collegio — il che è assolutamente da escludere —, ma significa che questi atti devono essere il risultato di reciproci consigli, suggerimenti e decisioni tra i suoi membri, ognuno dei quali è espresso ed è recepito sulla base di posizioni giuridiche di vero diritto e dovere. Affermare in questi termini la natura collegiale delle Conferenze episcopali si traduce operativamente nell'affermare la natura giuridica — e non solo morale — del diritto-dovere in ogni vescovo di esporre agli altri i propri pareri, e nel corrispondente diritto-dovere di essere sostenuto dai consigli degli altri e di riceverli in quanto siano giuridicamente pertinenti. Non ha senso quindi parlare di collegialità *affectivae* con pretese di rigore tecnico-giuridico.

È possibile da ciò dedurre come questo carattere veramente collegiale delle Conferenze episcopali si traduca giuridicamente innanzitutto in un peculiare modo di governare che chiama in causa la responsabilità di ogni singolo vescovo. Questa vera collegialità, che è giuridica, implica che si riconosca nel legittimo consiglio che si riceve — di uno o di più membri dell'episcopato — l'esercizio di un vero diritto-dovere degli altri membri del Collegio; tale esercizio normalmente non avrà forza vincolante, ma obbligherà giuridicamente a valutare con serietà il consiglio ricevuto, restando poi libero di adottare il comportamento che si ritenga più opportuno; senza cioè che si perda o resti diminuita per il consiglio degli altri la responsabilità personale che si ha in quanto titolare dell'ufficio<sup>(34)</sup>.

Lo specifico modo di governare e di cercare nell'azione di governo l'equilibrio tra l'indeclinabile responsabilità del titolare dell'ufficio alla guida della diocesi e la corresponsabilità di coloro che sono uniti a lui dallo stesso sacramento, si può cogliere pienamente nella misura in cui si supera una concezione personalistica del governo, che sappia cogliere il meglio di quanto è postulato dalle esigenze giuridiche di un governo in comunione. La personale responsabilità nel governo non equivale a un governo personalizzato che non tenga de-

---

(34) Cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *El Obispo y la Conferencia episcopal*, in *Ius Canonicum*, XXI (1981), p. 507-542.

bitamente conto della legittima collaborazione derivante dal vincolo collegiale. Infatti, quando il governo delle Chiese locali non è visto in tale prospettiva, è facile giungere ad escludere ogni altro intervento giuridico — non solo degli altri vescovi, ma anche dello stesso Romano Pontefice, il cui intervento non è soltanto di corresponsabilità bensì di immediata e suprema potestà —, e in definitiva a forme più o meno acute di episcopalismo difficilmente compatibili con il carattere gerarchico e di comunione del governo della Chiesa.

#### 6. *Conseguenze normative della collegialità.*

Le Conferenze episcopali sono nate nella Chiesa per aiutare i vescovi diocesani nel loro governo pastorale. In vista di questa funzione esse sono state strutturate giuridicamente dal decreto *Christus Dominus*, dal suo primo sviluppo normativo<sup>(35)</sup>, dai can. 447-459 del Codice di Diritto Canonico, dagli statuti di ogni Conferenza e dalle altre norme canoniche ad essa relative. Istituzionalmente esse nascono quindi come un'esigenza pratico-pastorale di puro diritto umano, estranea a ogni fondazione nel supremo potere giuridico del Collegio dei vescovi. Tuttavia, poiché di fatto costituiscono una riunione di vescovi legati tra loro da un vincolo collegiale che ha dimensione giuridica, si può parlare in senso stretto di una loro natura collegiale.

Premesso ciò, dobbiamo chiederci fino a che punto questa natura collegiale delle Conferenze si rispecchi nella vigente normativa, e in che misura questa normativa sia giuridicamente adeguata per regolare le conseguenze derivanti sul piano interpersonale dalla dimensione collegiale dell'episcopato<sup>(36)</sup>.

Le norme attualmente in vigore si limitano a stabilire il modo giuridico secondo cui va strutturato ed esercitato il potere giuridico nelle Conferenze episcopali, ma non considerano l'insieme delle relazioni giuridiche interpersonali nell'ambito della Conferenza, le quali, come abbiamo visto, non sono innanzitutto manifestazioni di potere. Lo scopo quasi esclusivamente organizzatorio delle Conferenze episcopali intese come strutture di governo, conferisce una sostanziale

---

<sup>(35)</sup> Cfr. *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, I, n. 41.

<sup>(36)</sup> Vedi l'analisi degli elementi giuridici del dibattito conciliare sulle Conferenze in M. COSTALUNGA, *De Episcoporum Conferentiis*, in *Periodica*, 57, 1968, in particolare p. 235-246.

versatilità alla normativa, e permette che rappresentino quanto meno uno dei modi per ricordare la reale natura collegiale dell'istituzione con la responsabilità personale dei titolari degli uffici di direzione e governo diocesani, la cui opera la Conferenza si propone di aiutare.

Per valutare l'anzidetta normativa si deve tenere presente che lo sviluppo normativo del decreto *Christus Dominus* in materia di Conferenze episcopali è avvenuto in una fase storica nella quale queste istituzioni sono state spesso al centro di tensioni, sia rispetto alle istanze del potere supremo della Chiesa sia rispetto a quelle dei governi locali. Questo fatto si spiega in parte per la novità dell'istituzione stessa, che richiede un periodo di adeguamento alle istituzioni di governo tradizionali. Tuttavia è certo che la tensione è stata spesso causata dal voler conferire al potere delle Conferenze un fondamento di diritto divino, che è proprio soltanto del Collegio episcopale.

I problemi disciplinari e dottrinali che ne sono derivati hanno inciso in modo particolare su tutto il processo di revisione del Codice del 1917. Lo dimostra il semplice raffronto tra i successivi *schemata Codicis*, dai quali si rileva che, nella misura in cui si andava predisponendo una normativa stabile che sostituisse la legislazione postconciliare *ad experimentum*, prevalse un criterio restrittivo sulle competenze delle Conferenze episcopali<sup>(37)</sup>. La fedeltà alla dottrina sull'episcopato induceva a proteggere da eventuali ingerenze delle Conferenze il potere *iure divino* che i vescovi diocesani hanno nelle loro diocesi, evitando inoltre che le Conferenze stesse potessero presentarsi come organismi nazionali in tensione con le istanze centrali di governo. Di fatto, molte competenze che i primi *schemata* del Codice attribuivano alle Conferenze episcopali furono infine attribuite ai vescovi diocesani.

Nel delicato contesto disciplinare successivo al Concilio, non può meravigliare che si sia potuta tralasciare una valutazione delle Conferenze episcopali basata su una più completa considerazione della dottrina sull'episcopato<sup>(38)</sup>, rinunciando a descrivere le relazioni

---

<sup>(37)</sup> Per una valutazione della normativa, cfr. *Relatio complectens Synthesim animadversionum...*, in *Communicationes*, XIV (1982), p. 199; G. FELICIANI, *Le Conferenze episcopali nel Codice di Diritto canonico del 1983*, in *Actes du V<sup>e</sup> Congrès International du Droit canonique*, Ottawa, 1986, p. 497-503.

<sup>(38)</sup> Con alterno successo, aveva cercato di percorrere questa strada la riunione straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1969. Cfr. *Synodus extraordinaria episco-*

interpersonali tra vescovi in modo analogo a come aveva già iniziato ad auspicare, ad esempio, il direttorio *Ecclesiae imago* <sup>(39)</sup>. Non è certamente possibile né necessario tipizzare in norme generali ed astratte l'insieme di relazioni giuridiche intersoggettive di questo genere, anche per la difficoltà di stabilire *a priori* un equilibrio tra le rispettive posizioni di responsabilità e di corresponsabilità. Comunque, bisogna convenire che alcuni riferimenti più espliciti della normativa avrebbero potuto contribuire a creare una certa sensibilità sull'esistenza di queste posizioni intersoggettive e sul loro carattere giuridico.

Il vigente ordinamento canonico considera le Conferenze episcopali come istanze di armonizzazione del governo pastorale (can. 447) delle Chiese locali di ambito nazionale (can. 448 § 1). Abbiamo già parlato del fondamento dottrinale di questa armonizzazione. Aggiungiamo ora che il suo oggetto è determinato da un lato dalle materie sulle quali deve o può pronunciarsi la Conferenza con potere giuridico in base al can. 455 § 1; e, dall'altro, dall'indeterminato insieme di temi pastorali che rientrano nella corresponsabilità dei membri del Collegio, anche se in queste materie le posizioni giuridiche di corresponsabilità si manifestino solo in termini di suggerimenti o di consigli giuridicamente pertinenti (can. 455 § 1).

Per quanto riguarda il primo gruppo di materie, le modalità giuridiche stabilite dai can. 454 e 455 per esercitare la potestà nelle Conferenze mirano al necessario equilibrio tra la responsabilità personale dei titolari degli uffici diocesani e la corresponsabilità degli altri vescovi. Il legislatore ha creduto di trovare questo equilibrio stabilendo la forma per individuare le materie oggetto di deliberazioni vincolanti da parte della Conferenza episcopale e indicando le modalità con cui si devono adottare le anzidette deliberazioni.

Come sappiamo, le materie nelle quali la Conferenza può deliberare con potere giuridico sono tassativamente determinate dal legislatore con norma generale o *motu proprio* (can. 455 § 1). Trattasi di una riserva del supremo legislatore sulla linea di quanto sancito dal n. 8 a) del decreto *Christus Dominus* e dal § 1 del can. 381: occorre tenere presente ciò nel qualificare la natura giuridica

---

porum, II. *Rapporti tra Conferenze Episcopali e Sede Apostolica*. Città del Vaticano, 1969.

<sup>(39)</sup> Cfr. S.C. *pro Episcopis, Directorium Ecclesiae imago de pastoralis ministerio episcoporum*, 22 febbraio 1973. Città del Vaticano, 1973, in particolare n. 211 e 212 b.

del potere — necessariamente *a iure participato* — che esercitano le Conferenze <sup>(40)</sup>.

D'altra parte, anche il modo giuridico di deliberare su tali materie richiede che siano armonizzate le rispettive posizioni giuridiche; si è cercato di conseguire tale scopo per diverse vie. Innanzitutto, con la riserva del voto statutario — di elaborazione e modificazione degli statuti — ai soli vescovi diocesani e ai coadiutori, ispirata al fatto che solo questi — i coadiutori in quanto godono di una aspettativa di diritto <sup>(41)</sup> — sono direttamente interessati nella loro responsabilità personale di governo dall'intera attività delle Conferenze regolata negli statuti <sup>(42)</sup>.

In secondo luogo, ammettendo anche il voto di tutti gli altri vescovi con incarico pastorale diretto <sup>(43)</sup>, come adeguato contenuto giuridico-positivo del vincolo di collegialità nelle Conferenze.

Infine, il requisito di una maggioranza qualificata di due terzi <sup>(44)</sup> e la necessità della successiva *recognitio* della Santa Sede, costituiscono due filtri giuridici a tutela sia della responsabilità personale dei titolari di ogni ufficio diocesano, sia della corresponsabilità — anch'essa degna di tutela — che tutti hanno nei compiti non direttamente loro affidati.

In questo modo risultano individuate sia le materie di governo che possono essere oggetto di una armonizzazione vincolante all'interno della Conferenza, sia le altre materie pastorali la cui armonizzazione può essere opportuno conseguire <sup>(45)</sup>, dentro o fuori delle

<sup>(40)</sup> In senso contrario, H. MÜLLER, *La Conferencia episcopal...*, cit. p. 149, che però ammette che la riserva fatta dalla suprema autorità di cui parla il can. 381 § 1 è alla base della potestà delle Conferenze.

<sup>(41)</sup> Cfr. *Schema de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia. Textus emendatus. Relatio de singulis numeris Capituli II. Ad n. 36., AS III-VI, p. 203.*

<sup>(42)</sup> Nel dibattito conciliare risultò chiaro che la disuguaglianza del voto era dovuta al fatto che non si considerava l'intervento degli uni e degli altri sotto il profilo dell'uguaglianza nel sacramento. Cfr. *Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia. Textus recognitus. Relatio de singulis numeris Capituli III, ad n. 38, AS IV-II, p. 610.*

<sup>(43)</sup> Cfr. can. 455 § 2 con riferimento al can. 447.

<sup>(44)</sup> Sulla possibilità che gli statuti delle Conferenze prevedano una maggioranza anche superiore a quella indicata, vedi *Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia. Textus recognitus. Relatio de singulis numeris Capituli III, ad n. 38., AS IV-II, p. 611.*

<sup>(45)</sup> « *Conferentia Episcoporum non intellegitur primarie ut coetus legislativus qui fere omnia centralizare debeat, sed est praesertim organum unionis et communicationis Episcoporum inter se* ». (*Relatio Complectens Synthesim animadversionum...*, in *Com-*

Conferenze, raggiungendo un comune accordo tra i vescovi. Ed è proprio in quest'ultimo campo dove si dovrà maggiormente concretizzare — rispettando le posizioni giuridiche e gli obblighi di ognuno — la reciproca relazione giuridica tra i vescovi fondata sul vincolo di comunione del sacramento che hanno ricevuto.

È anche da notare che nell'attuale ordinamento è possibile la tutela giuridica di queste posizioni soggettive. Raramente questa tutela potrà essere riferita ad un'azione isolata di mancato compimento del dovere di considerare e valutare gli apporti fondati sulla corresponsabilità degli altri; ma un atteggiamento che continui a non tenere nella dovuta considerazione i legittimi diritti degli altri si trasformerà in un dato oggettivo che potrà e dovrà essere valutato come una mancanza della comunione necessaria per governare. Spetterà allora alla Santa Sede esaminare la legittimità degli interventi e ripristinare l'ordine della giustizia.

Prima di concludere, occorre ancora soffermarsi sulla composizione delle Conferenze episcopali, limitatamente all'oggetto delle riflessioni sviluppate in queste pagine. Le Conferenze infatti non riuniscono che un settore dell'episcopato, sia perché vi partecipano soltanto i vescovi di una nazione, sia anche perché vi fanno parte soltanto i vescovi che hanno un diretto incarico pastorale.

La Conferenza episcopale è una struttura pastorale di ambito generalmente nazionale, alla quale partecipa solo quel settore dell'episcopato che può avere una diretta corresponsabilità nell'esercizio degli uffici pastorali di questa zona geografica per il cui aiuto è stata istituita la Conferenza stessa.

Penso che si debba tener presente che anche la corresponsabilità derivante dal vincolo collegiale è ordinata, e quindi gli obblighi che ne derivano hanno gradi di intensità diversi, quanto più prossimo sia il compito pastorale: la corresponsabilità che possono avere i vescovi in due diocesi limitrofe, la cui azione pastorale è di fatto cointeressata, è maggiore di quella di due vescovi di continenti diversi. Inoltre, il fattore nazionale — fortemente legato all'origine delle Conferenze — agisce normalmente come elemento catalizzatore dei problemi pastorali delle diverse diocesi. Tutto questo spiega perché i vescovi riuniti in Conferenza sono quelli più direttamente uniti dal rapporto giuridico annesso alla consacrazione. C'è tuttavia un'altra restrizione da giustificare.

---

*municiones*, XIV (1982), p. 199; vedi anche *Communicationes*, XII (1980), p. 268.

Infatti, come abbiamo detto, non tutti i vescovi della nazione sono chiamati alle Conferenze episcopali, ma soltanto quelli che hanno ricevuto per missione canonica un compito pastorale nel territorio. Ci troviamo nuovamente di fronte ad un discorso nel quale svolge un'essenziale tensione la *missio canonica*, perché questa particolarità nella composizione è anche riflesso della stessa finalità della Conferenza e del motivo della sua istituzione: alla base della Conferenza non si trova tanto la condizione episcopale dei suoi membri, quanto la missione pastorale che hanno ricevuto <sup>(46)</sup>.

Nel prevedere che la Conferenza sia costituita da quegli ecclesiastici che hanno un diretto incarico pastorale di guida di una porzione del Popolo di Dio, la norma conferma due aspetti già esaminati: primo, che non si tratta di una istituzione vincolata al Collegio episcopale — nel qual caso tutti i vescovi dovrebbero essere membri *a iure* delle Conferenze; secondo, che la funzione per cui si istituiscono le Conferenze non rappresenta un'esigenza di tipo teologico — connessa con la struttura del Collegio — ma mira a risolvere le necessità concrete del governo pastorale.

\* \* \*

Una valutazione globale consente di affermare che la vigente normativa — che può certamente essere migliorata sotto un profilo tecnico — lascia spazio per un'azione collegiale e costituisce un'adeguata tutela della responsabilità personale dei titolari degli uffici. Ritengo tuttavia necessario riaffermare che la natura collegiale delle Conferenze si concretizza soprattutto nell'insieme delle altre relazioni tra i vescovi della Conferenza, che pur non essendo di potestà, sono però giuridiche. In realtà, la natura collegiale delle Conferenze episcopali, più che chiamare in causa il supremo potere giuridico del Collegio, come si afferma spesso, coinvolge l'indeclinabile responsabilità personale di ogni vescovo, obbligandolo a valutare nella giusta misura gli apporti degli altri membri del Collegio e a collaborare anche al buon governo dei compiti direttamente affidati agli altri fratelli nell'episcopato.

<sup>(46)</sup> Questa concezione è stata assunta come base della recente Risposta autentica del Consiglio dell'interpretazione dei testi legislativi che riserva ai soli vescovi diocesani il diritto passivo di elezione alla carica di Presidente nelle Conferenze episcopali, can. 452 (cfr. *L'Osservatore Romano*, 10 marzo 1989, p. 5; *Communications*, XX (1988), p. 155).

CARMELO DE DIEGO-LORA

## LA POTESTAD DE RÉGIMEN DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES EN EL « CODEX » DE 1983

I. Consideraciones generales. — II. Potestad legislativa de las Conferencias Episcopales. — III. Potestad administrativa: 1. Actos normativos propios de la potestad administrativa. 2. Actos singulares de la potestad administrativa. — IV. La potestad judicial.

### I. *Consideraciones generales.*

Pretendemos, con el presente estudio, ofrecer un trabajo enfocado desde una estricta perspectiva jurídico-canónica, acerca de la potestad de régimen de las Conferencias episcopales, según las concretas prescripciones del Código de Derecho canónico. Por ésto, al centrar nuestro trabajo en un muy concreto objeto formal, quedan marginadas de propósito todas las cuestiones que se refieren a otras dimensiones de la potestad de jurisdicción, cuales son las que hacen relación al *munus sanctificandi* y al *munus docendi*. En consecuencia, se intenta ofrecer una colaboración que se desenvuelve en un ámbito de derecho positivo canónico, si bien no dejarán de divisarse, en ocasiones, las implicaciones de índole teológico-doctrinal que la legislación positiva custodia celosamente en la entraña de sus preceptos.

Punto de partida de nuestra investigación es considerar las Conferencias episcopales en cuanto existentes, en cuanto erigidas por la Suprema autoridad de la Iglesia, gozando ya de una personalidad jurídica (cfr. can. 449) y con unos Estatutos propios, que se han dado a sí mismas, si bien hayan necesitado del expreso reconocimiento de la Sede Apostólica, *ab Apostolica Sede recognoscenda*, conforme se pronuncia la letra del can. 451. Nos encontramos, pues, ante la Conferencia Episcopal, en su consideración codicial, como

*institutum permanens* constituido por la Asamblea de los Obispos de una nación o de un territorio determinado, para promover, sujetándose a las normas del derecho, ese mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, *praesertim per apostolatus formas et rationes temporis et loci adiunctis apte accommodatas* (cfr. can. 447).

Toda Conferencia episcopal, en cuanto ya erigida, la contemplamos, como persona jurídica pública que es, cumpliendo la misión de servir de centro o núcleo « de atribución jurídica con propia sustantividad »<sup>(1)</sup>, con una organización interna y con unas complejidades de funcionamiento que permiten a la Asamblea de los Obispos, de una determinada nación o territorio, desarrollar una actuación conjunta, gracias al *affectus collegialis* que los une, dirigida a « imprimir un rumbo común a la función pastoral y evitar incluso la apariencia de una actividad exclusivamente individual o que prescinda de los demás, y más aún de una sombra de división »<sup>(2)</sup>.

Para el desenvolvimiento de esa misión conjunta, *ad maius bonum provehendum, quod hominibus praebet Ecclesia* (cfr. can. 447), la legislación universal de la Iglesia reviste a las Conferencias Episcopales de una potestad de dictar decretos generales con las condiciones y límites que el can. 455, §§ 1-2, establece; potestad dependiente siempre, en cada caso, de la existencia previa de una prescripción en tal sentido procedente del derecho común o de un mandato especial de la Sede Apostólica, pues, si así no ocurriera, la competencia de cada Obispo diocesano se mantiene íntegra, y no podrá haber actuación conjunta si no media el consentimiento de todos y cada uno de los Obispos que constituyen la Asamblea denominada Conferencia Episcopal (cfr. can. 455 § 4).

En efecto, los fieles de cada Iglesia particular, cuyos Obispos se integran en la Conferencia Episcopal, siguen perteneciendo a la concreta *portio Populi Dei*, encomendada a su propio Obispo, en cuya Iglesia particular está presente y actúa la Iglesia de Cristo, una, san-

(1) Así lo hicimos notar en anterior trabajo — C. DE DIEGO-LORA, *Competencias normativas de las Conferencias Episcopales*, en *Ius Canonicum*, XXIV (1984), p. 537, acudiendo a la cita obligada de P. LOMBARDÍA, *Estructura del ordenamiento canónico*, AA. VV., *Derecho Canónico* (Pamplona, 1975), pp. 195-196 —, quien consideraba la persona jurídica como « un centro de imputación, que interviene, respecto a la creación, extinción o modificación de relaciones jurídicas de las que es sujeto, merced a la actividad de personas físicas ».

(2) J.L. GUTIÉRREZ, *El Obispo diocesano y la Conferencia Episcopal*, en *Ius Canonicum*, XXI (1981), p. 525.

ta, católica y apostólica (cfr. can. 369). Es al Obispo diocesano a quien compete en su diócesis, que Cristo le ha confiado, la potestad ordinaria, propia e inmediata, que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, como describe el can. 381 § 1, con excepción de aquellas causas que por el derecho o por decreto del Sumo Pontífice hayan sido reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica. Como se ha dicho, « el Concilio intenta respetar y dejar bien firme la autoridad personal de cada Obispo en su propia diócesis. Las Conferencias Episcopales no disminuyen, por lo tanto, la iniciativa y el impulso que exige el gobierno peculiar y expedito de cada diócesis; antes al contrario, le dan mayor fuerza y cohesión » (3).

En consecuencia, de un lado nos encontramos con la *potestas* — Suprema potestad — que para toda la Iglesia tiene el Obispo de Roma, con esa posibilidad de poder ser siempre ejercida libremente, y que es también ordinaria, plena, inmediata y universal, como Cabeza que es del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal (cfr. can. 331). Y, a su vez, nos hallamos ante la potestad que, también por institución divina, tienen los Obispos sobre las Iglesias particulares a ellos confiadas, como maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros para el gobierno, con la función de santificar y regir su grey (cfr. can. 369 y 375). En esta bipolaridad se despliegan las coordenadas por las que la potestad de régimen, descrita en el can. 135, es ejercida por los Obispos en sus Iglesias particulares, en conexión con la del Papa sobre la Iglesia universal, gracias a la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio (cfr. can. 375 § 2 *in fine*).

En relación con la incidencia de la descentralización normativa que, respecto a las Iglesias locales, ha significado la presencia de las Conferencias Episcopales, según la doctrina del Concilio Vaticano II, se ha hecho la siguiente consideración: *La delicatissima sfera di competenza, tra chiesa universale e chiesa particolare, nella quale questa autorità si trova a operare, ha causato la costante preoccupazione che la sua preziosa azione mediatrice, soprattutto a livello normativo, potesse diventare in qualche modo conculcatrice del potere supremo o di quello episcopale* (4). Sin embargo, como ha hecho notar Manzanares, el legisla-

---

(3) L. MIGUÉLEZ - J. ALONSO - M. CABREROS DE ANTA, *Derecho Canónico Post-conciliar*, Madrid, 1976, p. 128-129.

(4) P.A. BONNET, *La codificazione canonica nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuità*, en AA.VV., *Perché un Codice nella Chiesa*, Bologna, 1984, p. 106.

dor ha escogido a la Conferencia Episcopal « como organismo más adecuado para que la ley canónica universal se adapte a las necesidades locales y a las exigencias pastorales de las diócesis de un mismo territorio en sectores disciplinares que afectan a todos por igual » (5).

Las dificultades, para ello, ciertamente no dejan de presentarse. No a la Conferencia Episcopal en cuanto persona jurídica, que se reglamenta a sí misma, con sumisión a la Ley universal de la Iglesia y a sus propios Estatutos, en todo aquello que se refiere a su propio funcionamiento interno y distribución de tareas entre las diversas piezas de que se compone (cfr. can. 451); sino en cuanto su poder de régimen tiende a trascender fuera de la propia *universitas personarum* (cfr. can. 115 §§ 1-2): es decir, cuando dicta disposiciones normativas, llámense o no Decretos generales, tengan o no el carácter de Leyes o de Reglamentos, cuyos destinatarios directos sean los fieles de las diócesis cuyos Obispos son miembros de la Conferencia Episcopal, o van dirigidas con fuerza vinculante a los mismos Obispos diocesanos miembros de la Conferencia.

No es posible cercenar en modo alguno esa potestad propia, ordinaria e inmediata del Obispo, descrita en el can. 381 § 1, a quien compete gobernar la Iglesia particular, a tenor del derecho, con potestad legislativa, ejecutiva y judicial (cfr. can. 391 § 1). Sólo quedan exceptuadas, dice el can. 381 § 1, de esa potestad del Obispo, « aquellas causas que por el derecho o por decreto del Sumo Pontífice son reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica ». Tal reservación se fundamenta en esa potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal del Romano Pontífice sobre la Iglesia (cfr. can. 331), en la que ostenta a su vez la primacía de la potestad ordinaria sobre todas las Iglesias particulares y sus agrupaciones, con la que se fortalece y defiende a un mismo tiempo, la potestad que los Obispos tienen sobre sus Iglesias particulares, consolidándose de este modo, por el ejercicio del oficio de Pastor Supremo, la unidad por la comunión con él de todos los Obispos y de la Iglesia entera (cfr. can. 333). Es en este contexto en el que se puede dar esa « colegialidad afectiva y efectiva » a la que alguna vez SS. Juan Pablo II se ha referido (6).

(5) J. MANZANARES, *Derecho Particular de la Conferencia Episcopal Española*, en AA.VV., *Derecho particular de la Iglesia en España*, Salamanca, 1986, p. 12.

(6) Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal Suiza*, Einsiedeln, 15 junio 1984, en *L'Osservatore Romano*, 16 junio 1984, p. 6.

Por consiguiente, ese ejercicio de la potestad de régimen por la Conferencia Episcopal, que recae sobre tales destinatarios, sólo es posible si se apoyan sus dictados en una norma jurídica que proceda de quien puede ejercer libremente la suprema potestad sobre toda la Iglesia, el Romano Pontífice (cfr. can. 331), o el Colegio Episcopal al actuar con su Cabeza (cfr. can. 336 y 341). Sólo, con tal respaldo normativo, la persona jurídica pública, Conferencia Episcopal, podrá cumplir en nombre de la Iglesia (cfr. can. 116 § 1) su tarea de promoción del mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, ejerciendo la potestad de régimen con sujeción *ad normam iuris* (cfr. can. 135 y 447).

Se precisa, por consiguiente, observar con gran atención las normas codiciales para conocer cuándo y en qué medida corresponde a las Conferencias episcopales el ejercicio de la potestad de régimen en esa triple dimensión con que es descrita por el can. 135. Seguiremos, en nuestro análisis, el orden mismo con que el can. 135 § 1 divide a la potestad de régimen.

## II. *Potestad legislativa de las Conferencias Episcopales.*

El can. 455 proporciona a la Conferencia Episcopal la potestad de dar decretos generales. Se ha de recordar que los decretos generales son propiamente leyes y se rigen por las normas a éstas relativas, cuando — como prescribe el can. 29 — el legislador competente establece prescripciones comunes para una comunidad capaz de ser sujeto pasivo de una ley.

Los destinatarios de los decretos generales de una Conferencia Episcopal son, en principio, esa generalidad de miembros que componen las diversas comunidades de fieles pertenecientes a las respectivas porciones del Pueblo de Dios que constituyen cada una de las Iglesias particulares cuyos Obispos pertenecen a la citada Conferencia Episcopal. El conjunto de cada una de esas comunidades goza de aptitud para ser sujeto pasivo de una ley, puesto que el can. 455 cuenta con esas comunidades como supuestos de hecho sobre el que cabe el ejercicio de la potestad de dar decretos generales, sean éstos verdaderas leyes, sean decretos generales ejecutivos, que gozarán de una condición menor en la jerarquía normativa (cfr. can. 32).

Esa potestad de dar leyes está sujeta, por el propio can. 455, a importantes condicionamientos y limitaciones: a) existencia previa, en cada caso, de una prescripción del derecho común, que así lo

faculte o mande, o que medie un mandato especial de la Santa Sede al respecto; b) que el decreto general se de en la reunión plenaria de los Obispos de la Conferencia (cfr. can. 451); c) que cuente con los dos tercios de los Prelados que con voto deliberativo pertenecen a la Conferencia Episcopal; d) que la Sede Apostólica le otorgue su reconocimiento; y d) que se promulgue la ley de modo legítimo.

Esa potestad de dictar leyes la Conferencia Episcopal no procede de un acto conjunto realizado por una suma de Obispos, con potestad cada uno sobre su propia Iglesia particular y que actúan legislativamente de común acuerdo. Precisamente, tal actuación se daría cuando no existiera prescripción previa del derecho común o mandato especial de la Sede Apostólica, en cuyo caso, si se deseara llevar a cabo una actuación conjunta, cada Obispo procedería con su propia potestad, otorgando su propio consentimiento (cfr. can. 455 § 4); pero tal acto normativo se produciría fuera o al margen de los cauces propios de la Conferencia Episcopal. En estos casos, se tiene presente, como se ha dicho que, « tanto por parte del Papa como de los Obispos, el ejercicio de la potestad personal — así como el de todo el ministerio pastoral — constituye un derecho-deber, cuyo contenido de servicio reside precisamente en su recto cumplimiento. Efectivamente, el servicio consiste en el desempeño de los derechos-deberes que lleva consigo el propio oficio, y responde al derecho que tienen todos los fieles de ser bien gobernados [...] por sus legítimos pastores » (7). Por ello, cuando se trata de actos normativos de la Conferencia Episcopal se opera jurídicamente no con esos criterios de unanimidad, puesto que la vinculación de cada Obispo a dichos actos no procede del consentimiento de cada uno, sino del acto colegial mismo, que sólo requiere de los dos tercios de los votos de todos los Obispos que componen la Conferencia Episcopal y en ella gozan de voto deliberativo.

Es, por consiguiente, de inevitable necesidad, que las Conferencias Episcopales actúen siempre, como señala el can. 447, *ad normam iuris*. Y de aquí la importancia de los condicionamientos previos a su acto legislativo, es decir, el requisito antecedente de una prescripción del derecho común o la existencia de un mandato especial de la Santa Sede que le autorice o mande dictar el decreto general; así como requiere el condicionamiento concomitante del *quorum* de votos

(7) J.L. GUTIÉRREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, Pamplona, 1987, p. 89.

coincidentes; por último, condicionamiento consiguiente de que el decreto general sea reconocido por la Sede Apostólica, que a la vez que condiciona — *vi obligandi non obtinent* — su fuerza obligatoria, es manifestación de un límite existente para el ejercicio concreto, en cada caso, de una potestad que ha sido ya otorgada por quien tiene la Potestad Suprema.

En cuanto al requisito de que haya de ser, además, legítimamente promulgado, puede decirse que nada añade, sino que es reiteración concreta de lo establecido con carácter general, para toda ley, sea universal o particular, en el can. 8.

Se ha dicho que las exigencias del can. 455, y en concreto, ésta de la revisión o reconocimiento por la Santa Sede es perfectamente compatible con una verdadera potestad legislativa de las Conferencias, pues con la revisión sólo se trata de « *ver con cuidado y atención que todo se ajusta a derecho*; y si no se ajustara, hacer las observaciones pertinentes para que la propia Conferencia se corrija. Técnicamente, no es un constitutivo esencial del acto jurídico, sino una “conditio iuris” extrínseca a la configuración jurídica de las decisiones de la Conferencia, pero que éstas deben cumplir y afectan a su validez » (8). Es más, en apoyo de su tesis y en el deseo de agotar la información, el propio autor cita la *Relatio* de la Sesión Plenaria celebrada en los días 20-28 de Octubre de 1981, en donde se dice que la *recognitio* es « *actus potestatis regiminis, absolute necessarius (eo deficiente actus nullius valoris est) et quo imponi possunt modificationes, etiam substantiales in lege vel decreto ad recognitionem presentato* » (9).

Cierto que este texto de la *Relatio* añade, a continuación, que no por ello el acto se hace propio de la autoridad superior, sino que siempre se mantiene con la cualidad de ser obra de la autoridad que establece y promulga la ley o el decreto revisados. Pero, tal aclaración, no puede contradecir al hecho de que tal reconocimiento de la Santa Sede sea el que le da al acto legislativo de la Conferencia Episcopal, junto con la promulgación, su fuerza de obligar, aunque esta fuerza proceda efectivamente de una autoridad superior que no es la que legisla. Sin embargo, se necesita de ese acto extraño a la Conferencia para que esta pueda legislar válida y eficazmente, al igual que

(8) J. MANZANARES, obr. y ed. ctds. p. 21-22; y nota 35; los subrayados son del original.

(9) *Communicationes*, XV (1983), p. 173.

ha necesitado del mandato expreso, sea por ley universal común de la Iglesia, sea por mandato especial, para adquirir el poder de legislar. No resulta, por ello, extraño, que Manzanares se muestre dudoso, al contemplar el can. 131, a la hora de calificar de ordinaria esta potestad legislativa de la Conferencia Episcopal, y se pronuncie por « una potestad propia, no vicaria, puesto que es ejercida en nombre propio por todos los componentes de la Conferencia, y no en representación de otro que actúe como principal. Se tratará — aclara — de una potestad ejercida en *comunión* y por ello necesitada de determinación canónica »<sup>(10)</sup>. Sin embargo, cabe decir que, más bien, desde que se produce tal determinación, por la prescripción de la ley o por el mandato especial, es cuando la Conferencia Episcopal comienza a tener competencia legislativa sobre esa materia jurídica pendiente de regulación, pero tal competencia, más que propia, nace del encargo que se le confiere; y se lleva a efecto, además, bajo el juicio de reconocimiento de la autoridad superior que confirió el encargo o atribución, lo que, a nuestro juicio, nos hace dudar acerca de la cualidad de propia con que la Conferencia Episcopal pueda tener tal competencia legislativa.

La postura de Arrieta, al tratar de calificar dicha competencia merece ser considerada. No habla de potestad propia, sino que entiende que las Conferencias Episcopales « actúan en forma colectiva (cfr. can. 119) una potestad ordinaria (can. 131 § 1) sobre materias que por ley común [...] o por especial mandato de la Santa Sede se les haya atribuido ». Por lo que, « el contenido y los límites de la actuación de la Conferencia vienen señalados no por los propios Obispos — conjunta o separadamente considerados —, sino por la Suprema autoridad de la Iglesia (cfr. *Communicationes*, 12 (1980), p. 244-245) »<sup>(11)</sup>. También J.L. Gutiérrez sostiene que esta potestad, si bien no es originaria, porque la ha recibido del Romano Pontífice mediante la técnica de la desconcentración, es una potestad ordinaria, pero además « propia, y que los actos que de ella provienen deben atribuirse a la Conferencia como a su fuente de producción »<sup>(12)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> J. MANZANARES, *La Conferencias Episcopales en el nuevo Código de Derecho Canónico*, en *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, Perugia, 1984, p. 526.

<sup>(11)</sup> J.I. ARRIETA, *Comentarios al can. 455*, en *Código de Derecho Canónico*, Pamplona, 1987.

<sup>(12)</sup> J.L. GUTIÉRREZ, *obr. y ed. ult. ctds.*, p. 253.

Nunca hemos por nuestra parte dudado de que la fuente de producción de los decretos generales del can. 455 es la Conferencia Episcopal. En esto, mostramos nuestro acuerdo con los autores citados. La disconformidad con sus posturas surge a la hora de calificar la naturaleza de esa potestad con que realiza su acto legislativo. No entendemos que pueda concebirse una potestad ordinaria que no vaya aneja *ipso iure* a un oficio eclesiástico (cfr. can. 131), y en nuestro caso, en cambio, vemos que primero existe el oficio, y una vez éste fue constituido — no *ipso iure* — recibe una asignación de competencia, que puede hallarse en una prescripción común del derecho o en virtud de un mandato especial, que asignan la potestad. De otra parte, también resulta paradójico hablar de potestad propia para quien sólo la tiene por una eventual asignación jurídica, dependiente en todo momento del legislador supremo, que es quien tiene en principio el poder de atribuir — siempre de un modo eventual — la competencia legislativa en cada caso a la Conferencia Episcopal.

En trabajo anterior nuestro<sup>(13)</sup> sostuvimos una postura al respecto que, al menos, consideramos que no ha sido rebatida suficientemente. Quizá no se ha querido entrar en el problema tal como fue por nosotros planteado y ahora insistimos. Acudimos entonces a explicar la naturaleza de esta potestad sirviéndonos de la técnica de las *reservas* establecidas a favor del Romano Pontífice; una técnica de larga tradición canónica. Según la doctrina del Concilio Vaticano II<sup>(14)</sup>, la potestad sobre la diócesis pertenece al Obispo diocesano, salvo la potestad del Romano Pontífice para reservarse causas a sí mismo o a otra autoridad; ésto lo hará atendiendo siempre la utilidad de la Iglesia o de los fieles. Tal reserva, a mayor abundamiento, sigue siendo norma canónica positiva, gracias al can. 381 § 1.

Sirviéndonos de palabras ya pronunciadas en el anterior trabajo, y partiendo de una idea harto sabida y de la que vuelve a dar expresiva noticia el propio can. 455 § 4, relativa a que los Obispos son los titulares de la potestad legislativa en sus propias diócesis, la cual ejercen en comunión y sintonía con la plena y suprema, inmediata y universal del Romano Pontífice en toda la Iglesia (cfr. can. 375, 391 y 331), « hay materias en que es muy conveniente que no legislen aisladamente de sus hermanos en el Episcopado », sino que se estima « que por tratarse de problemas o cuestiones homogéneas a todas

(13) Cfr. C. DE DIEGO-LORA, obr. y ed. ctds., p. 550-557.

(14) Cfr. *Christus Dominus*, n. 8, a) y *Lumen gentium*, n. 8.

esas Iglesias particulares, deban tener un tratamiento legislativo común a todas ellas. La Sede Apostólica se reserva entonces la legislación sobre esas cuestiones y entrega luego esa facultad de legislar a los Obispos interesados para que ellos, partiendo del afecto colegial y viviendo la solidaridad fraterna, tomen determinaciones legislativas conjuntas que adquieran vigencia en todas sus Iglesias ».

Esas asignaciones expresas y concretas de competencia legislativa que, por el derecho común o por el mandato especial, se hacen por la Sede Apostólica a favor de las Conferencias episcopales, « no deja de ser — dijimos — una delegación. Una delegación legislativa *a iure* que autorizan, a favor de un órgano intermedio de carácter colegiado, los can. 135 § 2 y 140 § 2 » (15). Si no se delegare en la Conferencia Episcopal, esa acción legislativa conjunta requeriría el consentimiento de todos y cada uno de los Obispos (cfr. can. 455 § 4), y bastaría la disidencia de uno para que no se diera ese tratamiento legislativo conjunto a fenómenos homogéneos a las diversas diócesis y que requieren de una legislación particular, común a todas ellas, para el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres de esa nación o territorio.

Bastaría la delegación para que esa potestad legislativa de la Conferencia Episcopal se diera con plenitud de efecto; sin embargo, por una serie de razones que en la anterior ocasión enumeramos (16), la Santa Sede, antes que el acto legislativo adquiriera consistencia por su promulgación, ha querido intervenir con un control *a posteriori* sobre el contenido de los preceptos elaborados y votados favorablemente en el seno de la Conferencia. La *recognitio* de la Sede Apostólica no significa que esa ley no sea promulgada bajo la responsabilidad y autoría, con la potestad de la Conferencia Episcopal, sino que viene a sumarse al acto legislativo haciendo eficaz las consecuencias jurídicas del *afectus collegialis* y haciendo efectivo el vínculo de solidaridad episcopal, dándole a la ley, junto a su promulgación, fuerza necesaria para obligar a todos de manera que refuerce la potestad de la *universitas personarum*. Así se desea eliminar toda sospecha que pudiera suscitarse, en el Obispo disidente del acuerdo, acerca de si ha conservado la integridad de su potestad en la comunión eclesial, sacrificada en aras de la Asamblea de los Obispos, de la que ha de formar parte, pero sin merma de su propio poder jurisdiccional sobre

(15) Cfr. C. DE DIEGO-LORA, obr. y ed. ctds., p. 554-555.

(16) *Ibidem*, p. 555.

la Iglesia particular que el Señor le ha confiado. La *recognitio* de la Sede Apostólica consolida la ley particular en estos casos dándole vigor con independencia del parecer que sobre ella sostuviera cada Obispo, y a un mismo tiempo les ofrece la seguridad de que su potestad, tal como la tienen en la Iglesia, se mantiene en su identidad originaria y en conformidad con el derecho divino.

### III. *La potestad administrativa.*

Cuando se hace mención de la potestad administrativa hay que distinguir los dos modos de producirse la actividad que deriva de esta potestad, que tratamos de exponer separadamente. No hay duda, a nuestro parecer, de que la función pastoral de los Obispos « es una consecuencia del sacramento del episcopado por ellos recibido, y de ahí que se identifique con toda su actividad; es algo que le califica y le da un sentido »<sup>(17)</sup>. Esta función pastoral, que al desenvolverse en múltiples actividades, unas veces adoptarán la naturaleza y forma de actos propios de la potestad legislativa, pero otras veces — la mayor o gran parte de ellos — adoptan naturaleza y forma de actos administrativos o de gobierno, propios de los que el Código designa como potestad ejecutiva (cfr. can. 135-139); y así como el Obispo ejerce personalmente la potestad legislativa, la ejecutiva la ejerce por sí o por medio de sus Vicarios (cfr. can. 391 § 2). Pero también esta potestad los Obispos la « ejercen conjuntamente », reunidos en Asambleas, llamadas Conferencias Episcopales<sup>(18)</sup>. Son las razones de índole pastoral las que mueven de ordinario a los Obispos a « unirse más estrechamente con otros Obispos para que su trabajo resulte concorde y trabado »<sup>(19)</sup>.

Mas cuando se hace mención de la potestad administrativa hay que distinguir los dos modos en que tiende a producirse la actividad que de su ejercicio deriva: como acto administrativo singular y como acto administrativo-norma. Uno y otro reclaman una atención separada. Sin embargo, cabe contemplarlos desde un punto de vista unitario, en cuanto son simplemente actos administrativos, es decir, actividad de los Pastores o de sus Vicarios desarrollada en el ejerci-

---

(17) J.A. MÁRQUEZ, *El concepto de Pastor y función pastoral en el Vaticano II*, en *Ius Canonicum*, XIII (1973), p. 66.

(18) Cfr. *Christus Dominus*, n. 38.

(19) *Christus Dominus*, n. 37.

cio de la potestad administrativa, o « ejecutiva » en el léxico del Codex.

El acto administrativo, afirma Krukowski <sup>(20)</sup> es una manifestación del poder ejecutivo. De análogo modo se ha dicho por Arias que « determinar el órgano de la función administrativa no encierra dificultad, ya que no es otro que el propio de la potestad ejecutiva » <sup>(21)</sup>.

En cambio, Zurowski <sup>(22)</sup> sostendrá que administrar no significa sólo ejecutar la ley, pues comprende actividades emprendidas por iniciativa propia, realizadas en búsqueda de un bien ante una real necesidad, o nacen para la realización de fines concretos propios de una comunidad determinada; el concepto de acto administrativo se refiere al poder administrativo, al poder de disponer de las cosas materiales y de los seres vivos irracionales; se refiere asimismo a la gestión económica. Al ser la Iglesia también una comunidad humana, se ha de servir de todo aquello que constituye sus propiedades, así como servirse de las personas jurídicas eclesiásticas; puede asimismo emitir disposiciones relativas a cosas temporales que, sin ser propiedad de la Iglesia, son utilizados al servicio, por ejemplo, del culto sagrado, o simplemente, de cualquier otro modo, se destinan al cumplimiento de la misión fundamental de la Iglesia.

En rigor, todas esas iniciativas sobre personas y cosas de la Iglesia, o que pertenecen al servicio que la Iglesia presta, o se hallan íntimamente relacionadas con su misión, no deja de estar bajo la acción propia del ejercicio de la potestad administrativa; por ello estimamos que están situadas en aquel espacio en el que se ejerce la potestad que por el can. 135 se designa como potestad ejecutiva. Todos esos actos se ejercitan idealmente en un marco legislativo, en el que todas las decisiones que se adopten han de ser congruentes con lo dispuesto en las diversas leyes de la Iglesia, determinando,

---

<sup>(20)</sup> Cfr. S. KRUKOWSKI, *Notion de l'acte administrative individuel dans le nouveau Code de Droit Canonique*, en *Dilexit iustitiam. Studi in bonorem Aurelii Card. Sabattani*, al cuidado de Z. Grocholewski y V. Cárcel, Città del Vaticano, 1984, p. 497.

<sup>(21)</sup> J. ARIAS, *Las fuentes del ius singulare y el acto administrativo*, en *La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, vol. I, Pamplona, 1976, p. 936.

<sup>(22)</sup> Cfr. M. ZUROWSKI, *Gli atti amministrativi nel Diritto della Chiesa*, in *La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, cit., p. 899-902.

precisando, promoviendo concretos efectos jurídicos, múltiples fenómenos en los que se despliega la amplia panorámica consecucional de las grandes líneas de conducta jurídicas diseñadas por el legislador universal y por quienes tienen en la Iglesia la potestad legislativa de ámbito particular. La nota característica de todo este complejo tipo de actividad, como ha señalado Arias, trátase de « actos-normas o generales y actos concretos o especiales », es la « subordinación o sumisión de todo acto administrativo a la norma jurídica superior proveniente del poder o función legislativa »<sup>(23)</sup>.

El Código de SS. Juan Pablo II, Tít. IV del L. I, cobija en gran medida, esta actividad, bajo la común rúbrica *De actibus administrativis singularis*; en cambio — y en contraste con los can. 29 y 30 dedicados a los decretos generales, que son propiamente leyes —, en los can. 31 y 32 autoriza, a los que tienen potestad ejecutiva, a que, dentro de sus propias competencias, den decretos generales ejecutorios, por los que se determine — a la vista de un destinatario general, como ocurre con la ley — el modo de observar la ejecución de la ley o el modo de urgir dicha observancia.

1. *Actos normativos propios de la potestad administrativa.* — Los amplios y varios sectores en los que desarrolla su actividad la vida de la Iglesia, exige un despliegue normativo de mayor alcance que el que procede en el ejercicio de la potestad legislativa, si bien ésta se haya de ejercer con sumisión a las leyes. Sin embargo, dada la unidad del poder de régimen existente en la Iglesia, atribuido a su Cabeza en la Iglesia universal y a los Obispos en sus Iglesias particulares, la ya clásica distinción de órganos de los diversos poderes, según se da en la sociedad civil con la organización del Estado moderno, impide que el órgano-fuente de la norma nos ofrezca por sí sólo el criterio distintivo que nos permita enjuiciar un acto normativo como ejercicio de la potestad legislativa o de la administrativa.

Ante tal dificultad, que no se suele resolver tampoco con criterios de índole jurídico-material, se intenta poner claridad mediante criterios de índole formal, de tal manera que se llegara a la utilización de unas técnicas que permitieran determinar con precisión la naturaleza de los actos y así poder someterlos, según esa naturaleza, a sus respectivos controles. De este modo resultaría ser « el criterio formal el único camino que puede hacer posible la distinción entre

---

(23) Cfr. J. ARIAS, ob. y ed. ctds., p. 938-939.

un acto-norma y la ley en sentido estricto » (24). Dado el valor de la forma, en cuanto que su presencia caracteriza fundamentalmente la realidad jurídica, según sea ésta resultará que, en presencia de la ley, formalizada como tal, « la autoridad que la produce se expresa en instancia soberana, mientras que en el acto-norma lo hace en instancia subordinada » (25).

En el nuevo Código de 1983 se ha intentado ofrecer una clara distinción entre los llamados decretos generales (cfr. can. 29 y 30), que *proprie sunt leges*, y los designados decretos generales ejecutorios (cfr. can. 31-33), en los que se determina de modo más detallado *in lege applicanda servandi aut legum observantia urgetur*. La distinción en razón al órgano titular de la potestad no ofrece toda la claridad distintiva deseada, puesto que en muchas ocasiones los que tienen potestad legislativa dictan de hecho normas administrativas o las propias del ejercicio de la potestad legislativa. Por otra parte, los destinatarios de ambos tipos de normas, dada su generalidad, tienen idénticos sujetos pasivos, como bien lo pone de relieve el can. 32. Asimismo, los modos de promulgación y de *vacatio* son los mismos (cfr. can. 31 § 2). Entonces resulta que el único criterio distintivo cierto, de cuestionarse la naturaleza del acto normativo concreto, nos lo proporcionará saber si se refiere a alguna otra norma general, llamada ley, a la que presta sumisión y desarrollo o si, por el contrario, dicho acto originó una norma carente de otra referencia superior, es decir, como señalaba Rincón, una norma expresada en instancia soberana. Esto exige, a quienes gozan de la potestad legislativa en la Iglesia, a llevar a cabo un esfuerzo técnico en la elaboración de sus normas para impedir que se produzcan injertos de normas administrativas en los decretos generales, y viceversa, filtraciones legislativas en los decretos generales ejecutorios.

El problema se agudiza cuando se trata de la Conferencia Episcopal que, aún condicionada y con limitaciones, tiene potestad legislativa: potestad que posee — a nuestro juicio — en virtud de una delegación de la Santa Sede sobre determinadas materias que son de la competencia de los Obispos en sus Iglesia particulares, y que aquella se reserva para que se de una homogeneización legislativa

---

(24) T. RINCÓN, *Actos normativos de carácter administrativo*, en *La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, cit., p. 971.

(25) *Ibidem*, p. 974.

que alcance a todas esas Iglesias y resulte ser fruto de una actuación conjunta de los Obispos, en fraterna comunión, transmitiéndose recíprocamente luces de prudencia y cambios de impresiones sobre proyectos y realizaciones que a todos afectan. Partiendo de tal precedente, cabría entender que, bajo esa potestad legislativa, pudiera entenderse necesariamente incluida una potestad administrativa, íntimamente ligada a esa potestad de dictar leyes, en cuanto éstas requiriesen de una regulación detallada para su aplicación y urgiendo su observancia (cfr. can. 31 § 1).

Cabría pensar que, en hipótesis como la señalada, la potestad legislativa, concedida y ejercida por la Conferencia según el can. 455, podría tácitamente comprender a su vez otorgamiento de la potestad administrativa en la medida necesaria para la ejecución de sus propias leyes, sin necesidad de esperar un nuevo mandato expreso de la Sede Apostólica y sin que se requiriese la *recognitio* posterior. Tal postura podría quedar avalada por el can. 138, que en su inciso segundo prevé que quien tiene una potestad delegada tiene también concedido todo lo necesario para que esa potestad pueda ejercerse. Sin embargo, tal interpretación no ha prevalecido plenamente al no permitirse que tal ejecución pueda hacerse por la Conferencia Episcopal mediante un decreto general ejecutorio, dictado por ella con autonomía, con la sola dependencia de su propia Ley.

En efecto, el Concilio Vaticano II, en el Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos <sup>(26)</sup>, otorgó a las Conferencias Episcopales el poder de dar normas viculantes extensivas a los fieles y territorios de los Obispos a ellos incorporados. Luego la Comisión Pontificia par la Interpretación del Vaticano II <sup>(27)</sup> precisó que el ejercicio de esta potestad había sido únicamente encomendada a la Asamblea Plenaria y sin que le fuera permitido a cualquier otro organismo de la Conferencia ejercer tal potestad. En el nuevo Código, la Conferencia Episcopal puede dar decretos generales ejecutorios. Para estos últimos, la Comisión Pontificia para la Interpretación auténtica del nuevo Código ha declarado que el régimen del can. 455 § 1 se aplica no solo a los decretos legislativos

---

<sup>(26)</sup> *Christus Dominus*, n. 38, 4).

<sup>(27)</sup> *Respuestas* de la Comisión Pontificia para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, de 10 de Junio de 1966 (*AAS*, 60 (1968), p. 361 y 31 de Enero de 1980 (*AAS*, 72 (1980), p. 106).

sino también a los decretos generales ejecutorios <sup>(28)</sup>. La consulta se refería únicamente al parágrafo 1 de este canon, pero la justeza de lo respondido da a entender que es idéntico el régimen jurídico de los decretos generales, que son propiamente leyes, que el de los decretos generales ejecutorios en lo que se refiere a condicionamientos y límites para su elaboración, reconocimiento y promulgación.

Gómez-Iglesias, al comentar la Respuesta citada, afirma: « todas las decisiones jurídicas de la Conferencia Episcopal, que no revistan forma de acto administrativo singular, necesitan ser dadas conforme a los requisitos ya establecidos en el Concilio Vaticano II y formulados jurídicamente en el nuevo Código de Derecho Canónico » <sup>(29)</sup>. Y añade más adelante: « Para que esas normas generales, válidamente emanadas, obtengan *eficacia* — fuerza jurídica vinculante —, se requiere: a) la revisión — *recognitio* de la Santa Sede (can. 455 § 2); b) legítima promulgación, de acuerdo con los can. 8, 27-31 y 455 §§ 2 y 3 » <sup>(30)</sup>.

Con tal Respuesta, entendemos que ha quedado eliminada, en nuestro vigente ordenamiento canónico, toda distinción formal entre normas legislativas y normas administrativas dadas por las Conferencias Episcopales. Es decir, que para que puedan dictar *normas jurídicas vinculantes*, independientemente de que se ejerza la potestad legislativa o la administrativa, se han de cumplir los requisitos del can. 455 §§ 1-3. La potestad administrativa, por consiguiente, de las Conferencias Episcopales se halla sometida, en su ejercicio, a las mismas condiciones y limitaciones del ejercicio de la potestad legislativa.

Tal identificación formal desvirtua — a nuestro parecer — aquella peculiaridad del acto administrativo, aunque sea normativo, que debe caracterizarse por las dos siguientes notas: 1) sumisión a una ley antecedente que le sirva de referencia y molde; 2) la posibilidad de ser fiscalizado judicialmente en su legalidad, al efecto de hacer efectiva dicha sumisión <sup>(31)</sup>. La problemática suscitada, en este ámbito, sobre si los actos-normas son susceptibles de fiscalización judicial

<sup>(28)</sup> Respuesta de la Comisión Pontificia para la Interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico, de 5 de Julio de 1985 (AAS, 77 (1985), p. 771).

<sup>(29)</sup> V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Los Decretos Generales de las Conferencias Episcopales* (Nota a propósito de una interpretación auténtica), en *Ius Canonicum*, XXVI (1986), p. 283.

<sup>(30)</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>(31)</sup> Cfr. el art. 106 de la Const. ap. *Regimini Ecclesiae Universae*, de 15 de Agosto de 1967 (AAS, 59 (1967), p. 885-928); y el correspondiente can. 1445 § 2 del nuevo Código.

de su legalidad, por el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, al igual que los actos administrativos singulares, se disipa cuando se trata de actos administrativos-normas de las Conferencias Episcopales. Tras la *recognitio* de la Santa Sede y su posterior promulgación puede decirse que un decreto general aunque se le califique de ejecutivo es tan consistente jurídicamente como un decreto general que se califique como ley.

Se ha producido, por consiguiente, una indeferenciación formal entre ambos tipos de decretos generales de la Conferencia Episcopal, que conducirá en la práctica a un sólo tipo de decreto general, caracterizado no propiamente por sus contenidos, sino por una sola configuración formal que les dará su tipificación <sup>(32)</sup>.

2. *Los actos singulares de la potestad administrativa.* — El Código de Derecho Canónico de 1983 ha dedicado todo el Tít. IV de su Lib. I a los actos administrativos singulares. Pedro Lombardía <sup>(33)</sup> estimó, en presencia de estos nuevos cánones, que para la existencia del acto administrativo se requería: a) un acto de la autoridad con destinatario concreto (singular); b) ejercido por quien tiene potestad ejecutiva; c) deben ser manifestaciones de voluntad y pueden ser actos de juicio, de conocimiento de una autoridad, respecto a unos destinatarios; d) quedan sometidos al principio de legalidad, aunque exista también un cierto margen de discrecionalidad, sobre todo en los actos de benevolencia de la autoridad; e) desde el punto de vista formal adoptan formas de decretos, preceptos y rescriptos, mientras que desde el material pueden consistir en « concesiones, autorizacio-

---

<sup>(32)</sup> Al exponer las líneas generales del primer decreto general de la Conferencia Episcopal Española, tuvimos ya ocasión de opinar — C. DE DIEGO-LORA, ob. y ed. ctds., p. 562-563 —, que « muchas de estas normas tienen naturaleza administrativa o ejecutiva, siempre en algún caso de difícil distinción, en razón a su naturaleza intrínseca, con las normas-leyes; sin embargo, al haber sido asumidas por el decreto general y promulgadas con él [...], este problema pierde importancia práctica, pues todas esas normas son igualmente vinculantes para sus destinatarios ». Sin embargo, F.J. URRUTIA (*Responsa Pontificiae Commissionis Codicis iuris canonici authentice interpretando*, en *Periodica*, LXXIV (1985), p. 615) parece hallar un criterio distintivo, el cual es, cuando se actúa por mandato de la Santa Sede, lo que éste disponga; en cambio, si el mandato procede de una Congregación Romana, al no gozar ésta de potestad legislativa, se ha de presumir que el mandato se da para un decreto ejecutivo.

<sup>(33)</sup> Cfr. P. LOMBARDÍA, *Comentarios al can. 35*, en *Código de Derecho Canónico*, Pamplona, 1987.

nes, admisiones, nombramientos, sanciones, mandatos, prohibiciones, etc. ».

Advertimos en los vigentes cánones unas plurales y variadas competencias otorgadas por el Legislador universal de la Iglesia a las Conferencias Episcopales para actos administrativos singulares. Tales son, a título de ejemplo, las que se refieren a erección de personas jurídicas públicas y aprobación de su estatutos, cuando estas asociaciones miran a ejercer su actividad en toda la nación (cfr. can. 301 § 1, 2º y 314); confirmación del nombramiento de los presidentes y nombramiento a su vez de capellanes o asistentes eclesiásticos en dichas asociaciones (cfr. can. 317 § 1); designación, por graves razones, de un comisario que dirija temporalmente a una asociación de este tipo y poder de remover a su presidente, con justa causa, como consecuencia de la potestad que le otorga el can. 312 (cfr. can. 318); asumir las responsabilidades derivadas de la alta dirección de tales asociaciones, y recibir de ellas la rendición anual de cuentas (cfr. can. 319); competencia para suprimir asociaciones erigidas por la propia Conferencia Episcopal (cfr. can. 320 § 2); en cuanto a las personas jurídicas privadas de alcance nacional también asume competencias análogas originarias de actos administrativos singulares (cfr. can. 322 y 323 § 2, 324 § 2, 325 § 2 y 326 § 1). Esta potestad administrativa para actos singulares no se reduce al campo asociativo, la vemos también, por ejemplo, en el can. 830 § 1 al poder elaborar una lista de censores de libros, o en el can. 825 al aprobar la publicación de libros de la Sagrada Escritura y poder autorizar la edición de sus traducciones a lenguas vernáculas, etc. etc. <sup>(34)</sup>. Manzanares <sup>(35)</sup> hace notar además, con referencia a los can. 346 § 1, 372 § 2, 294, 402 § 2, 433 § 1, etc., la atribución también de unas competencias relacionadas muy directamente con la organización y con funciones de la propia Iglesia; adoptan las figuras, unas veces, de propuestas, otras de informes, o de ofrecimiento de personas que han de elegir, etc.

---

<sup>(34)</sup> Basta acudir, para una más completa información al *Índice analítico*, a cargo de J.T. MARTÍN DE AGAR y L. MADERO, que se acompaña a la publicación anotada, *Código de Derecho Canónico* (Pamplona, 1987), y en él a la voz *Conferencia Episcopal* y al subtítulo *Otras competencias*, que nos presenta un panorama bastante completo de competencias, muchas de ellas administrativas, para actos singulares, que el Código atribuye a las Conferencias Episcopales.

<sup>(35)</sup> Cfr. J. MANZANARES, *Las Conferencias episcopales...*, ob. y ed. ctds., p. 528.

Toda Conferencia Episcopal tiene además, como persona jurídica pública en la que coinciden intereses muy amplios y de importancia, una complejidad de organización interna, que los propios estatutos han de prever y regular, con una composición de órganos dependientes e integrados en la Conferencia, unas veces fruto de exigencias legales de estructura y otras de origen voluntario según la concepción que de su propio régimen tengan los estatutos por ella elaborados y debidamente reconocidos por la Sede Apostólica (cfr. can. 451, 457 y 458).

Si sólo la Asamblea Plenaria, por Respuesta auténtica, tiene facultades normativas, se trate de leyes o de actos administrativos-normas, siguiendo en todo caso lo previsto en el can. 455, nada parece impedir que esos órganos menores de la propia Conferencia Episcopal tengan, en cambio, atribuidas competencias para determinados actos administrativos singulares. El can. 457 señala ya unas competencias ordinarias a la Comisión Permanente, pero nada impide que los estatutos amplíen esas competencias o que atribuyan otras a las distintas Comisiones que arbitre como instrumentos organizativos para el desenvolvimiento ordenado de sus tareas pastorales al servicio del mayor bien que la Iglesia proporciona al hombre; siempre que tal desenvolvimiento de funciones se sujete *ad normam iuris* (cfr. can. 447). Lo mismo cabe decir de las funciones que el can. 458 otorga a la Secretaría General.

Sería de interés hacer un detenido estudio sirviéndose de los Boletines de la Conferencia Episcopal Española, en los que se encuentra ya publicado un conjunto muy significativo de documentos, que adoptan formas y denominaciones muy variadas: reglamentos, notas, notas orientativas, nombramientos, declaraciones, mensajes, planificaciones, instrucciones, comunicados, cartas, advertencias, exhortaciones, etc. Muchos de estos documentos tienen naturaleza estrictamente pastoral o litúrgica, e incluso doctrinal; otros, por el contrario, son claras manifestaciones de actos administrativos singulares, con unos destinatarios determinados y con unos efectos jurídicos concretos, dirigidos a crear vínculos de observancia obligatoria. Por su importancia, y a título de ejemplo, cabe destacar el Reglamento de Ordenación económica, fechado en Madrid, 1 diciembre 1984 <sup>(36)</sup>, que define y organiza los fondos

---

<sup>(36)</sup> Cfr. *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, año 2, n. 5 (Enero-Marzo 1985), p. 19-25.

económicos de la Conferencia Episcopal, entre ellos el fondo común interdiocesano, con repercusiones notables para las distintas economías diocesanas; con atribución de facultades para calificar la naturaleza de los bienes, para administrar bienes de otras entidades eclesiásticas o civiles con fines propios de la Iglesia; con una organización económica compleja, en la que existen múltiples atribuciones de competencias, unas de decisión y otras de informe y consejo de gran interés; con normas para la administración y disposición de bienes, etc.

Este Reglamento sólo es aquí citado a título de ejemplo, como dijimos, por proporcionar un dato evidente de que cada una de las Conferencias Episcopales constituye un instituto permanente erigido en persona jurídica pública, que actúa en su condición de *universitas personarum* de índole colegial (cfr. can. 115 § 1 y 448-455) y lleva cabo una actuación conjunta de los Obispos de un determinado territorio sobre personas y materias que reclaman, para el bien del hombre y de la Iglesia misma, una actuación homogénea, que requiere inevitablemente operar *ad extra* y con unos efectos jurídicos. Operatividad jurídica que exige, por su propia naturaleza, de un modo de proceder constante, por la variedad de sus objetivos, conforme siempre *ad normam iuris*, y que se manifiesta principalmente en actos administrativos singulares. Para los actos administrativos-normas encuentra, en cambio, tantos condicionamientos y limitaciones como para la propia actividad legislativa.

Para pronunciarse y actuar sirviéndose de esos actos administrativos singulares, requiere la Conferencia Episcopal estar dotada de una potestad ejecutiva ordinaria y propia, limitada por la singularidad y por la sumisión a la legalidad vigente en el momento de realizar el acto administrativo concreto, en cuya misma legalidad quedan integrados sus Estatutos, fuente inmediata de su propio Derecho en cada Conferencia Episcopal. Por tal razón, los estatutos de las Conferencias Episcopales han de ser sometidos, no a la aprobación, sino al reconocimiento de la Sede Apostólica (cfr. can. 451), al igual que más tarde requerirán de tal reconocimiento sus decretos generales (cfr. can. 455 § 2); por esta razón también, esa potestad ejecutiva para actos administrativos singulares, *ad normam iuris*, podrá ser delegada, según lo prescrito en los can. 135 § 4 y 137 y ss., de ordinario en los propios órganos internos de la propia Conferencia Episcopal (cfr. can. 451), para una mejor y ordenada distribución de la tarea conjunta que le compete.

#### IV. *La potestad judicial.*

El can. 135 § 1, al describir las diversas potestades que se integran en la potestad de régimen, incluye, junto a la legislativa y a la ejecutiva, la potestad judicial. Esta potestad, *qua gaudent iudices aut collegia iudicialia* (cfr. can. 135 § 3), pertenece, en primer lugar, al Romano Pontífice para la Iglesia universal quien puede juzgar y dictar sentencia en todo el orbe católico, por sí, personalmente, o por medio de los tribunales ordinarios de la Sede Apostólica, o por jueces delegados (cfr. can. 1405, 1417 § 1 y 1442); mientras que en cada diócesis tiene la potestad para juzgar en primera instancia el Obispo diocesano, quien también puede juzgar por sí mismo, o por medio de otros, mediante el Vicario judicial, que constituye un solo tribunal con el Obispo, y también mediante un tribunal colegiado cuando así lo requiera el caso, compuesto por jueces asimismo designados por el Obispo y presidido, siempre que sea posible, por el Vicario judicial o por un Vicario judicial adjunto (cfr. can. 1419 § 1, 1420, 1421 § 1, 1424, 1425 y 1426 § 2).

En relación con los tribunales del Obispo diocesano, en el Código se otorgan a la Conferencia Episcopal unas competencias, más que judiciales propiamente dichas, de orden administrativo, para poder constituir los tribunales de justicia en determinadas hipótesis de excepción: a) porque se exige autorización de la Conferencia al Obispo para que pueda éste nombrar, caso de necesidad, a un juez laico que integre su tribunal colegiado, el cual en principio debiera constituirse solo con jueces clérigos (cfr. can. 1421 § 2); y b) porque también ha de autorizar que, en el primer grado del juicio, cuando el Obispo no puede constituir un tribunal colegiado, pueda éste encomendar la causa a un juez único clérigo (cfr. can. 1425 § 4). Ambas hipótesis originan, a nuestro juicio, sendos actos administrativos singulares de la Conferencia, la cual opera, en los dos casos, por vía de autorización.

Sin embargo, la potestad judicial requiere de un tratamiento jurídico peculiar por causa de las características propias de su ejercicio. Ya hicimos notar en anterior trabajo nuestro lo siguiente: « La función de regir, de conducir y ordenar la sociedad eclesial en bien de las almas — el pastorearlas —, fundamentalmente se realiza ordenando la comunidad de los fieles, mediante, en primer lugar, la previsión legislativa, que es, por naturaleza, ordenadora, es decir, previsora del futuro para que la comunidad cumpla ajustadamente su

propio fin; y, en segundo lugar, facilitando y procurando, con la actividad administrativa, la realización de todo aquello que concretamente conduce, a los fieles y a la comunidad, a ese fin; se vuelca también, este tipo de actividad, no sólo ya sobre el futuro [...], sino sobre el presente, realizando los actos precisos de autoridad [...].

« En cambio, la función judicial mira hacia atrás: es una función revisora de lo anteriormente hecho o sucedido; viene a ser la aplicación de una técnica de contrastes entre los hechos de la vida y el ordenamiento jurídico [...], a fin de que la comunidad eclesial consiga, en el impulso pastoral que la mueve, que la función de justicia opere corrigiendo derechos, restableciendo situaciones dignas de protección [...]. Por ello es, en especial, una función técnica, de determinación de proporciones, de medida y correcciones »<sup>(37)</sup>. Por ello, no deja, a nuestro juicio, de ser muy acertada la redacción del can. 135 § 3 cuando afirma: *Potestas iudicialis, qua gaudent iudices aut collegia iudicialia, exercenda est modo iure praescripto*. Es decir, que el Código, sin negar que la potestad judicial queda enraizada en la única y verdadera potestad de jurisdicción de la que está dotada la Iglesia por institución divina, que pertenece por propio derecho al Romano Pontífice y a los Obispos, sin embargo, de ordinario, la confía, en cuanto a su ejercicio, a otras personas, partícipes de una misión que se ejerce en nombre del Papa y de los Obispos<sup>(38)</sup>. Estas personas son individuales o se reúnen en colegio de jueces, y constituyen órganos estables (cfr. can. 1420 §§ 1-3 y 1422), elegidos no sólo por sus condiciones personales sino también por su saber jurídico (cfr. can. 1420 § 4 y 1422); a ellos se somete, por prescripción del derecho, unas atribuciones de competencia y que además se les sujeta a una jerarquización jurisdiccional, según los diversos grados o instancias de conocimiento de las causas, más próxima, en su parecido, a la jerarquización judicial típica de las organizaciones jurídico públicas del mundo secular, aunque no dejan de estar orgánicamente dependiendo de la imprescindible jerarquización característica de la jurisdicción eclesial (cfr. can. 1419; 1438-1441; 1443 y 1444; 1445).

(37) C. DE DIEGO-LORA, *Estudios de Derecho Procesal Canónico*, I, Pamplona, 1973, p. 362.

(38) Cfr. PAULO VI, *Discursos* de 28 de Enero de 1971, (AAS, 63 (1971), p. 135-142) y de 8 de Febrero de 1973 (AAS, 65 (1973), p. 95-103).

Es en este contexto, en el de la jerarquía judicial estrictamente hablando, en el que el nuevo Código otorga a la Conferencia Episcopal potestad judicial para establecer, en determinada hipótesis, unos tribunales de segunda instancia, *probante Sede Apostólica* (cfr. can. 1439 §§ 1-2). En lo que se refiere a estos tribunales, la Conferencia Episcopal, o el Obispo por ella designado, tienen todas las potestades que compete al Obispo diocesano sobre su propio tribunal (cfr. can. 1430 § 1). La constitución de este tribunal de segunda instancia resulta obligada si los Obispos que constituyeron un tribunal interdiocesano de primera instancia no son sufragáneos de un mismo Metropolitano (cfr. can. 1439 § 1) <sup>(39)</sup>. Fuera de estas hipótesis, la Conferencia Episcopal puede libremente constituir estos tribunales, si bien con la aprobación de la Sede Apostólica (cfr. can. 1439 § 2).

Una vez constituido el tribunal, la potestad judicial sobre el mismo, y el poder jurisdiccional por tanto, en cuya virtud ejerce ésta dicha potestad, pertenece a la Conferencia Episcopal <sup>(40)</sup>. Esta puede ejercerla como persona jurídica pública, como *universitas personarum*, que operaría, para cada acto de potestad, ateniéndose a los requisitos exigidos para que sus decisiones y acuerdos, según su peculiar naturaleza, vincule a todos sus miembros; o la asignará a un Obispo determinado, el cual por su designación recibe la misma potestad que goza a este efecto la Conferencia Episcopal, a la que, a nuestro juicio, sustituye mientras la designación — no sometida a plazo — se mantenga por la Conferencia misma que lo designó. No nos parece, del texto del can. 1439 § 1, que nos encontremos en este supuesto canónico con una delegación *a iure* hecha por la Conferencia, que siempre tendría que quedar limitada, en ámbito de poder judicial, a las restricciones del can. 135 § 3. Lo que en rigor se le transmite,

---

<sup>(39)</sup> Como se ha hecho notar por J.L. ACEBAL, *Comentario* al can. 1439 en *Código de Derecho Canónico*, Madrid, 1986, cuando « el tribunal pluridiocesano de primera instancia está integrado por diócesis de la misma provincia eclesiástica, el tribunal de apelación, según la norma general, es el tribunal metropolitano y no hay obligación de crear otro tribunal de segunda instancia ».

<sup>(40)</sup> J.J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo Derecho Procesal Canónico*, Salamanca, 1984, p. 57, aparte de plantearse la conveniencia de que se les hubiera autorizado constituir tribunales de tercera instancia, entiende que la facultad concedida para constituir uno o más tribunales regionales de segunda instancia, no « excluye que la Conferencia Episcopal tenga facultad, "*suppositis supponendis*", de crear un tribunal "nacional" de segunda instancia además de esos otros tribunales regionales ».

por la Conferencia, al Obispo designado — y mientras la designación permanezca —, es la misma potestad judicial que goza la Conferencia sobre el tribunal de segunda instancia por ella constituido con la aprobación de la Sede Apostólica.

La naturaleza de la potestad sobre los tribunales regionales ha sido muy discutida en la doctrina canónica <sup>(41)</sup>. En nuestro caso, la potestad de la Conferencia Episcopal sobre el tribunal de segunda instancia por ella constituido con aprobación de la Sede Apostólica, a nuestro entender, es una potestad judicial propia y ordinaria atribuida por el Supremo Legislador universal en virtud de su potestad suprema. Esta misma potestad es la que pertenece al Obispo designado a dicho fin por la Conferencia, al hacer ésta uso de una opción que el can. 1439 le faculta.

El legislador canónico ha otorgado, por prescripción legal, una potestad determinada, de índole judicial, cuyo ejercicio directo por la Conferencia Episcopal es de prever que ofrecerá dificultades prácticas por lo que, al mismo tiempo, en virtud de la técnica de la desconcentración, le concede el poder jurídico de optar, por un acto de voluntad, para que esta potestad sea ejercida por un Obispo, el cual será, propiamente, el Ordinario de dicho tribunal.

---

<sup>(41)</sup> Cfr. M. DESDOUITS, *Origine, institution et nature des Tribunaux ecclésiastiques régionaux en France*, en *Revue de Droit Canonique*, 19 (1969), p. 12-16; O. CHAMOSA MARTÍN, *Organización judicial y tribunales regionales*. « *Excerpta e Dissertationibus in iure canonico* », I, Pamplona, 1983, p. 364-368.

VINCENZO FAGIOLO

## « POTESTAS » DEL VESCOVO E CONFERENZA EPISCOPALE

1. La *potestas episcopalis*. — 2. Natura teologico-giuridica delle Conferenze episcopali.

### 1. *La potestas episcopalis*.

1. Tra i temi centrali dell'ecclesiologia, sia prima che dopo il Vaticano II, troviamo quello della potestà episcopale. Origine, natura, ambito e compiti di tale potestà sono problemi che affondano nella costituzione divina della Chiesa e ne evidenziano la struttura. Dal Vaticano I al Vaticano II è stato l'argomento che più ha appassionato teologi e canonisti. Non è compito di questo studio trattarlo direttamente, ma soltanto in riferimento al tema delle Conferenze episcopali. Se ne dirà pertanto quel tanto che è necessario per addentrarci nell'esame della natura e delle competenze proprie dei *coetus episcoporum*.

Il discorso va approfondito e merita una particolare attenzione, anche in riferimento al compito che le Conferenze episcopali devono svolgere con l'entrata in vigore del nuovo Codice che demanda non pochi né facili problemi da risolvere e vari punti di disciplina da rendere esecutivi con norme specifiche delle stesse Conferenze. Certamente più propriamente l'argomento interessa i singoli vescovi, ai quali, perché costituiti « maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo della Chiesa » (*Lumen Gentium*, n. 20), « omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata, quae ad exercitium muneris pastoralis requiritur » (can. 381 § 1). Seguendo l'ecclesiologia del Vaticano II, il nuovo Codice configura infatti il vescovo come il *Vicarius Christi* per il gregge che gli è stato affidato. La *Lumen gentium* recepit, quasi *ad litteram*, in più parti del nuovo Codice, sta a sostegno della nuova normativa cano-

nica che acquista così più efficacia rispetto al Codice piano-benedettino.

La stessa *Lumen gentium* ci presenta i *munera*, propri di Cristo, pastore eterno delle anime, che vengono esercitati dai vescovi come in coloro che ne possiedono la pienezza e li fa discendere, come da fonte primaria, dall'ordinazione episcopale: « *Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi* » (n. 21).

2. Senza attardarci sulla questione teologica e storica della connessione e derivazione della *potestas regendi* dalla consacrazione episcopale, seguendo Concilio e nuovo Codice, vediamo come la Chiesa ha disciplinato con la nuova normativa quel suo potere, distinto dagli altri due (*docendi et sanctificandi*), ma con essi formante quella « *potestas Ecclesiae* » che la *Lumen gentium* riconosce piena, universale, suprema nel Romano Pontefice e nell'« *Ordo episcoporum, qui collegio apostolorum in magistero et regimine pastorali succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum capite suo Romano Pontefice, et numquam sine hoc Capite, (quique), subiectum quoque ac plenae potestatis in universam Ecclesiam existit...* » (1).

Con queste stesse parole, quasi tutte ripetute, il can. 336 introduce la normativa sul Collegio dei vescovi di cui ai canoni 337-341. Da dove emergono le caratteristiche di fondo che connotano e dicono l'essenzialità della *Ecclesiae potestas*. A guardarla nella sua pienezza, come risiede nel Papa e nel « *sacro ordine dei vescovi* », essa è quel « *tralcio del seme apostolico* » (2) che, per ininterrotta successione, da Cristo è stata conferita agli Apostoli e da questi a coloro che essi hanno scelto a successori, i quali hanno così fissato la regola di trasmissione, come si esprime Clemente I.

Papa e vescovi quindi perché successori degli Apostoli, presiedono in luogo di Dio al gregge *di cui sono pastori*, quali *maestri* di dottrina, *sacerdoti* del sacro culto, *ministri* del governo della Chiesa (3).

Si è pastori perché evangelizzatori, santificatori e guide. Il concetto di pastoralità è così circoscritto e ben definito dal triplice

(1) *Lumen gentium*, n. 22. Cfr. *Relatio* Zinelli, Conc. Oecum. Vat. I, in MANSI, 25, 11094.

(2) Cfr. TERTULLIANO, *Praeser. haer.* PL 2, 53.

(3) Cfr. S. IGNAZIO M., *Philad.* 1, 1; *Magn.* 6, 1: ed. Funk 1, p. 264 e 234.

*munus* che caratterizza la missione della Chiesa e che nella gerarchia ha la titolarità piena della *potestas*. Non è quindi pensabile una pastoralità in contrapposizione, o semplicemente al di fuori di questi *tria munera*. È pastore colui che li ha ricevuti, *virtute consecrationis*. Con la stessa consacrazione episcopale i vescovi ricevono — dichiara il can. 375 § 2 — con l'ufficio di santificare, anche gli uffici di insegnare e governare, i quali tuttavia, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e con le stesse membra del Collegio.

3. L'unitarietà del triplice *munus potestatis* ci viene riconfermata dal nuovo Codice, prima quando nel can. 331 tratta del *Romano Pontefice*, « in quo permanet munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum », poi quando definisce la natura e l'ambito della *potestas collegii episcoporum*, al can. 336; infine quando qualifica la figura dei vescovi al can. 375 § 1.

Quando perciò diciamo che la *potestas regiminis* è pastorale o — ed è la stessa cosa — che il *regimen* (seu *gubernium, ministerium*) è pastorale, viene messa in luce una verità fondamentale dell'essere della Chiesa e della sua *potestas*, comprendente i *tria munera*, la verità cioè che l'origine, la qualificazione e la finalità di tutta la missione della Chiesa, e quindi anche della sua attività legislativa e giudiziaria, le derivano unicamente e direttamente da Cristo, pastore eterno, e che pertanto non si può parlare di separazione di poteri nella Chiesa. Questa ha ricevuto da Cristo la pienezza della *potestas* necessaria alla sua missione che esercita mediante l'ufficio di coloro che, con la consacrazione episcopale, sono stati costituiti maestri, ministri del culto e guide del popolo di Dio. L'unicità di questa *potestas docendi, sanctificandi et regendi* deriva radicalmente dall'ordinazione episcopale che deputa i vescovi ad agire *in persona Christi*. Il Vaticano II non è in proposito univoco nelle sue affermazioni, dicendo ad es. nel n. 21 della *Lumen gentium* che dall'imposizione delle mani e dalle parole della consacrazione la grazia dello Spirito Santo è così conferita ed è così impresso il sacro carattere, che i vescovi, in modo eminente e visibile, sostengono le parti dello stesso Cristo Maestro, Pastore e Pontefice, e agiscono in sua persona, mentre ai nn. 25 e 27 della stessa Costituzione si dice che è soltanto per il *munus sanctificandi* che il vescovo agisce senz'altro in forza della pienezza del sacramento dell'ordine (cfr. n. 26). Tuttavia non v'è dub-

bio che la stessa consacrazione sacramentale è richiesta necessariamente perché il vescovo sia costituito membro del corpo episcopale e quindi possa anche essere nella comunione gerarchica con il capo del Collegio e con le membra di esso (cfr. n. 22).

Il can. 375 interpreta unitariamente i testi della *Lumen gentium*, facendo due affermazioni fondamentali. Con la prima dichiara l'origine divina — *ex divina institutione* — della pienezza della *potestas pastoralis* dei vescovi, che, succedendo agli Apostoli, sono maestri, santificatori, guide. Con l'altra, mentre riconferma la derivazione dalla consacrazione episcopale non solo del *munus sanctificandi* ma anche del *munus docendi* e del *munus regendi*, sottolinea l'esigenza della comunione gerarchica con il capo e le membra del Collegio episcopale. Così, del resto, aveva già precisato il Vaticano II con la *Nota explicativa praevia* affermando: « munus sacramentale-ontologicum exerceri non posse sine hierarchica communione ». Alla *nota bene* della *Nota explicativa praevia* alla *Lumen gentium* è detto infatti che « senza la comunione gerarchica l'ufficio sacramentale-ontologico, che si deve distinguere dall'aspetto canonico-giuridico, non può essere esercitato ».

Da qui il can. 129 § 1 che dichiara « habiles » della *potestas regiminis seu iurisdictionis* « coloro « qui ordine sacro sunt insigniti ». E il can. 1008 è un'ulteriore conferma quando statuisce che con il sacramento dell'Ordine per divina istituzione alcuni tra i fedeli mediante il carattere indelebile con il quale vengono segnati, sono costituiti ministri sacri; costoro sono consacrati e destinati a pascere il popolo di Dio; adempiendo nella persona di Cristo Capo, ciascuno nel suo grado, le funzioni di insegnare, santificare e governare.

4. In materia ci troviamo di fronte ad una vera e propria evoluzione dottrinale, in senso beninteso soggettivo, elaborata dalle decisioni conciliari ed ora recepita dal Codice di diritto canonico. Vaticano II e Codice non hanno accolto la tesi di coloro che facevano dipendere dalla distinzione tra ordinamento sacramentale e ordinamento sociale-giuridico la validità dell'esercizio della potestà episcopale, anche senza la comunione col Capo e le membra del Collegio e salva sempre la illiceità di tale esercizio. Questa tesi, secondo alcuni, sarebbe debitrice della teologia sacramentaria classica, superata su questo punto dalla *Lumen gentium*. Infatti, per non pochi teologi contemporanei, essendo l'episcopato una realtà sacramentale essenzialmente collegiale, qualsiasi esercizio della sua potestà non può neppure concepirsi al di fuori della comunione gerarchica. In

questa ipotesi i relativi canoni del nuovo Codice non potrebbero essere interpretati al di fuori di questa teologia della *Lumen gentium*, la quale ne è la fonte interpretativa primaria.

L'ordinamento canonico suddivide la *potestas Ecclesiae* in potere di *ordine* e in potere di insegnare e di governare. Quest'ultimo è detto anche *potestas regiminis* o *iurisdictionis* e comprende sia la potestà legislativa, sia l'esecutiva, sia la giudiziaria, come precisa il paragrafo 1 del can. 135. Tutti e tre i poteri sono pastorali, poiché tutta la *potestas Ecclesiae* è pastorale, anche se riguardo alle mansioni o al loro *modo* di essere e di operare viene a volte più esplicitata la pastoralità.

Il potere infatti di Cristo, affidato alla Chiesa, opera anzitutto come principio vitale, in quanto dà la vita di Cristo. Sotto quest'aspetto costituisce il potere di ordine. Esso però opera anche come principio dinamico, che coordina e guida la vita dei credenti per la formazione del corpo di Cristo che è la Chiesa. Con l'esercizio di tale potere viene annunciata la parola di Dio, perché sia accolta come verità rivelata e quindi sia norma che vincola la vita dei fedeli.

L'ufficio di insegnare e l'ufficio di governare hanno perciò questo in comune, che in essi la dottrina di Cristo, concernente sia le verità di fede sia le norme regolanti la vita cristiana, viene tramandata, spiegata ed applicata. In questo senso il potere di Cristo costituisce il potere pastorale ed è di insegnamento e di governo. Anzi, come ben commenta Galot, Cristo non è solo il fondatore storico della Chiesa, ne è anche il principio del suo sviluppo e della sua vita. Nel modo di riportare la dottrina del Vaticano I, il Vaticano II sottolinea che l'invio degli Apostoli appartiene alla edificazione stessa della Chiesa, e — significando più chiaramente la volontà di Cristo riguardo alla successione (cfr. *Lumen gentium*, n. 18) — rimarca il carattere perpetuo della missione divina affidata dallo stesso Cristo agli Apostoli (cfr. *Lumen gentium*, n. 20). Quindi non la Chiesa si è data una struttura gerarchica, ma è stato Cristo che ha conferito alla sua Chiesa la struttura essenziale che la qualifica, una struttura cioè episcopale (4).

---

(4) Cfr. J. GALOT, *Il Cristo rivelatore, fondatore della Chiesa, principio di vita ecclesiale*, in *Vaticano II: Bilancio e prospettive, venticinque anni dopo (1962-1987)*. A cura di R. LATOURELLE, Assisi, 1987, vol. I, p. 348; S. LYONNET, *La collegialité épiscopale et ses fondements scripturaires*, in G. BARAUNA-Y.M.J. CONGAR, ed., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, 1966, p.

Il Codice sembra fare eco al Concilio quando riprende nel can. 375 l'affermazione del n. 21 della *Lumen gentium*, che basandosi sulla tradizione, quale risulta specialmente dai riti liturgici e dall'uso della Chiesa sia di Oriente che d'Occidente, ritiene che « dall'imposizione delle mani e dalle parole della consacrazione la grazia dello Spirito Santo è così conferita e così è impresso il sacro carattere, che i Vescovi in modo eminente e visibile sostengono le parti di Cristo Maestro, Pastore e Pontefice, e agiscono in sua vece ».

Inoltre con il Concilio il *Codex* ripete che per la *potestas docendi* e quella *regiminis* non è sufficiente la consacrazione, la quale conferisce sì anche l'una e l'altra, ma sia l'una che l'altra « per loro natura non possono essere esercitate se non nella comunione gerarchica col Capo e con le membra del Collegio » (*Lumen gentium*, n. 21). Il paragrafo 2 del can. 375 esplicita così quanto già implicitamente è asserito nel can. 129 § 1 con l'inciso « ad normam praescriptorum iuris ».

5. Una precisazione strettamente giuridica merita la qualificazione che il paragrafo 2 del can. 375 dà ai *munera docendi et regendi* quando per essi esige la comunione gerarchica, che la richiedono, *natura sua*, ai fini dell'esercizio.

Va infatti osservato che il potere pastorale conferito al Vescovo con la consacrazione ha bisogno dell'inserimento nella comunità gerarchica. Qualora mancasse questo inserimento, il potere pastorale sarebbe privo del necessario fondamento gerarchico; privo cioè di quella precisa struttura della Chiesa, quale popolo di Dio strutturato in comunità gerarchica; sarebbe, in altri termini, senza quella comunione con il corpo, o società nella quale deve avere la sua reale consistenza ed efficacia. Ed è chiaro che l'inserimento si ha con il conferimento legittimo della consacrazione, all'interno cioè della comunità gerarchica, la quale in tal modo legittima e garantisce la *potestas regiminis* (oltre ben s'intende quella *docendi*) di fronte alla comunità e conferisce rilevanza giuridica al suo esercizio.

Fondata sacramentalmente nell'ordinazione episcopale, la *potestas regiminis* con quell'inserimento si manifesta non solo con il suo simbolo sacramentale legittimamente (oltre che validamente) celebra-

---

829-846; W. BERTRAMS, *Il potere pastorale del Papa e del Collegio dei vescovi*, Roma, 1967, p. 7.

to, ma anche socialmente e giuridicamente all'esterno, per tutta la comunità. Di qui si evince anche il motivo e il fondamento giuridico, oltreché ontologico, della necessità per la *potestas regendi* di aver precisate le persone e le cose alle quali è destinata come esercizio. La *Nota esplicativa previa* al terzo capitolo della *Lumen gentium* precisa infatti:

« perché si abbia tale libera potestà (data ontologicamente nella consacrazione) deve accedere la canonica o giuridica determinazione da parte dell'autorità gerarchica ». Ed ecco come conseguenza i canoni 131 § 1; 134 § 1; 332 § 1; 376; 377 § 1; 369; 381 § 1 del nuovo *Codex* riflettenti tutta l'ecclesiologia del Vaticano II.

Oltre alla consacrazione episcopale e alla comunione gerarchica, è quindi richiesta la « giuridica determinazione » o *missio canonica*, con la quale viene concesso « un particolare ufficio o l'assegnazione dei sudditi », secondo le norme approvate dalla suprema autorità.

La *Lumen gentium* al n. 24 ricorda in proposito che « la missione canonica dei Vescovi può essere fatta per mezzo delle legittime consuetudini, non revocate dalla suprema e universale potestà della Chiesa o per mezzo delle leggi fatte dalla stessa autorità o da essa riconosciute, oppure direttamente dallo stesso successore di Pietro; che se questi rifiuta o nega la comunione apostolica, i Vescovi non possono essere assunti all'ufficio ».

Prima e dopo il Concilio si è discusso molto sugli aspetti teologici e giuridici del rapporto tra ordinazione sacramentale e missione canonica. « La storia di questo problema fondamentale — scrive Mörsdorf — fino ad oggi non è stata scritta. In realtà si tratta di una questione difficilissima, che richiede particolari ricerche fatte in collaborazione da numerosi e vari studiosi »<sup>(5)</sup>. Ed il Vaticano II non ha risolto tutti i problemi; né del resto, intendeva risolverli. Lo stesso ha fatto il Codice. Anzi il *Codex* forse ne ha aggiunti altri a quelli già esistenti. Certamente uno lo ha aggiunto anche abbastanza

(5) K. MÖRSDORF, *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, in *Acta Conventus internationalis canonistarum*, Romae 20-25 maii 1968, Città del Vaticano, 1970, p. 206. In seguito il problema è stato approfondito con prospettive più chiare sulla base delle indicazioni del Vaticano II: cfr. G. GHIRLANDA, *Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Vaticano II: Bilancio...*, cit., vol. II, p. 855 ss. e 860 ss.

grave e difficile. Ce lo presenta il can. 129 al paragrafo 2: il problema della giurisdizione dei laici.

Non potendo non accettare l'impostazione conciliare sull'origine ontologica della *potestas regiminis* <sup>(6)</sup> e volendo d'altra parte soddisfare le esigenze di apertura ai laici dello stesso Concilio, il nuovo *Codex* ha dovuto affrontare la questione del conferimento ai laici della *potestas iurisdictionis* con tutto il peso dell'ecclesiologia conciliare. Quale *potestas regiminis* conferire al laico battezzato? In quali termini e entro quali limiti?

In proposito istruttiva risulta la storia delle ultime redazioni del can. 129. Nell'ultimo schema (25 marzo 1982), questo canone non era diviso in due paragrafi come è ora nel *Codex* pubblicato. E mentre la prima parte del canone è identica all'attuale testo del primo paragrafo, la seconda è ben diversa dall'attuale secondo paragrafo. Ora il paragrafo secondo del can. 129 risulta più restrittivo sia in linea di principio, anzi ogni riferimento a punti di dottrina ecclesiologica sembra essere stato volutamente eliminato, sia circa l'ambito delle competenze che vengono ristrette a forme di « cooperazione » *ad normam iuris*.

Certo, sulla base del n. 21 della *Lumen gentium* e della *Nota explicativa praevia* sembra che si debba stabilire un nesso necessario tra *sacra potestas* e ordinazione sacra. Questa tesi che sembra la più fondata <sup>(7)</sup> non è però approvata da tutti. Taluni infatti ritengono che certamente la *potestas sacra* proviene dal sacramento, è sacramentale, ma non sono del tutto convinti che provenga esclusivamente e tutta dal sacramento dell'ordine; può anche avere una qualche giusti-

<sup>(6)</sup> Giustamente D.-M. JAEGER scrive: « Utriusque potestatis divina origo, imo ex ipsius Domini institutione, ab omnibus catholicis absque ulla dubitatione admittitur vel admitti debet », in *Animadversiones quaedam de necessitudine inter potestatem ordinis et regiminis iuxta C.I.C. recognitum*, in *Antonianum* 59, 1984, p. 628; cfr. G. GHIRLANDA, *De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem*, in *Periodica* 74 (1985), p. 134 ss.

<sup>(7)</sup> Cfr. D.-M. JAEGER, l.c., p. 637; J. HAMER, *I soggetti della suprema potestà della Chiesa*, in *Il nuovo Codice di Diritto Canonico: novità, motivazione e significato*, Roma, 1983, p. 143 ss.; U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo II della costituzione dogmatica Lumen gentium. Sussidio per la lettura del testo*, Roma, 1968, p. 356 ss.; G. GHIRLANDA, *De potestate iuxta schema a Commissione Codice recognoscendo proposita*, in *Periodica* 70 (1982), p. 420 ss.; G. DALLA TORRE, *I Laici*, in *La nuova legislazione canonica*, Roma, 1983, p. 179 ss.; L. LIGIER, *Ministeri laicali di supplezza, loro fondamenti nei documenti del Vaticano II*, in *Vaticano II: Bilancio...*, cit., vol. I, p. 737 ss.

ficazione o fondamento nel battesimo. Di qui il problema tuttora vivo se oltre alla *potestas sacra* proveniente dall'ordinazione sacra, esistano altri poteri nella Chiesa non direttamente legati all'ordine sacro o soltanto a questo sacramento. Il *Codex* nuovo non ha certamente risolto questo problema. Ai fedeli ha riconosciuto una qualche partecipazione sia pure al solo esercizio della *potestas regiminis*, ammettendo quindi che gli stessi partecipano *aliquo modo* alla stessa *potestas* <sup>(8)</sup>.

Ma è pur vero che il nuovo Codice ha reso ancora più complessa la questione, sia perché ha fatto la dichiarazione di principio al can. 129, sia perché con il can. 1421 § 2 ha autorizzato le Conferenze episcopali a costituire « etiam laici iudices », con la motivazione della necessità: « unus assumi potest ad collegium efformandum » dove, non v'è dubbio, viene esercitata la potestà di giurisdizione, che è parte essenziale della *potestas regiminis*.

Sembra pertanto necessaria una più approfondita ricerca anche nella linea del can. 96, che attribuisce al battezzato *officia et iuria*, « quae attendit (Christianorum) condicione sunt (ei) propria »; e ancor più sulla base del can. 204 che configura il battezzato a Cristo e lo fa partecipe « muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis ».

Ugualmente andrebbero approfondite le questioni che riguardano il foro interno e il foro esterno; quelle relative alla delega; la non lieve questione della potestà attribuita alle Conferenze episcopali; quella emergente dal can. 517 § 1, che configura la cura pastorale di più parrocchie conferita *in solidum* a più sacerdoti, « ea tamen lege, ut eorundem unus curae pastoralis exercendae sit moderator », con il pericolo non infondato di conflitti di esercizio della *potestas regiminis*; o, sempre nell'ambito della parrocchia, il problema dell'affidamento a persona « non insignitae sacerdotali characteris » che, tuttavia viene resa partecipe dell'esercizio della *cura pastoralis*, che pur coinvolge una qualche *potestas*.

La vastità dell'argomento e dei gravi e complessi problemi che esso comporta, esige dunque ulteriore riflessione, anche in riferimento al tema dei rapporti tra vescovo e Conferenza episcopale, che stia-

(8) Per tutta questa problematica vedi D.-M. JAEGER, l.c., p. 637 ss. Per la redazione e le discussioni sul can. 129, vedi PONT. COMM. C.I.C. RECOGN., *Relatio complectens synthesin animadversorum*, Città del Vaticano, 1981, p. 38-40; *Communicationes* 14 (1982), p. 146 ss.

mo per affrontare e che ci impegna principalmente nell'esame della non lieve questione della *potestas* attribuita e attribuibile alla Conferenza episcopale.

## 2. *Natura teologico-giuridica delle Conferenze episcopali.*

1. A mo' di introduzione mi sembra opportuno ricordare quanto Giovanni Paolo II sottolineava il 3 febbraio 1983 mentre presentava ufficialmente il nuovo Codice, dopo averlo promulgato il 25 gennaio precedente: « Sappiamo che il corpo visibile della Chiesa, soggetto a Cristo capo, nel corso dei secoli si è sviluppato dilatandosi in visibili parti integranti, cioè — secondo il linguaggio conciliare — in più raggruppamenti organicamente collegati, che, senza pregiudizio dell'unica fede e dell'unica divina costituzione della Chiesa<sup>(9)</sup> sono a buon diritto dichiarati *Chiese particolari*, in ciascuna delle quali "realmente è presente ed opera l'una, santa, cattolica ed apostolica Chiesa di Cristo" »<sup>(10)</sup>.

Ma l'aggregazione, come è parimenti noto, non si è arrestata alle singole chiese particolari e al loro interno. Anche se in forme e con aspetti ben diversi, sia sotto il profilo giuridico sia sotto il profilo teologico, si son avuti raggruppamenti di diocesi in province con a capo il vescovo metropolitano<sup>(11)</sup> o di capi di diocesi, per intesa e decisioni collegiali, in concili, provinciali e plenari<sup>(12)</sup>.

Senza allungarci in retrospettive storiche, sappiamo che con il Codice del 1917 veniva attribuita solo alla suprema autorità della Chiesa l'erezione delle province ecclesiastiche, come raggruppamento di più diocesi (can. 215), sotto la presidenza del metropolitano, cioè di un vescovo la cui sede metropolitana era stata già indicata dal Papa (can. 272). Ai canoni 281-293 il Codice piano-benedettino tratta dei concili plenari e provinciali, riservando ai *coetus* un breve accenno (can. 292). Il nuovo Codice è più ricco di normativa in merito e, a differenza del precedente, nella seconda parte del *de populo Dei* sulla

<sup>(9)</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 23.

<sup>(10)</sup> Cfr. *Christus Dominus*, n. 11. Discorso 3 febbraio 1983, in *Promulgazione e presentazione ufficiale del Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 1983, p. 36.

<sup>(11)</sup> Cfr. Cap. VI, pars I, Lib. II del Codice piano-benedettino; Tit. II, cap. I, Lib. II del Codice del 1983.

<sup>(12)</sup> Cfr. can. 281-292 del Codice piano-benedettino; can. 439-449 del Codice del 1983.

costituzione gerarchica della Chiesa, dopo la sezione sull'autorità suprema, trattando delle chiese particolari disciplina in maniera organica la materia dei raggruppamenti delle chiese particolari. Con una felice scelta sistematica il nuovo *Codex* infatti ha nel titolo II della seconda sezione la rubrica *de ecclesiarum particularium coetibus*, con la quale ci dà norme sulle « province ecclesiastiche e regioni ecclesiastiche » (cc. 431-434), sui « metropolitani » (cc. 435-438), sui « concili particolari » (cc. 439-446) e sulle « Conferenze episcopali » (cc. 447-459).

Alla timida introduzione del nuovo istituto nel Codice piano-benedettino che, sebbene neppure le nomini con questi termini (tale terminologia si ha solo nell'indice analitico), ha un suggerimento concreto e sufficientemente comprensivo della realtà di esse nel canone, unico, 292, il nuovo Codice aggiunge con i canoni 447-459 una normativa che ha raccolta le proposte, conclusioni e principi elaborati lungo l'arco di quasi un secolo <sup>(13)</sup>.

Dalle ormai lontane origini delle conferenze episcopali in Belgio nel novembre 1830, in Germania nel 1848 con gli insuccessi che in quella nazione ne accompagnarono la nascita, in Italia nell'agosto 1889, fino all'attenzione che ad esse hanno rivolto il Vaticano II, il Sinodo dei vescovi del 1969 e da ultimo il nuovo Codice di diritto canonico, la riflessione teologica e quella giuridica sono state concentrate prevalentemente a risolvere i problemi della natura e delle competenze delle Conferenze episcopali <sup>(14)</sup>.

2. Dal punto di vista teologico, le Conferenze episcopali dicono certamente relazione con la dottrina della collegialità episcopale <sup>(15)</sup>. Ma circa questo fondamento dottrinale già durante la celebrazione del Vaticano II furono espresse varie sentenze <sup>(16)</sup>. « Alii enim

<sup>(13)</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Azione collettiva e organizzazioni nazionali dell'episcopato cattolico da Pio IX a Leone XIII*, in *Storia contemporanea*, 1972, p. 325-363. Il periodo delle origini può dirsi concluso con il pontificato di Leone XIII; alla morte infatti i *conventus*, ormai raccomandati dalla S. Sede a quasi tutti i paesi, esistono da anni in molte nazioni europee e sono prescritti alle province ecclesiastiche di un intero continente.

<sup>(14)</sup> Cfr. can. 447-459; *Lumen gentium*, n. 23; *Christus Dominus*, nn. 37-38; m.p. *Ecclesiae Sanctae*, I, 41; *Communicationes*, 14 (1987), p. 195 ss.

<sup>(15)</sup> Cfr. *Schema decreti de Pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*, p. 6.

<sup>(16)</sup> Per una completa informazione su tutta la discussione conciliare vedi G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. II, *La Civiltà Cattolica*, 1968, p. 330 ss.; G. FELICIANI, *Le Conferenze episcopali*, Bologna, 1974, p. 353-383.

asserebant Conferentias in collegialitate Episcopatus fundamentum habere, alii vero affirmabant ipsas celebrari vel ob missionem universalem Episcoporum, vel ob plenitudinem muneris episcopalis, vel etiam ob communionem caritatis et veritatis in Eucharistia repraesentatam, vel demum ob "Koinoniam" Ecclesiarum localium » (17).

Stante tali diversità di opinioni non sorprende che siano state formulate in dottrina tesi che vanno da un massimo ad un minimo di collegamento dell'attività delle Conferenze episcopali con la potestà collegiale dei vescovi.

Secondo il Betti: « Le conferenze episcopali sono una attuazione parziale della collegialità. Sono infatti, come i patriarcati, raggruppamenti locali di più Vescovi che operano insieme per il bene delle loro chiese » (18); secondo il Costalunga: « In Episcoporum Conferentiis, quae late tantum collegialitatem significare possunt, ordinarie habetur exercitium collectivum potestatis, quae Episcopis pro suo cuique territorio competit » (19).

In realtà la collegialità episcopale dice potere gerarchicamente attuato dai vescovi insieme col Pontefice Romano e mai senza questo capo su tutta la Chiesa; l'ordine dei vescovi viene così ad essere collegialmente « soggetto di suprema e piena potestà *su tutta la Chiesa*, sebbene questa potestà non possa essere esercitata se non consentiente il Romano Pontefice » (20). È quindi da escludere sotto questo aspetto che la conferenza Episcopale sia *un'attuazione parziale della collegialità*, perché la collegialità è di natura propria *universale*.

Sappiamo che l'espressione massima dell'attività collegiale dei vescovi si ha nel Concilio Ecumenico; ma sono possibili anche forme extraconciliari di esercizio della suprema potestà collegiale: « La stessa potestà collegiale — ci ricorda la *Lumen gentium* — può essere esercitata, insieme al Papa, dai Vescovi sparsi nel mondo, purché il capo del collegio li chiami ad agire collegialmente, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei vescovi dispersi: di modo che questa diventi un vero atto collegiale » (21).

(17) M. COSTALUNGA, *De Episcoporum Conferentiis*, in *Periodica* 57 (1968), p. 237.

(18) U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo II della costituzione dogmatica Lumen gentium. Sussidio per la lettura del testo*, cit., p. 390.

(19) *Loc. cit.*

(20) *Lumen gentium*, n. 22, cfr. *Nota explicativa praevia*.

(21) *Lumen gentium*, n. 22.

Ma poiché la collegialità episcopale non è solo *un evento* periodicamente attualizzato, ma anche *un mistero* e ministero perennemente fecondo, sotto questo aspetto tutti i vescovi « in quanto membri del Collegio episcopale e legittimi successori degli Apostoli, per istituzione e precetto di Cristo sono tenuti ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che, sebbene essa non sia esercitata con atti di giurisdizione, sommamente contribuisce al bene della Chiesa universale... Del resto è certo che, reggendo bene la propria Chiesa come porzione della Chiesa universale, contribuiscono essi stessi efficacemente al bene di tutto il Corpo Mistico, che è pure il corpo delle Chiese », come, con una certa insistenza, sottolinea il Vaticano II <sup>(22)</sup>.

Pertanto sembra più coerente la teoria che parla soltanto di esercizio collettivo della potestà episcopale nelle Conferenze episcopali <sup>(23)</sup>.

Stando alla dottrina conciliare « Le Conferenze Episcopali possono oggi portare un molteplice e fecondo contributo all'applicazione concreta del « collegialis affectus » <sup>(24)</sup>, ma non sono esercizio neppure parziale del potere supremo, pieno, universale e gerarchico del Collegio episcopale. Del resto, per quanto durante i lavori conciliari le discussioni sulla stessa dottrina della collegialità episcopale siano state lunghe e appassionate, il Concilio non ha voluto riconoscere, alle Conferenze episcopali gli « elementa essentialia collegialitatis » e cioè il « complexus omnium episcoporum », la « participatio potestativa, et quidem formalis, collegii capituli », i « negotia totam Ecclesiam respicientia ».

3. Ma va però ricordato e notato che la questione del fondamento teologico dei *coetus* che non era stata affrontata durante la fase antipreparatoria né di essa si hanno accenni nelle prime redazioni dello schema, emerge soltanto nel secondo periodo del Concilio, quando venne fuori il nuovo schema *de Ecclesia* che comportò la discussione teologica sulla collegialità episcopale.

Il Concilio si trovò, durante quella fase, di fronte a difficoltà non lievi e registrò discussioni animate che a volte sembrarono anche turbative della quiete conciliare. La dottrina sulla collegialità episco-

<sup>(22)</sup> *Lumen gentium*, n. 23.

<sup>(23)</sup> Cfr. ad esempio M. COSTALUNGA, *art. cit.*

<sup>(24)</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 23.

pale non era ancora chiara né definita; non si poteva quindi porre a fondamento delle Conferenze episcopali una spiegazione teologica incerta.

I molteplici interventi valsero però a spianare la via anche ad una migliore visione dottrinale dei *coetus*. Guardando e analizzando il principio di sussidiarietà, come fece il Card. Bea, e valorizzando i contenuti anche teologici della *communio*, come fecero alcuni padri, ci si accorse quanto fosse teologicamente corretto valorizzare e attuare visibilmente la comunione episcopale non solo a livello della Chiesa universale ma anche tra le Chiese particolari secondo le modalità suggerite dalle circostanze e più rispondenti alle esigenze dei tempi. Le Conferenze episcopali venivano così viste e considerate « essentialiter » come « *communio Ecclesiarum localium, quae bonum commune Ecclesiae in aliquo territorio custodiunt et relationes episcoporum eiusdem regionis seu nationis inter se coordinant* », come si espresse sostanzialmente più padri (25). Su queste basi dottrinali che per sé non includono però un collegamento teologico con la collegialità episcopale, vennero redatti i successivi schemi del decreto *Christus Dominus*, dove, con riferimento alla prassi dei concili particolari e dei sinodi già in uso nei primi secoli della Chiesa, le Conferenze episcopali sono viste come concrete espressioni della comunione « *fraternae caritatis* » di più vescovi che « *per moti studio universalis missionis Apostolis traditae* », uniscono « *vires ac voluntates suas ad bonum commune tum singularum Ecclesiarum provehendum* » (26).

Si ottiene così di evitare ulteriori discussioni, ma restò insoluto il problema di fondo, quello del fondamento teologico delle Conferenze, nonostante il loro nesso con la collegialità episcopale, che lo stesso Concilio e Paolo VI avevano riconosciuto. Al n. 24 della *Lumen gentium* infatti il Concilio riconosce la « collegialis unio » alle Conferenze episcopali e Paolo VI aveva auspicato dalle Conferenze episcopali « quella migliore collaborazione dei nostri fratelli nell'episcopato, che deve sempre più rinsaldare l'interiore unità della Chiesa, onorare la collegialità dei vescovi in comunione con questa Sede Apostolica e rendere più uniforme e più efficace, nelle comuni contingenze, l'azione pastorale della Chiesa » (27).

(25) Cfr. *Acta Syn.*, vol. II, p. V, p. 82, 84.

(26) Cfr. *Schema decreti de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia*, p. 22, n.

(27) *Discorso ai Cardinali*, 24 giugno 1965: AAS 57 (1965), p. 639.

Se non in forma definitiva, non c'è però dubbio che in qualche modo il Vaticano II ha lumeggiato il fondamento teologico delle Conferenze episcopali, non fosse altro per averle collegate con la collegialità episcopale. Non è stato pertanto merito del Concilio soltanto quello di aver definito funzioni, struttura e competenze di quest'istituto, ma il Vaticano II ha avuto altresì il merito di aver suggerito il concetto teologico della collegialità episcopale e d'aver collegato nel quadro e nella prospettiva della collegialità le Conferenze episcopali, anche se queste non possono essere considerate per sé ed in sé di natura strettamente collegiale. L'unione collegiale che lega i singoli vescovi appare manifesta, secondo il Concilio, nelle Conferenze, le quali — afferma la *Lumen gentium*, n. 23 — « possono oggi portare un molteplice e fecondo contributo affinché l'affetto collegiale porti a concrete applicazioni ».

Partendo dalla realtà delle Chiese particolari — oggi rivalutate sia sotto il profilo teologico sia sotto il profilo giuridico anche dal nuovo Codice di diritto canonico<sup>(28)</sup>, che in esse vede l'immagine della Chiesa ed « in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit », — si può scorgere nei *coetus* dei vescovi una concreta, anche se imperfetta, realizzazione di alcuni elementi della collegialità episcopale, la quale, in quanto espressione istituzionale della « *communio Ecclesiarum* » si realizza a sua volta a partire proprio dalla realtà delle Chiese particolari.

E penso che ogni vero e sicuro approfondimento teologico delle Conferenze episcopali, come anche della collegialità episcopale, debba partire dal fecondissimo istituto della « *communio* » tanto operante nei primi secoli della Chiesa e che noi oggi stiamo riscoprendo, anche come riflessione teologica oltreché pastorale. Come nota Mördsdorf già citato — che è stato il primo tra i moderni canonisti ad approfondire i concetti della *communio* propria della Chiesa come popolo di Dio — e con lui Onclin e Rahner, il vescovo diocesano attraverso la comunione gerarchica con il capo e le membra del Collegio, rappresenta nella Chiesa particolare quella universale e, attraverso le sue partecipazioni al Collegio episcopale, integra la Chiesa particolare da lui presieduta e rappresentata nell'unità della stessa Chiesa universale. Le organiche relazioni delle Chiese particolari, che le Conferenze episcopali istituiscono e favoriscono, sono quindi un'espressione anche se non esauriente della collegialità episcopale e

(28) Cfr. can. 368, 369.

della « *communio Ecclesiarum* » che nella collegialità episcopale ha la sua massima espressione, anche se non l'unica.

4. Se non molto possiamo ricavare dai testi conciliari circa la precisa connotazione teologica delle Conferenze episcopali, non v'è dubbio che dal Vaticano II ad oggi la normativa giuridica concernente questo istituto si è arricchita ed impreziosita a più livelli, da quello legislativo a quello interpretativo, dalla prassi statutaria alla operatività dei diversi organi costitutivi.

Prima del Concilio, le Conferenze episcopali esistevano e vivevano di vita libera o sotto la spinta di determinati fattori socio-politici che chiamavamo in causa un'azione coordinata dei vescovi a livello nazionale, ma erano ufficialmente considerate « riunioni amichevoli dei presuli per conoscersi, conferire sulle necessità e questioni ecclesiastiche della rispettiva regione, senza uscire da tali limiti e fare leggi e senza pregiudicare quanto prescrive il Codice sui Concili plenari o provinciali »<sup>(29)</sup>. Va però riconosciuto che un inizio di regolamentazione giuridica le Conferenze episcopali l'hanno ricevuta con Pio X e con il *Codex* del 1917, pur dovendo ammettere che solo in seguito, con il consolidamento storico che esse ebbero in tutto l'orbe cattolico durante il pontificato di Pio XII, acquisirono una più precisa configurazione giuridica.

Per quanto infatti non si possa dire che il Concilio abbia risolto tutti i problemi e data chiarezza teologica, è pur vero che dal complesso dibattito che se ne ebbe fu aperta la strada della legislazione odierna. Va però osservato che il Vaticano II si preoccupò più della tutela giuridica della autonomia diocesana che della esigenza di garantire con decisioni giuridicamente vincolanti l'uniformità di atteggiamento dei vescovi a livello regionale o nazionale, poiché la maggior parte dei padri, pur essendo convinta dell'opportunità di riconoscere alle Conferenze una vera e propria autorità legislativa, pose un impegno veramente singolare nel delimitarla il più possibile e nel renderne quanto mai difficoltoso l'esercizio. Il risultato fu per certi aspetti sconcertante, essendosi il decreto *Christus Dominus* limitato ad affermare che in linea di principio le Conferenze possono prendere decisioni giuridicamente vincolanti, senza però attribuire ai *coetus* nessuna specifica competenza legislativa, la cui determinazione fu rimessa alla suprema autorità.

(29) Card. G. DE LAI, citato da M. COSTALUNGA, *art. cit.*, p. 231.

Ma sarà opportuno procedere per analisi dei singoli punti concernenti le varie questioni dell'intera materia giuridica evolutasi dal Concilio ad oggi.

5. Il Concilio Vaticano II ha così definito le Conferenze episcopali nel n. 38 del *Christus Dominus*: « La Conferenza episcopale è una specie di organismo in cui i sacri Pastori di una determinata nazione o territorio esercitano congiuntamente il loro ministero pastorale, per l'incremento del bene, che la Chiesa offre agli uomini, specialmente per mezzo di quelle forme di apostolato, che sono appropriate alle circostanze dei nostri giorni ».

Lo stesso documento conciliare afferma che la Conferenza episcopale è soggetto di diritto e doveri, è tenuta a darsi uno statuto e le sue decisioni, anche se non sempre giuridicamente vincolanti, hanno carattere di ufficialità. È quindi soggetto di diritto pubblico e come tale capace anche di acquisire e amministrare beni temporali propri, necessari per il suo funzionamento (cfr. can. 1495 § 2 Codice 1917).

Stanti tali premesse si evinceva già con il *Codex* del 1917 che le Conferenze episcopali, una volta costituite, godessero di personalità giuridica « ex ipso iuris praescripto » (can. 101 § 1). Donde alcune prese di posizioni piuttosto avanzate, come ad esempio quella del Bertrams; già nella prima fase della revisione del Codice egli scriveva che: « Conferentia Episcoporum est universitas personarum, scilicet Episcoporum respectivae nationis, seu, secundum terminologiam can. 99, persona moralis collegialis. Ipsa repraesentat multitudinem diocesium nationis, ita ut ipsae, mediante Conferentia, unitatem seu universitatem diocesium efforment, quae ad modum Ecclesiae particularis transcendentis summam dioecesium concipienda sit; Conferentia autem, quoad hanc universitatem dioecesium, est subiectum praeditum vera potestate hierarchica, intra ambitum iuris; necnon instantia hierarchica inter singulos Episcopos et Sanctam Sedem »<sup>(30)</sup>. Rispetto al decreto *Christus Dominus* questa dichiarazione sembrò però una interpretazione piuttosto estensiva — alla quale però non era giunta la Commissione pontificia per la revisione del Codice —, che discendeva da una concezione di una Conferenza episcopale come « istanza gerarchica tra i singoli

<sup>(30)</sup> *De capacitate iuridica conferentiae episcoporum*, in AA.VV., *Ius populi Dei*, vol. II, Romae, 1972, p. 87.

vescovi e la Santa Sede»; concezione questa proveniente dal massimalismo ecclesiologico di area germanica.

C'erano infatti tutti i limiti del decreto conciliare quanto alla competenza legislativa delle Conferenze. Nel frattempo c'era stata una risposta della Commissione centrale dei decreti conciliari che proibiva la delega del potere legislativo alle commissioni conciliari, riconfermando però il principio che la Conferenza episcopale è soggetto di tale potere <sup>(31)</sup>. Gli statuti delle Conferenze episcopali che nell'immediato postconcilio venivano promulgati o aggiornati consacravano detto principio, sia pur delimitandolo con le condizioni previste nel par. 4 del n. 38 del decreto *Christus Dominus*. Si vedano ad esempio gli articoli 15 e 16 dello Statuto della Conferenza episcopale italiana.

Il nuovo Codice sostanzialmente ripete le condizioni vincolanti del potere legislativo delle Conferenze. Queste restano e sono dichiarate soggetto di potere legislativo, si riconosce ad esse, una volta legittimamente costituite, la personalità giuridica, di cui pertanto godono *ex ipso iuris praescripto* (can. 455 § 1, 449 § 1). Permangono però nel nuovo *Codex* le tre più marcate condizioni vincolanti dell'esercizio del potere legislativo, vale a dire la Conferenza episcopale può promulgare decreti generali *tantummodo* (notiamo questo avverbio tassativo e delimitante ogni interpretazione estensiva): a) circa quei negozi o casi, « in cui ciò sia contenuto nel diritto comune » (« in quibus ius universale — il *Christus Dominus* dice *commune* — id praescripserit »); b) oppure ciò sia stato stabilito da una speciale prescrizione della S. Sede, *motu proprio* data; c) ovvero ad istanza della stessa Conferenza (cfr. *Christus Dominus*, n. 38,4 con il can. 455 § 1).

Inoltre l'altra condizione — forse ancor più difficoltosa all'esercizio della potestà legislativa — che stabilisce che le decisioni per essere giuridicamente vincolanti debbano essere state approvate da « almeno due terzi dei suffragi dei presuli appartenenti alla Conferenza con voto deliberativo » (*Christus Dominus* n. 38,4 confrontato con il can. 455 § 2).

Infine la condizione, forse meno gravosa rispetto alle altre, della *recognitio* da parte della Santa Sede, oltre a quella ovvia della legittima promulgazione (CD 38,4 e can. 455 § 2).

(31) Decreto in data 10 giugno 1966: *AAS* 60 (1968), p. 36.

6. Sia a seguito delle affermazioni conciliari sia per quanto ha sanzionato il *Codex*, sono quindi sorti alcuni problemi concernenti la natura e il potere dei *coetus*, che hanno sollevato discussioni, anche recentemente, che dobbiamo però ritenere assai feconde di riflessione teologica, di approfondimento canonico e di impegno pastorale. Tra questi problemi non v'è dubbio che quello delle Conferenze episcopali e l'autorità del magistero episcopale è dei più rilevanti.

Come introduzione all'esame di questo problema dobbiamo partire dalla dottrina della natura delle Conferenze episcopali, come giustamente ha osservato Ghirlanda nella ormai ben nota polemica — assai cortese — con Urrutia <sup>(32)</sup>.

Notavo già nel 1969 che mentre l'attività collegiale in senso stretto si ha nel Concilio ecumenico, vari invece possono essere i modi nei quali si può avere un'attività collegiale per tutta la Chiesa in senso più largo. Il modo attuato nel Sinodo dei vescovi configura un esercizio dell'attività collegiale che si avvicina molto a quella in senso stretto, benché non l'adequi <sup>(33)</sup>. Nelle Conferenze episcopali si ha solo un esercizio parziale della collegialità episcopale e un fine ampiamente pratico, se questo istituto resta e non oltrepassa il ruolo assegnatogli dal Vaticano II e dal *Codex* <sup>(34)</sup>. Inoltre va tenuto ben presente il carattere *consultivo*, e non *deliberativo*, che per sé compete alle Conferenze episcopali, al precipuo scopo di creare le migliori condizioni per una concordia di giudizio e unità d'azione tra i vescovi della medesima nazione o regione <sup>(35)</sup>. E d'altro canto va ben precisato a chi nella Chiesa spetti o compete la titolarità del magistero; chi sono i soggetti, cioè, del *munus docendi*.

Addentrando così nel tema mi sembra che si debba subito dire se si accetta o meno la tesi di Rahner che vede nelle Conferenze episcopali una forma di quelle articolazioni maggiori della Chiesa, che si collocano tra i singoli vescovi e la Santa Sede, assu-

<sup>(32)</sup> De *Episcoporum Conferentia deque exercitio potestatis magisterii*, in *Periodica* 76 (1987), p. 637 ss.

<sup>(33)</sup> V. FAGIOLO, *I Synodus episcoporum: origine, natura, struttura, compiti*, in *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969, p. 24 ss.

<sup>(34)</sup> G.M. MUCCI, *Conferenze episcopali e corresponsabilità dei Vescovi*, in *La Civiltà Cattolica*, 1985, II, p. 417-429; Id., *Le Conferenze episcopali e l'autorità di magistero*, in *La Civiltà Cattolica*, 327.

<sup>(35)</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali*, cit., p. 133.

mendo la struttura propria della Chiesa e quindi divenendo soggetti di diritti e doveri che acquisiscono dalla loro stessa natura che supera l'ambito del diritto puramente umano e si radica in qualche maniera nello stesso *jus divinum* <sup>(36)</sup>. Non possiamo accettare questa tesi perché non trova giustificazione nei testi conciliari né nel nuovo Codice.

Secondo il Concilio i vescovi in Conferenza episcopale non rappresentano il Collegio episcopale ed in essa si ha soltanto un esercizio parziale della collegialità <sup>(37)</sup>; e mai il Vaticano II ha inteso trasformare la Conferenza episcopale in un organo di magistero; mentre ha voluto che restasse strumento pratico di intesa tra i vescovi per una più incisiva pastorale <sup>(38)</sup>.

Seguendo il Concilio, il Codice riconosce quali soggetti di magistero il Romano Pontefice e il vescovo: sono titolari del munus docendi *qua personae*; e ciò per diritto divino.

Per lo stesso diritto divino sono soggetti *collegiali* del *munus docendi* il Collegio episcopale sparso nel mondo e il Concilio ecumenico. Nelle altre forme di espressione di comunione e di collegialità non si ravvisano le condizioni che legittimino la titolarità collegiale. Nelle Conferenze episcopali i vescovi *qua tales*, « qui sunt in communione cum collegii capite et membris, sive singuli sive in conferentiis Episcoporum aut in Conciliis particularibus congregati... autentici sunt fidei doctores et magistri... » (can. 753).

Sembra quindi doversi concludere che la Conferenza episcopale come tale, cioè per la sua stessa struttura di istituto positivo della Chiesa, non goda di una sua specifica titolarità di magistero. Intendiamo per magistero quello autentico, autoritativo, che parla in nome di Cristo e per l'autorità che gli proviene dallo stesso Cristo, come spiega la *Lumen gentium* al n. 25. Di questo magistero la Conferenza episcopale come tale non è titolare, perché non ha alcun riferimento dogmatico con la costituzione divina della Chiesa. La sua autorità e la validità dei suoi insegnamenti sono l'autorità dei vescovi e la validità del magistero episcopale: *Episcopi...* dice il can. 753.

<sup>(36)</sup> Cfr. K. RAHNER, *Sulle Conferenze Episcopali, Nuovi Saggi*, Roma, 1968, p. 616 ss.

<sup>(37)</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 23 e 27; *Christus Dominus*, n. 37 e 38.

<sup>(38)</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia e commento della Costituzione Lumen Gentium*, I, Milano, 1969, p. 277.

È una questione che qui è stata appena introdotta, anche se la conclusione sia stata indicata in una precisa direzione. Ma con ciò non si è voluto dire che il problema sia chiuso; tutt'altro! E penso che vadano raccolte le sollecitazioni di Mucci, Ghirlanda, Urrutia ed altri per un approfondimento teologico e giuridico dell'intero istituto delle Conferenze episcopali, le quali oggi svolgono un'attività assai rilevante nella Chiesa <sup>(39)</sup>.

---

<sup>(39)</sup> G. GHIRLANDA e F.S. URRUTIA hanno dibattuto con approfonditi argomenti il tema *de Episcoporum Conferentia deque exercitio potestatis magisterii*, il primo sostenendo che non la Conferenza episcopale, come tale, ma il Romano Pontefice e il Collegio episcopale sono soggetti di potestà magisteriale. E con lui concorda G.M. MUCCI, sopra citato. D'avverso parere è il P. URRUTIA che, partendo dal can. 753, vede un magistero autentico e proprio della Conferenza episcopale, dove *coniunctim* — e quindi non *uti singuli* — i vescovi esercitano il magistero (cfr. *Periodica* 76 (1987), p. 573 ss.).

**Pagina bianca**

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ

LA CONFERENZA EPISCOPALE  
COME ORGANO SOPRADIOCESANO  
NELLA STRUTTURA ECCLESIASTICA

I. *La struttura gerarchica essenziale della Chiesa*: 1. La potestà suprema e la potestà del vescovo diocesano; 2. Gli organi sopradiocesani. — II. *Configurazione della conferenza episcopale*: 3. Nei lavori conciliari; 4. Nell'elaborazione del CIC 83; 5. Considerazione particolare sui documenti d'indole dottrinale. — III. *La funzione della conferenza episcopale*: 6. Puntualizzazioni sulla qualifica di *organo intermedio*; 7. Sul principio di sussidiarietà.

I. *La struttura gerarchica essenziale della Chiesa.*

1. In virtù del suo ufficio primaziale, come successore di Pietro, il romano pontefice, in quanto vero vicario di Cristo e pastore di tutta la Chiesa, esercita su questa una potestà di giurisdizione piena e suprema, veramente episcopale, ordinaria e immediata, rispetto alla quale tutti i pastori di qualsiasi rito e dignità e i restanti fedeli, tanto singolarmente quanto nel loro insieme, sono tenuti al dovere di subordinazione gerarchica e di vera obbedienza, non solo quanto alla fede e alle consuetudini, ma anche in ciò che concerne la disciplina e il governo della Chiesa sparsa per tutto il mondo <sup>(1)</sup>.

Uguualmente, « il collegio dei vescovi, il cui capo è il sommo pontefice e i cui membri sono i vescovi in forza della consacrazione

---

<sup>(1)</sup> Cfr. CONC. VAT. I, Cost. dogm. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön., 3050 ss.; CONC. LUGDUNENSE II, *Professio fidei Michaëlis Palaeologi Imperatoris*: *ibid.*, 861; CONC. FIORENTINO, *Decr. pro graecis*: *ibid.*, 1307; CIC 17, can. 218; CONC. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 18, 22/2, 13/3; *Id.*, *Decr. Christus Dominus*, n. 2; CIC 83, can. 331, 333; ecc.; SCHEMA CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS (= CICO), in *Nuntia* 24-25, can. 42, 44, ecc. Per uno studio più approfondito relativo alla prima parte di questo articolo, si veda J.L. GUTIÉRREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, Pamplona 1987, soprattutto p. 147-152 e 211-227.

sacramentale e della comunione gerarchica con il capo e con i membri del collegio, e nel quale permane perennemente il corpo apostolico, insieme con il suo capo e mai senza il suo capo, è pure soggetto di suprema e piena potestà sulla Chiesa universale » (2).

Parimenti appartiene alla costituzione divina della Chiesa l'esistenza e la funzione propria dei vescovi, i quali « reggono le Chiese particolari a loro affidate, come vicari e delegati di Cristo, col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà [...]. Questa potestà, che personalmente esercitano in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata » (3), e spetta loro per sé, in quanto « è necessaria per l'esercizio del loro dovere pastorale » (4).

Quanto al modo di compaginare l'esercizio di entrambe le potestà, vale a dire la suprema e quella spettante al vescovo nella propria diocesi, è degna di menzione la dichiarazione collettiva dei vescovi della Germania, del 1875, in risposta alle accuse rivolte dal cancelliere Bismarck, il quale aveva asserito in una circolare che la dottrina del Concilio Vaticano I sul primato del Papa comportava in pratica l'assorbimento di tutta la potestà dei vescovi nella giurisdizione del romano pontefice, di modo che i vescovi altro non erano se non suoi impiegati, privi di qualsiasi responsabilità (5).

Opponendosi a tali affermazioni, i vescovi tedeschi scrissero: « Decreta Concilii Vaticani ne umbram quidem fundamenti praebent assertioni, Papam eisdem factum esse principem absolutum, et quidem vi infallibilitatis absolutissimum, "plus quam ullum in mundo monarchum absolutum" [...] neque quoad res ecclesiasticas Papa monarchus absolutus nuncupari potest, quippe cum subordinatus sit iuri divino et obstrictus sit iis, quae Christus pro Ecclesia sua disposuit [...]. Vi eiusmodi dispositionis divinae, in qua fundatur munus Summi Pontificis, existit etiam episcopatus; competunt eidem iura et officia vi dispositionis ab ipso Domino promanantis, ad quae mutanda Summo Pontifici neque ius neque potestas prostat » (6).

(2) CIC 83, can. 336. Cfr. CONC. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 22 e nota esplicativa previa; CICO, can. 48.

(3) Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 27/1. Cfr. Decr. *Christus Dominus*, n. 8 a); CIC 83, can. 381 § 1.

(4) Decr. *Christus Dominus*, n. 8 a).

(5) Cfr. Denz.-Schön., 3112.

(6) *Ibid.*, 3114-3115. Tale modo d'agire dei vescovi tedeschi fu lodato da Pio IX, Litt. Ap. *Mirabilis illa constantia*, 4 marzo 1875; Pii IX Acta 1/VII, p. 29 ss.; *Alloc. ai Cardinali: ASS*, 8 (1874-75), p. 303.

Sia il supremo pontificato che l'episcopato sono di diritto divino e appartengono alla costituzione della Chiesa, per cui devono compaginarsi armonicamente. Anzi, « la potestà dei vescovi non è sminuita dalla potestà suprema e universale, ma anzi è da essa affermata, corroborata e rivendicata, poiché lo Spirito Santo conserva indefettibilmente la forma di governo da Cristo Signore stabilita nella sua Chiesa » (7). Tale potestà del vescovo diocesano è esercitata « fermo sempre restando in ogni campo il potere del romano pontefice, in forza della sua carica, di riservare le cause a sé oppure ad altra autorità » (8). La stessa idea viene enunciata nella Cost. dogm. *Lumen gentium* nei seguenti termini: « Questa potestà, che personalmente esercitano (i vescovi) in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata, quantunque il suo esercizio sia in definitiva regolato dalla suprema autorità della Chiesa e possa da essa essere circoscritto entro certi limiti, *in vista dell'utilità della Chiesa o dei fedeli* » (9).

Nel testo citato, abbiamo sottolineato le parole *in vista dell'utilità della Chiesa o dei fedeli (intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium)*, perché indicano la ragione per cui l'autorità suprema può e deve riservare a sé o ad un'altra autorità certe cause che per sé spetterebbero al vescovo diocesano: in effetti, per istituzione divina esiste nella Chiesa il primato, il quale, oltre alle funzioni che gli competono in esclusiva anche per quanto concerne l'attività pastorale della Chiesa universale, deve anche indicare — e riservare a sé o ad altri — le questioni che, nelle diverse circostanze storiche, richiedano un modo comune e uniforme di agire per tutta la Chiesa. In altre parole, nei diversi periodi storici il bene comune della Chiesa richiede un certo grado di centralizzazione, la cui concreta determinazione, certamente *intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium*, spetta in esclusiva al romano pontefice. Allo stesso tempo, « i singoli vescovi, che sono preposti alle Chiese particolari, esercitano il loro governo pastorale sopra la porzione del popolo di Dio che è stata loro affidata, non sopra le

(7) Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 27/2. Cfr. CIC, can. 333 § 1. Vid. W. ONCLIN, *The power of Decision in the Church at the supra-diocesan Level*, in *Communications* 2 (1970), p. 196-212, soprattutto pp. 199-209; A.J. GOMES MARQUES, *O Bispo Diocesano na génese do « Christus Dominus »*, Pamplona 1976, p. 159-255; R. JULIÁN REY, *El Obispo diocesano en la génesis de la « Lumen gentium »*, Pamplona 1977, p. 124-192.

(8) Decr. *Christus Dominus*, n. 8 a). Cfr. PAOLO VI, *m. p. De Episcoporum numeribus*, 15 giugno 1966: *AAS*, 58 (1966), p. 467-472; CIC, can. 381 § 1.

(9) Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 27/1.

altre Chiese né sopra la Chiesa universale. Ma in quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli Apostoli, i singoli vescovi sono tenuti, per istituzione e precetto di Cristo, ad avere per tutte le Chiese una sollecitudine che, sebbene non esercitata con atto di giurisdizione, sommamente contribuisce tuttavia al bene della Chiesa universale. Tutti i vescovi, infatti, devono promuovere e difendere l'unità della fede e la disciplina comune a tutta la Chiesa<sup>(10)</sup>, istruire i fedeli all'amore di tutto il Corpo mistico di Cristo, specialmente delle membra povere, sofferenti e di quelle che sono perseguitate a causa della giustizia (cfr. Mt. 5, 10) e, infine, promuovere ogni attività comune a tutta la Chiesa, specialmente nel procurare che la fede cresca e sorga per tutti gli uomini la luce della piena verità. Del resto è vero che, reggendo bene la propria Chiesa come porzione della Chiesa universale, contribuiscono essi stessi efficacemente al bene di tutto il Corpo mistico, che è pure un *corpus Ecclesiarum* »<sup>(11)</sup>.

2. Abbiamo considerato fino ad ora i due poli della struttura gerarchica della Chiesa, vale a dire il *munus primatiale* del romano pontefice e l'ufficio del vescovo diocesano. Nel corso dei secoli, tuttavia, sono stati creati altri uffici e organi, certamente di diritto ecclesiastico, che esercitano una funzione sopradiocesana o interdioocesana<sup>(12)</sup>; tali sono, nel diritto orientale, i patriarchi<sup>(13)</sup>, gli arcivescovi maggiori e i metropolitani di una Chiesa *sui iuris*<sup>(14)</sup>, i gerarchi

<sup>(10)</sup> Cfr. CIC, can. 392; CICO, can. 199.

<sup>(11)</sup> Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 23/2. Il vescovo, infatti, regge la Chiesa affidatagli non come una cellula indipendente dalle altre, ma come *portio Ecclesiae universalis*.

<sup>(12)</sup> Si veda, ad es., il Decr. *Christus Dominus*, Caput III, *De Episcopis in commune plurium Ecclesiarum bonum cooperantibus*, diviso in tre parti: 1) *Synodi, Concilia et praesertim Episcoporum Conferentiae*; 2) *Provinciarum ecclesiasticarum circumscriptione et regionum ecclesiasticarum erectio*; 3) *Episcopi munere interdioecesano fungentes*.

<sup>(13)</sup> Cfr. Pio XII, *m. p. Cleri sanctitati* (*De ritibus orientalibus et De personis* = CS), 2 giugno 1957, can. 216-314; E. EDI, *La figure juridique du Patriarcat*, Roma 1962; Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 7-11, dove vengono definiti nei seguenti termini: « Nomine vero Patriarchae orientalis venit episcopus, cui competit iurisdictio in omnes episcopos, haud exceptis metropolitans, clerum et populum proprii territorii vel ritus, ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis » (n. 7; cfr. CICO, can. 55; Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 23/4; CICO, can. 54-101).

<sup>(14)</sup> Quanto agli arcivescovi maggiori, cfr. CS, can. 324-339; S.C. PER LE CHIESE ORIENTALI, Dich. 23 dicembre 1963: *AAS*, 56 (1964), p. 214; Decr. *Orientalium*

delegati dalla sede apostolica per altre Chiese *sui iuris* <sup>(15)</sup> nonché i diversi Sinodi <sup>(16)</sup> ed i metropolitani di una Chiesa patriarcale <sup>(17)</sup>. A questi vanno aggiunti, nel diritto della Chiesa latina, i metropolitani <sup>(18)</sup>, i concili plenari e provinciali <sup>(19)</sup>, le conferenze episcopali <sup>(20)</sup> ed altri organi simili.

Per quanto concerne la natura di tali uffici e organi, è opportuno tener presente che, sia nel Codice latino del 1917 sia in quello orientale del 1957, essi erano considerati sotto la rubrica *De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico (canonico) iure participes* <sup>(21)</sup>. La predetta rubrica indicava chiaramente che gli enti summenzionati erano intesi come aventi origine dalla suprema potestà, sulla quale si fondavano. In questo senso troviamo nei singoli canoni espressioni come « *singulari honore prosequendi sunt Orientis Patriarchae, quippe qui amplissima potestate a Romano Pontifice data seu agnita, suo cuique patriarchatui seu ritui tamquam pater et caput praesunt* » <sup>(22)</sup>. Lo stesso si può affermare dei concili particolari, le cui decisioni ottenevano forza obbligatoria in virtù dell'approvazione da parte della santa sede <sup>(23)</sup>.

*lium Ecclesiarum*, n. 10; CICO, can. 151-154. Rispetto ai metropolitani di una Chiesa *sui iuris*, cfr. CICO, can. 155-171.

<sup>(15)</sup> Cfr. CICO, can. 172-174.

<sup>(16)</sup> Cfr. CS, can. 340-361; CICO, can. 102-112, 140-150.

<sup>(17)</sup> Cfr. CICO, can. 133-139.

<sup>(18)</sup> Cfr. CIC, can. 435-438.

<sup>(19)</sup> Cfr. CIC, can. 439-446.

<sup>(20)</sup> Cfr. CIC, can. 447-459. Quanto alle conferenze regionali, cfr. can. 434.

Si veda anche J.I. ARRIETA, *Provincia y región eclesiástica*, in *The New Code of Canon Law. Proc. 5th International Congress of Canon Law*, Ottawa, 1986, p. 607-625; M. COSTALUNGA, *L'organizzazione in province e regioni ecclesiastiche*, in *Ius Canonikum*, 22 (1982), p. 749-762; M. MORGANTE, *La Chiesa particolare nel codice di diritto canonico*, s.l., 1987, p. 189-196.

<sup>(21)</sup> Cfr. CIC 17 tit. VII (prima del can. 218); CS, tit. IV, pars II (prima del can. 162).

<sup>(22)</sup> CS, can. 216 § 1. Cfr. anche can. 283: « *Praeter alia privilegia a Romano Pontifice concessa seu agnita, omnes Patriarchae...* ».

<sup>(23)</sup> Cfr., per es., il Breve di Paolo V con il quale *approbantur* le decisioni prese dal concilio provinciale di Mechelen, dell'anno 1607, e nel contempo si avvertiva che, nel testo, erano stati introdotti degli emendamenti dalla santa sede e si comandava *auctoritate apostolica* che tali decisioni fossero accuratamente osservate: « *Acta Synodi provincialis Mechliniensis... nonnullis mutatis, ut videbitis, approbavimus... Quemadmodum etiam hortamur, atque apostolica auctoritate... iubemus, ut huius Synodi decreta omnia... ab omnibus quam diligentissime et inviolate serventur* » (MANSI 34 B, 1475 s.). Ugualmente, nella pubblicazione degli atti del concilio

Tuttavia, in tempi a noi più recenti, non sono mancati autori che hanno sostenuto come le istanze intermedie, quelle cioè poste fra la potestà suprema e il vescovo diocesano, godano di una potestà loro propria, non configurabile come partecipazione *a iure* della suprema potestà<sup>(24)</sup>.

Sulla questione, che qui ci siamo limitati ad accennare, dell'origine della potestà inerente agli uffici e organi chiamati intermedi (in quanto esercitano una potestà al di sopra dei vescovi diocesani), è necessario distinguere in primo luogo tra gli uffici personali (per es., quello del patriarca nella Chiesa orientale)<sup>(25)</sup> ed altri uffici

---

di Bourges, dell'anno 1584, si legge: « accepimus tandem concilii nostri provincialis, nuper Biturigibus celebrati, decreta et statuta Sanctae Sedis iudicio probata ». I commentatori del CIC 17 spiegano così la questione: « Sicut Patriarchae, Primates et Metropolitae *iure ecclesiastico* constituunt gradum intermedium in hierarchia iurisdictionis inter Primatum R.P. et gradum episcopalem, ita *eodem iure* interpositi sunt *coetus* seu *collegia* Praelatorum ad *extraordinarium* regimen ecclesiasticum, quae Concilia *particularia* dicuntur, et iurisdictionem exercent iurisdictione singulorum Episcoporum superiorem, a Rom. Pontifice mutuata, cum ab eo, qui supremam in Ecclesia tenet potestatem, necessario sit recipienda » (F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, t. II, 3<sup>a</sup> ed., Romae, 1943, p. 669). Parimenti U. BESTE scrive: « apte Codex materiam sectionis II *De clericis in specie* in duos titulos dispertit, disserendo in praesenti titulo (VII) de suprema potestate pontificatus ex iure divino et de gradibus qui hanc potestatem participatam iure ecclesiastico exercent » (*Introductio in Codicem*, 6<sup>a</sup> ed., Neapolis, 1964, p. 239).

(24) Cfr., fra gli altri, W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, 1970, soprattutto p. 243-264 e 318-360; Id., *Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 153 (1984), p. 35-55, specialmente p. 38-39; W. ONCLIN, *The power...*, cit. (nota 7), soprattutto p. 209-212; KL. MÖRSORF, *L'autonomia della Chiesa locale*, in « Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico. La Chiesa dopo il Concilio », Milano, 1972, p. 163-185, soprattutto p. 179-184. A differenza del precedente CIC (cfr. *supra*, nota 21), nel CIC 83 gli organi intermedi sono collocati sistematicamente sotto il tit. II (prima del can. 431), *De Ecclesiarum particularium coetibus*. Sull'ordine sistematico del Decr. *Christus Dominus* e della Parte II del Libro II nel CIC 83, cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *De Ordinariatus militaris nova constitutio*, in *Periodica*, 76 (1987), p. 71-111, soprattutto p. 192-199.

(25) « Ab antiquissimis temporibus in Ecclesia viget institutio patriarchalis, iam a primis Synodis Oecumenicis agnita » (Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 7). Si tratta, pertanto, di un'istituzione confermata dalla tradizione consolidatasi per secoli. In proposito, è fondamentale il principio stabilito nella Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 24/2: « Episcoporum autem missio canonica fieri potest per legitimas consuetudines, a suprema et universali potestate Ecclesiae non revocatas, vel per leges ab eadem auctoritate latas seu agnitas, vel directe per ipsum Successorem Pe-

svolti da più soggetti insieme. Relativamente a questi ultimi, gli autori attuali sostengono diversi pareri sull'origine della potestà loro inerente: secondo alcuni, essa proviene dal romano pontefice, ossia dalla suprema potestà della Chiesa; per altri, la predetta potestà risulta dalla somma delle potestà di tutti coloro che integrano l'organo; per altri, infine, si tratterebbe di una potestà propria del medesimo organo e diversa da quella che possiede ognuno dei singoli membri, come conseguenza della struttura sinodale vigente nella comunione gerarchica.

## II. *Configurazione della conferenza episcopale.*

3. Le conferenze episcopali sono sorte nel secolo scorso come riunioni amichevoli ed informali di Prelati <sup>(26)</sup>. Per il periodo antepreparatorio del Concilio Vaticano II, le proposte a tal fine avanzate dai vescovi possono sintetizzarsi nel seguente modo:

a) pare molto opportuno un certo coordinamento fra i vescovi diocesani di una stessa regione o nazione <sup>(27)</sup>, mediante i concili particolari oppure tramite le conferenze episcopali, sotto la direzione della santa sede;

b) ciò, tuttavia, deve essere realizzato senza che sia diminuita la potestà di ogni vescovo nella propria diocesi <sup>(28)</sup>.

---

tri; quo renuente seu communionem Apostolicam denegante, Episcopi in officium assumi nequeunt ».

<sup>(26)</sup> Cfr. la nota storica nello schema conciliare « De Episcopis ac de Dioecesium regimine », 22 aprile 1963, p. 17: *Acta Synodalia*, II, IV, p. 374 s. Fra le questioni che potevano trattarsi nelle predette riunioni, lo stesso schema cita, a modo d'esempio, quelle elencate nell'Istr. *Quo constet firmitus*, ai vescovi dell'Impero Austriaco, 22 luglio 1898 (*Leonis XIII Acta*, 18, p. 98): cfr. *Acta Synodalia*, II, IV, p. 375. Per uno studio approfondito, cfr. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna, 1974, p. 15-132.

<sup>(27)</sup> Oltre alla convenienza generale di un opportuno coordinamento, l'attuale facilità delle comunicazioni (rispetto al passato) e la rapida trasmissione delle notizie rendono ancora più pressante l'avvertimento già proposto da Pio XII: si deve, cioè, evitare la « christifidelium admiratio, qui saepe non intelligunt cur in alia dioecesi res hoc modo se habeant, in alia autem, quae fortasse proxima ei adiacet, dissimili modo, quin etiam interdum prorsus contrario » (*Alloc.*, ai cardinali, 2 novembre 1954: *AAS*, 46 (1954), p. 675).

<sup>(28)</sup> Cfr. *Acta, series I, antepreparatoria, appendix vol. II, pars. I*, p. 396-407, dove si fa un riassunto *ex officio* delle proposte pervenute fino ad allora, fra le quali: « Decernatur quaenam sit auctoritas et condicio conventuum Episcoporum singularum nationum » (Arciv. di Colonia: *ibid.*, p. 399); « Ad quaedam pericula vitan-

Nel n. III dello schema preparatorio « De Episcopis et Dioeceseon regimine », approvato il 25 settembre 1961, si leggeva:

« 1. Decisiones, a Coetu seu Conferentia Episcoporum prolatae, iuridice non obligant sed moraliter: ideoque ratione unitatis maxima reverentia accipiendae sunt ac religiose servandae [...].

3. In rebus pro quarum solutione oporteat normas iuridicas ferre, adeatur Sancta Sedes eiusque iudicio standum erit.

4. Unusquisque Episcopus pro sua prudentia et discretionem normas in Coetu Episcoporum latas, vi iuridica in propria dioecesi fulcire potest »<sup>(29)</sup>.

Ciò nonostante, nello schema del 22 aprile 1963, consegnato ai Padri conciliari il 5 novembre dello stesso anno, la questione fu così prospettata:

« 22. Firmo praescripto n. 24, decisiones prolatae ab Episcopis, in Conferentia Nationali legitime coadunatis, debita reverentia ab unoquoque Episcopo accipiantur et ad effectum deducantur, ut unitas foveatur et bonum commune in universa Natione promoveatur ».

---

da (i.e. ne aliquo modo minuat aequalitas et libertas, quae sub Petro omnibus Episcopis competit: ne laici de his coetibus putent quod aliquam constituunt iurisdictionem, quae medium tenet inter Ecclesiam universalem et particularem), exoptetur ut coetus Episcopales nuntiis apostolicis vel delegatis praesideantur, nec de re morali, dogmatica et liturgica agant, sed de practicis quaestionibus. Sic clarior evadit iurisdictionem, quae iure divino competit R. Pontifici et episcopo in sua dioecesi » (vescovo tit. di Arca: *ibid.*, p. 398); « Conferentiae episcopales sui iuris sint, quo responsabilitas et vis initiandi episcoporum augetur » (vescovo tit. di Meloe di Isauria: *ibid.*); « Iura Conferentiarum Nationalium praecise statuuntur; centralizatio nationalis vitetur et Episcopi uniuscuiusque provinciae ecclesiasticae sufficientem libertatem habeant » (Arciv. di Dakar: *ibid.*, p. 402); « Cooperatio dioeceseon et vicariatuum promoveatur...; hac cooperatione nullo modo detrimentum afferatur iurisdictioni propriae cuiusque Ordinarii » (vescovi dell'Indonesia: *ibid.*, p. 407).

<sup>(29)</sup> *Acta, series II, praeparatoria, vol. II, pars II*, p. 521. Durante la discussione dello schema nella Commissione Centrale Preparatoria, il Card. Paolo Marella, relatore dello stesso schema, espone come, fra le due opposte possibilità, e cioè fra nessuna forza obbligatoria delle decisioni di una conferenza ed obbligatorietà giuridica delle medesime decisioni, i redattori dello schema avessero scelto una via di mezzo, vale a dire quella dell'obbligatorietà morale delle stesse. Si vedano anche le osservazioni del Card. Wyszynski, dell'arcivescovo-vescovo Bengsch e soprattutto del Card. Frings (*ibid.*, p. 522-541).

« 23. Episcopus in casu aliquo particulari ob graves rationes contra decisiones Conferentiae in sua diocesi agere intendens, antea scripto certiore faciat Conferentiam per ipsius Praesidem de suis agendi rationibus ».

« 24. § 1. Decisiones Nationalis Episcoporum Conferentiae, dummodo legitime et per duas saltem ex tribus partibus suffragiorum prolatae sint necnon ab Apostolica sede recognitae fuerint, singulos Episcopos etiam obligant in his, qui sequuntur, dumtaxat casibus:

a) quando agitur de peculiaribus rebus quae sive iure communi sive speciali Apostolicae Sedis mandato Nationali Episcoporum Conferentiae pertractandae ac resolvendae commissae fuerint;

b) quando agatur de declarationibus maioris momenti publice faciendis nomine Nationalis Episcoporum Conferentiae;

c) quando agatur de rebus cum Gubernio civili tractandis, quae totam attingant Nationem;

d) quando gravitas rei exigit communem omnium Episcoporum agendi rationem simulque duae saltem ex tribus partibus Praesulum cum voto deliberativo adstantium indicent decisionem ipsam esse vi iuridica pro omnibus communiendam.

§ 2. Contra decisiones de quibus supra datur recursus ad Sanctam Sedem, at in devolutivo tantum »<sup>(30)</sup>.

Studiate le diverse opinioni esposte nell'Aula conciliare, la competente Commissione cercò una soluzione nella quale si potesse tener conto di tutte le osservazioni avanzate<sup>(31)</sup>, sopprimendo i casi elencati sotto b), c) e d), nonché determinando *tassativamente*<sup>(32)</sup> i casi

<sup>(30)</sup> *Acta Synodalia*, II-IV, p. 373-374.

<sup>(31)</sup> Come abbiamo esposto, la discussione ebbe inizio nel periodo antipreparatorio e continuò durante la celebrazione del concilio, con interventi dei padri sia orali che per iscritto, soprattutto il 12 novembre 1963 e i giorni successivi (cfr. *Acta Synodalia*, II-V, pp. 37-53, 65-94 et 193-211; vid. A.J. GOMES MARQUES, o. c. nella nota 7, p. 195-230). Cfr. anche *Schema Decreti « De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia »*, 27 aprile 1964, *Relatio*, p. 43 (*Acta Synodalia*, III-II, p. 54 s.). Fino a pochi giorni prima della promulgazione del Decr. *Christus Dominus*, i Padri conciliari continuarono a proporre osservazioni ed emendamenti (*modi*) circa la questione: cfr. *Acta Synodalia*, IV-II, modi nn. 22-27, p. 610-612.

<sup>(32)</sup> Cfr. *Schema Decreti « De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia »*, 27

nei quali le decisioni di una conferenza episcopale avrebbero potuto ottenere forza giuridica obbligatoria. Il testo definitivo del Decr. *Christus Dominus* recita:

« Decisiones Conferentiae Episcoporum, dummodo legitime et per duas saltem ex tribus partibus suffragiorum Praesulum, qui voto deliberativo fruentes ad Conferentiam pertinent, prolatae fuerint et ab Apostolica Sede recognitae, vim habeant iuridice obligandi in casibus dumtaxat in quibus aut ius commune id praescripserit aut peculiare Apostolicae Sedis mandatum, motu proprio aut ad petitionem ipsius Conferentiae datum, id statuerit »<sup>(33)</sup>.

Per la validità si richiede pertanto che:

- a) la decisione sia stata approvata *almeno* <sup>(34)</sup> da due terzi dei voti non già dei presenti, ma di tutti i presuli che appartengono alla conferenza con voto deliberativo <sup>(35)</sup>;
- b) la competenza per emanare, mediante decreto generale <sup>(36)</sup>, norme concrete relative alla fattispecie di cui si tratti sia stata stabilita dal diritto universale o da un mandato peculiare della sede apostolica, sia *motu proprio*, sia su richiesta della conferenza stessa <sup>(37)</sup>;

---

aprile 1964 (*Acta Synodalia*, III-II, p. 22-56); *Schema Decreti « De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia »*. *Textus emendatus et relationes*, consegnato ai Padri il 30 ottobre 1964 (*Acta Synodalia*, III-VI, p. 199 s.).

<sup>(33)</sup> Decr. *Christus Dominus*, n. 38, 4.

<sup>(34)</sup> Cfr. *Schema Decreti « De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia »*. *Textus recognitus et modi*, modus 24 (*Acta Synodalia*, IV-II, p. 612).

<sup>(35)</sup> Cfr. *Schemi Decreti « De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia »*. *Textus emendatus et relationes*, 1964, p. 86-87 e 96 (*Acta Synodalia*, III-VI, p. 191 e 197). Venne precisato in seguito che una conferenza non può delegare tale funzione legislativa di cui gode « intra certos limites » alle Commissioni episcopali costituite in seno alla medesima (cfr. risposte della PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE DEI DECRETI DEL CONCILIO VATICANO II, del 10 giugno 1966 e del 5 febbraio 1968: *AAS*, 60 (1968), p. 361; risposta del 21 dicembre 1979: *AAS*, 72 (1980), p. 106). Cfr. anche CIC, can. 135 § 2.

<sup>(36)</sup> L'espressione *decreta generalia*, del can. 455 § 1, comprende anche i decreti generali esecutivi, di cui nei cann. 31-33 (PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO, risposta del 5 luglio 1985: *AAS*, 77 (1985), p. 771). Vid. il commento di J. URRUTIA, in *Periodica*, 74 (1985), p. 609-616 e di V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Los decretos generales de las Conferencias episcopales*, in *Ius Canonicum*, 26 (1986), p. 271-285.

<sup>(37)</sup> Cfr. CIC, can. 454 § 1. Quanto alle norme complementari del codice di diritto canonico, cfr. SEGRETERIA DI STATO, ai presidenti delle conferenze episcopali,

c) le norme stabilite dalla conferenza episcopale non siano *contra ius universale*, giacché « da parte del legislatore inferiore non può essere data una legge contraria al diritto superiore »<sup>(38)</sup>;

d) la decisione venga legittimamente promulgata, dopo la sua *recognitio* da parte del competente dicastero della santa sede;

e) inoltre, la Commissione conciliare *De Episcopis ac dioeceseon regimine* espresse più volte la *mens* secondo la quale era stato redatto il testo, che cioè le conferenze episcopali potessero emanare decisioni vincolanti soltanto « in paucis ac bene definitis materiis »<sup>(39)</sup>.

4. Le norme esecutive *ad experimentum* per il Decr. *Christus Dominus*, n. 38, sulle conferenze episcopali, furono promulgate da Paolo VI nell'anno 1966<sup>(40)</sup>. Inoltre, la commissione pontificia per la revisione del codice di diritto canonico eseguì il proprio lavoro tenendo sempre presenti i principi direttivi, vale a dire i *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, esaminati e approvati dall'assemblea del sinodo dei vescovi del 1967<sup>(41)</sup>. Per quanto

8 novembre 1983: *Communicationes*, 15 (1983), p. 135-139. Si veda, in generale, W. AYMANS, *Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 152 (1983), pp. 46-61; C. DE DIEGO-LORA, *Competencias normativas de las Conferencias Episcopales: primer decreto general en España*, in *Ius Canonicum*, 24 (1984), p. 527-570; G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali nel Codice di diritto canonico del 1983*, in *The New Code of Canon Law. Proceedings of the 5th International Congress of Canon Law*, cit. (nota 20), p. 497-503.

<sup>(38)</sup> Per quanto concerne questo principio nel CIC 17, cfr. i commenti degli autori al can. 22: per esempio, H. CICOGNANI-D. STAFFA, *Commentarium ad Librum primum Codicis Iuris Canonici*, vol. I, Roma, 1939, p. 354 ss. Rispetto al CIC 83, cfr. can. 135 § 2. Si veda in proposito J.L. GUTIÉRREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, cit. (nota 1), p. 199-201.

<sup>(39)</sup> *Relatio* circa lo schema « De Episcopis ac de dioecesium regimine » 1963, p. 20 (*Acta Synodalia*, II-V, p. 36). Nel documento « Textus recognitus et modi » del 1965, vale a dire pochi giorni prima della promulgazione del Decreto, la medesima Commissione rispose così ad un *modus* proposto da un Padre conciliare: « Satis consultum est unanimitati obtinendae sive per numerum perexiguum argumentorum definiendorum, sive per magnum numerum suffragiorum praerequisitorum » (*Modus*, n. 26 al Cap. III: *Acta Synodalia*, IV-II, p. 612: la sottolineatura è nostra). Quanto al valore dei lavori preparatori del Decr. *Christus Dominus*, si tenga presente il *mandatum generale* espresso nel n. 44/1 dello stesso Decreto (cfr. *infra*, n. 5, in fine).

<sup>(40)</sup> Cfr. PAOLO VI, *m. p. Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, I, n. 41: *AAS*, 58 (1966), p. 773-774.

<sup>(41)</sup> Cfr. *Communicationes*, 1 (1969), p. 77-85. Vid. anche *Relationes* del sinodo dei vescovi del 1969, pubblicate per mandato di Paolo VI: I. *Relatio doctrinalis de collegialitate Episcoporum*. II. *Relatio de arctiore coniunctione Episcoporum*

concerne la questione concreta che stiamo esaminando, sembra particolarmente attinente il principio n. 5, nel quale si tratta dell'unità della legislazione canonica <sup>(42)</sup>, senza che ciò sia di ostacolo ad ulteriori determinazioni ad opera del diritto particolare <sup>(43)</sup>.

Per quanto concerne le conferenze episcopali e i loro rapporti con le singole Chiese particolari, sembra opportuno ricordare che l'ambito di competenza delle conferenze episcopali fu gradualmente ridotto durante i lavori di elaborazione del CIC 83. Ciò fu fatto dietro richiesta esplicita di molti vescovi, che chiesero espressamente una tale riduzione quando gli schemi preparatori dello stesso Codice furono loro inviati per consultazione <sup>(44)</sup>.

In effetti, passato il periodo immediatamente successivo al concilio, nel quale le conferenze episcopali ebbero un ruolo di primo piano nel coordinamento delle norme di diritto particolare, una

---

*Conferentias inter et Sanctam Sedem. III. Relatio de arctiore coniunctione inter ipsas Episcoporum Conferentias*, Città del Vaticano, 1969. Sull'elaborazione dei canoni relativi alle conferenze episcopali, cfr. *Communicationes*, 4 (1972), p. 48-50; 12 (1980), p. 262-269.

<sup>(42)</sup> « Systema iuris canonici unum pro tota Ecclesia esse debet in summis principiis, quoad institutiones fundamentales, quoad mediorum Ecclesiae propriorum ad finem suum obtinendum descriptionem... Haec iuris canonici conformatio a Concilio Oecumenico in conficiendis Decretis suis disciplinaribus apprime servata est » (*Communicationes*, 1 (1969), p. 81).

<sup>(43)</sup> Nel citato principio, dopo aver escluso quelle leggi particolari « quae veluti formam praebent specificam legibus ecclesiarum nationalium », si aggiunge: « Attamen id significare non debet in legislationibus particularibus maiorem amplitudinem non desiderari, praesertim in iure a Conciliis nationalibus, regionalibus condendo » (*ibid.*). Tale riferimento ai concili particolari viene applicato poco dopo alle conferenze episcopali.

<sup>(44)</sup> È notevole la differenza fra gli schemi inviati ai vescovi e agli altri organi di consultazione fino all'anno 1977 e lo *Schema Codicis Iuris Canonici* del 1980. La stessa Commissione per la revisione del Codice rese noto come molte competenze concrete che secondo i primi schemi avrebbero dovuto essere affidate alle conferenze episcopali, furono poi lasciate alla decisione dei singoli vescovi, e ciò « quia permulti id petierunt, quo magis extollatur auctoritas et potestas Episcopi dioecesani in propria Ecclesia particulari » (*Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitaram, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis: Communicationes*, 14 (1982), p. 199). Per questo motivo, nella revisione degli schemi alla luce delle osservazioni emerse nella consultazione, il Segretario e i Consultori della Commissione furono unanimemente d'accordo « nell'auspicare che le conferenze episcopali non diventino organi burocratici con eccessive altre funzioni e facoltà, una specie di Curia intermedia tra la Curia Romana e le Curie diocesane » (*Communicationes*, 12 (1980), p. 263).

ricerca più approfondita sulla funzione del vescovo diocesano indusse, nell'elaborazione del codice di diritto canonico, a correggere la tendenza iniziale di attribuire molte competenze alle conferenze, riservando alle medesime quei compiti e funzioni per cui appaiono maggiormente idonee, vale a dire la promozione della comunione fra i vescovi, per affrontare e risolvere in modo uniforme i problemi pastorali comuni a più diocesi<sup>(45)</sup>. Così, le conferenze episcopali recuperarono il loro carattere primigenio, in virtù del quale si configuravano non come organi di centralizzazione amministrativa, ma soprattutto come strumenti di unità e di comunicazione fra i vescovi diocesani, come si deduce anche dalla descrizione che di esse fa il Concilio Vaticano II: « Est Episcoporum Conferentia veluti coetus in quo sacrorum Antistites cuiusdam nationis vel territorii munus suum pastorale coniunctim exercent ad maius bonum, quod hominibus praebet Ecclesia, provehendum, praesertim per apostolatus formas et rationes occurrentibus aetatis adiunctis apte compositas »<sup>(46)</sup>.

È anche opportuno ricordare in questa sede la risposta data dalla Commissione per la revisione del CIC, nel mese di ottobre del 1981, alla questione proposta in modo generale, e cioè sullo schema del *Codex* nel suo complesso, da uno dei Padri convenuti per l'Adunanza Plenaria:

« Multa quae in praecedentibus schematibus tribuebantur Conferentiae Episcopali nunc relinquuntur decisioni singulorum Episcoporum dioecesanorum: hoc non placet.

*Resp.* Hoc factum est post consultationem (a tutto l'episcopato), quia permulti id petierunt, quo magis extollatur auctoritas et potestas Episcopi dioecesani in propria Ecclesia particulari. Et merito quidem, quia Conferentia Episcoporum non intelligitur primariae ut coetus legislativus qui fere omnia centralizare debeat, sed est praesertim organum unionis et communicationis Episcoporum inter se, ita ut in regimine propriae dioecesis unusquisque procedere valeat "communicatis prudentiae et experientiae luminibus collatisque

(45) Pochi mesi dopo la promulgazione del CIC 83, la Congregazione per la Dottrina della Fede espose sinteticamente il grado di riflessione allora raggiunto sulla questione che stiamo trattando: cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Risposta del 7 luglio 1983, ai dubbi relativi all'interpretazione del Decr. *Ecclesiae Pastorum* (19 marzo 1975): AAS, 76 (1984), p. 45-52.

(46) Decr. *Christus Dominus*, n. 38, 1. Cfr. anche CIC, can. 447.

consiliis" (Decr. *Christus Dominus*, n. 37), et propterea in eodem Decreto conciliari statuitur decisiones Conferentiae vim iuridice obligandi habere *dumtaxat* in casibus expresse definitis (n. 38,4) »<sup>(47)</sup>.

Mentre, con il CIC 83, si traducevano il linguaggio *canonistico* le disposizioni conciliari<sup>(48)</sup>, il Legislatore volle anche delimitare con precisione i casi nei quali una conferenza episcopale poteva emanare decreti generali, ossia disposizioni d'indole legislativa<sup>(49)</sup>, stabilendo allo stesso tempo che « in casibus in quibus nec ius universale nec peculiare Apostolicae Sedis mandatum potestatem de qua in § 1 (di emanare decreti generali), Episcoporum conferentiae concessit, singuli Episcopi dioecesiani competentia integra manet, nec conferentia eiusve praeses nomine omnium Episcoporum agere valet, nisi omnes et singuli Episcopi consensum dederint »<sup>(50)</sup>. Si prescrive, pertanto, che, fuori dei casi tassativamente determinati, nei quali una conferenza può dettare decreti generali, qualsiasi altra decisione della conferenza stessa avrà forza obbligatoria non già con il voto di due terzi del totale dei membri, ma soltanto nel caso che tale concreta decisione sia stata approvata all'unanimità. Qui può porsi la questione se tale decisione adottata all'unanimità diventi un atto collettivo della conferenza o sia, al contrario, un atto di ciascuno dei vescovi, i quali, pertanto, potrebbero, *ad libitum* ed in qualsiasi momento, revocare tale atto nei confronti della propria diocesi (sempre, naturalmente, entro l'ambito della comunione).

5. Rimane tuttavia un problema per quanto riguarda le dichiarazioni dottrinali delle conferenze episcopali in materia di fede e di consuetudini. In effetti, è frequente che le conferenze pubblicino documenti di tale indole, ma in nessuna norma universale è determinato il numero di voti richiesti per poter emanare documenti dottrinali, né è stabilito se in questo caso è necessaria o meno la previa *recognitio* del documento da parte della santa

<sup>(47)</sup> *Relatio...*, cit. nella nota 44, p. 199.

<sup>(48)</sup> « Novus hic Codex concipi potest veluti magnus nixus transferendi in sermonem *canonicum* hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem » (GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, con la quale veniva promulgato il CIC 83).

<sup>(49)</sup> Cfr. CIC, can. 455 § 1.

<sup>(50)</sup> CIC, can. 455 § 4.

sede <sup>(51)</sup>. Un'esegesi rigida del precetto legale, ma forse non sufficientemente adeguata alla realtà, potrebbe richiedere per i documenti dottrinali il consenso unanime di tutti i vescovi membri della conferenza, secondo quanto stabilisce il citato § 4 del can. 455; o richiederebbe almeno il parere favorevole di due terzi dei membri oltre alla successiva *recognitio* da parte della santa sede, giacché si tratta di una materia non meno importante dei documenti di carattere legislativo.

Per un'adeguata soluzione della questione, si debbono ponderare attentamente le ragioni sia in favore sia contro ogni eventuale opinione. In effetti, qualora fosse stabilita la necessità della *recognitio*, verrebbero con ciò tolte alle conferenze episcopali molte possibilità di emanare documenti dottrinali, giacché essi rispondono frequentemente a circostanze concrete della vita di una nazione, e perderebbero tutta la loro attualità se si dovesse aspettare l'esame e la comunicazione della relativa risposta da parte del Dicastero competente; d'altra parte, la necessità della *recognitio* comporterebbe pure dei vantaggi, tra l'altro la sicurezza di uno studio ancora più approfondito del documento in questione e forse anche si eviterebbe l'eccessiva moltiplicazione di tale tipo di documenti. Astrazione fatta dall'opinione che si voglia sostenere sulla base delle norme attualmente in vigore, la questione merita forse di essere esaminata con attenzione nella sede competente di governo, per tutelare nel modo più efficace l'unità del Magistero ecclesiastico e l'adeguato coordinamento fra la santa sede e le conferenze episcopali per quanto concerne l'attività pastorale.

---

(<sup>51</sup>) Nel CIC, can. 753, si fa riferimento al *religiosum animi obsequium* (cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25/1-2), con il quale tutti i fedeli devono aderire al magistero autentico dei propri vescovi, quando essi insegnano sia individualmente sia adunati nelle conferenze episcopali o nei concili particolari (per l'interpretazione del can. 753, cfr. J. URRUTIA, *De exercitio muneris docendi a Conferentiis Episcoporum*, in *Periodica*, 76 (1987), p. 605-649, specialmente p. 607-617). Si deve pure tener presente che la *recognitio* da parte della santa sede è tassativamente richiesta per gli atti dei concili particolari (cfr. CIC, can. 446), mentre tale requisito non appare stabilito quanto ai documenti delle conferenze episcopali che non contengano decreti generali d'indole legislativa (cfr. CIC, can. 29) o esecutiva (cfr. CIC, can. 31): effettivamente, la legge universale tace quanto ai voti richiesti per l'approvazione dei documenti dottrinali delle medesime conferenze; anzi, da quanto ci è dato di sapere, sono pochi gli statuti approvati per le conferenze episcopali nei quali si prevede una certa normativa in merito (gli Statuti di tutte le conferenze episcopali d'Europa sono stati raccolti e pubblicati da R. ASTORRI, *Gli statuti delle conferenze episcopali. I. Europa*, Padova, 1987).

Una soluzione definitiva della questione che ora stiamo trattando richiederebbe forse che si tenesse presente la nota posta in calce al n. 37 in diverse redazioni preparatorie del Decr. *Christus Dominus*, anche in quella consegnata ai Padri conciliari il 16 settembre 1965, vale a dire a distanza di soli 42 giorni dalla promulgazione del Decreto stesso (28 ottobre 1965). Tale nota, soppressa nel testo definitivo senza alcuna spiegazione, recita:

« Sunt enim nonnulla negotia quae communem omnium Episcoporum agendi rationem expostulant, praesertim si totam attingant nationem; talia sunt v. g. negotia de re scholari, administrativa, de usu iurium civilium et his similia ».

« Praeterea aliquando *declarationes publicae nomine omnium Episcoporum faciendae sunt* (la sottolineatura è nostra), quarum aliae maximi momenti esse possunt, uti declarationes quae publicam opinionem valde commovere valeant fideliumve admirationem gignere, aut quae nimium a recepta communi agendi vel sentiendi ratione discrepent, aut quae cum declarationibus de eadem materia a finitimis Episcoporum Conferentiis forte latis pugnent, et his similia »<sup>(52)</sup>.

La soppressione di tale nota deve essere valutata anche alla luce del *mandato generale* contenuto nello stesso Decr. *Christus Dominus*, n. 44, dove, per quanto concerne l'applicazione normativa delle disposizioni dello stesso Decreto, si rinvia ai precetti stabiliti nel medesimo, ma « perpensis etiam animadversionibus quae vel a Commissionibus vel a Patribus conciliaribus prolatae sunt ». Sulla base dei dati citati in precedenza, sembra che il senso da attribuire alla predetta soppressione non sia quello di negare alle conferenze episcopali la capacità di emanare dichiarazioni dottrinali, ma piuttosto quello di non incoraggiare le medesime conferenze a moltiplicare tali

<sup>(52)</sup> Questa nota (nota 1 del Cap. III) corrispondeva al n. 37 del Decr. *Christus Dominus*, ed era posta immediatamente dopo le parole « coniunctiorem operam efficiant »: cfr. *Schema Decreti « De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia »*. *Textus recognitus et modi*, p. 111 (*Acta Synodalia*, IV-II, p. 604). La predetta nota si trovava solo parzialmente, e divisa in due, nello schema del 1963 (cfr. *Acta Synodalia*, II-IV, p. 376, note 8 e 9). Il testo di queste due note fu successivamente unificato, completandolo anche con altre idee provenienti dal testo soppresso nel n. 24, lettere b), c) e d), dello stesso schema (cfr. *supra*, nota 30).

dichiarazioni, limitandosi pertanto a quelle che siano chiaramente richieste dai ragioni pastorali, in ragione delle concrete circostanze di tempo e luogo.

### III. *La funzione della conferenza episcopale.*

6. Nella parte precedente abbiamo constatato come i diversi schemi attraverso cui si è giunti alla redazione definitiva del Decr. *Christus Dominus* cercassero sempre un adeguato equilibrio, di modo che la necessità di un coordinamento dell'azione pastorale svolta dai vescovi di una nazione non comportasse una riduzione della potestà che spetta ad ogni vescovo nella propria diocesi.

Può aggiungersi inoltre che, nonostante alcune richieste di Padri conciliari, la conferenza episcopale non fu concepita come organo intermedio di governo in senso stretto, interposto cioè tra la santa sede e i singoli vescovi, ma piuttosto come organo sopradiocesano, vale a dire di collegamento e di unione tra i vescovi<sup>(53)</sup>. È utile leggere alla luce di questo criterio ermeneutico il Cap. III del Decr. *Christus Dominus*, (*De Episcopis in commune plurium Ecclesiarum bonum cooperantibus*), soprattutto i nn. 36-38, dove si constata che « specialmente ai nostri tempi, i vescovi spesso difficilmente sono in grado di svolgere in modo adeguato e con frutto la loro funzione, senza una cooperazione sempre più stretta e concorde con gli altri vescovi » (n. 37/1); è così affermata la convenienza per i vescovi di una stessa nazione o regione di riunirsi periodicamente, « ut communicatis prudentiae et experientiae luminibus, collatisque consiliis sancta fiat ad commune Ecclesiarum bonum virium conspiratio » (*ibid.*), allo scopo cioè di avere fra loro uno scambio di opinioni e di esperienze, che permetta ad ognuno di prendere le decisioni più confacenti al governo della propria diocesi, tenendo anche presenti le circostanze che si verificano nei luoghi più vicini<sup>(54)</sup>. Riprendendo quasi alla lettera le parole del Decr. *Christus Dominus*, n. 38/1, la conferenza episcopale è descritta dal CIC nei seguenti termini: « Episcoporum conferentia, institutum quidem permanens, est coetus

(53) Sulle strutture gerarchiche sopradiocesane, cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *Organización jerárquica de la Iglesia*, in AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona, 1988, cap. VI, p. 291-371, specialmente p. 351-366.

(54) Cfr. CONGR. PER I VESCOVI, *Direttorio Ecclesiae imago, de pastoralis ministerio Episcoporum*, 22 febbraio 1973, Città del Vaticano, 1973, soprattutto nn. 210-212.

Episcoporum alicuius nationis vel certi territorii, munera quaedam pastoralia coniunctim pro christifidelibus sui territorii exercentium, ad maius bonum provehendum, quod hominibus praebet Ecclesia, praesertim per apostolatus formas et rationes temporis et loci adiunctis apte accommodatas, ad normam iuris »<sup>(55)</sup>. In questo modo, « Coetus Episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur »<sup>(56)</sup>: costituiscono, quindi, un modo perché possa essere concretamente vissuto l'*affectus collegialis*, che è un riflesso ed una manifestazione della collegialità episcopale, senza identificarsi tuttavia con essa<sup>(57)</sup>.

<sup>(55)</sup> CIC, can. 447, dove, rispetto al Decr. *Christus Dominus*, n. 38/1, si aggiunge che la conferenza è un « institutum permanens », precisando inoltre che in essa i vescovi esercitano congiuntamente alcune funzioni pastorali.

<sup>(56)</sup> Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 23/4. « Haud dubia est utilitas, immo necessitas pastoralis, Conferentiarum Episcopaliū necnon earum confoederationum in gradu continentali. Sitne ratio sufficiens — ut aliquando fit, praecipue ob rationem laboris communiter peracti — ut haec instituta recognoscantur ut specificae et stricto sensu *collegialia* secundum doctrinam Constitutionis *Lumen gentium* (22, 23) et Decreti *Christus Dominus* (4, 5, 6)? Hi textus facultatem non dant attribuendi, lexico presso et apto, hanc qualitatem collegialem conferentiis episcoporum. (Loquimur hic de qualitativo “collegialis” quia, ut sonat vocabulum “collegialitas” non usurpatum est a Concilio Vaticano Secundo ipso). Ex altera parte, “collegialitas” episcopalis quae fundatur in “collegialitate” Apostolorum est *universa*. Relate ad *totalitatem* Ecclesiae competit *totalitati* corporis episcoporum in communiōe hierarchica cum Romano Pontifice [...]. E contra, instituta ut Conferentiae Episcopales (et earum coetus continentales) propria sunt organizationi et concretae vel historicae figurae Ecclesiae (iure ecclesiastico). Si applicentur his vocabula “collegium”, “collegialitas”, “collegialis”, utuntur (piuttosto: adhibentur) sensu analogico et theologice improprio » (COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documenta. 13. Themata selecta de ecclesiology occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II*, n. 5.3, Città del Vaticano, 1985, p. 33-34).

<sup>(57)</sup> « Affectus collegialis amplior est quam collegialitas effectiva solummodo iuridice intellecta. Affectus collegialis anima est collaborationis inter episcopos sive in campo regionali, sive in nazionali sive in internazionali. Actio collegialis in sensu stricto implicat activitatem totius collegii una cum eius capite supra totam Ecclesiam [...]. Ab hac prima collegialitate sensu stricto sumpta, distinctae sunt diversae realizationes partiales, quae sunt vere signum et instrumentum affectus collegialis: Synodus episcoporum, conferentiae episcoporum [...]. Omnes hae realizationes non possunt directe ex principio theologico collegialitatis deduci » (SYNODUS EPISCOPORUM, *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, n. II, C, 4, Libreria editrice vaticana 1985, p. 13-14). « Para evitar confusiones terminológicas, es necesario advertir que la expresión *acción* o *acto colegial*, referida a los Obispos, puede entenderse en dos acepciones distintas: a) acción del Colegio

Cerchiamo ora di determinare la funzione della conferenza episcopale sulla scorta dei testi fin qui esaminati. Abbiamo già avuto occasione di rilevare come essa non sia presentata quale *organo intermedio di governo*: in effetti, la conferenza appare piuttosto come logico *prolungamento del compito che ogni vescovo deve svolgere nella propria diocesi*, di modo che, in unione con altri vescovi ai quali è specialmente collegato dal vincolo della prossimità geografica, egli possa realizzare, in intima e fattiva comunione, ciò che da solo riuscirebbe difficilmente a conseguire. Se il tema qui studiato è considerato in questa prospettiva, ne scaturisce che governo della diocesi e partecipazione alla conferenza episcopale non sono due compiti giustapposti, ma intimamente collegati fra di loro ed in reciproca dipendenza l'uno dall'altro. In effetti, il corretto svolgimento della propria funzione diocesana richiede non l'isolamento, ma la cooperazione con gli altri fratelli nell'episcopato, per raggiungere in tal modo un reciproco arricchimento mediante lo scambio di esperienze e di opinioni, nonché attraverso alcuni provvedimenti o decisioni disciplinari adottate di comune accordo.

Inteso in questi termini, il lavoro del vescovo diocesano in seno alla conferenza episcopale s'inquadra e si configura come *una parte del compito in favore della propria diocesi*. Ciò non significa, evidentemente, che, con una visione riduttiva, egli debba vegliare esclusivamente sugli interessi della *portio populi Dei* affidatagli, ma, al contrario, che la sua partecipazione nella conferenza è necessaria per il buon governo della diocesi, mentre torna anche in favore di altre Chiese particolari. Non sarebbe corretto, pertanto, impostare il lavoro nella diocesi e nella conferenza in termini disgiuntivi, come se uno di essi escludesse l'altro o ne fosse l'ostacolo. L'idea è espressa efficacemente nel Direttorio sul ministero pastorale dei vescovi, che recita così: « (il vescovo), *prudencia pastoralis ductus et amore incensus erga suam ipsius dioecesim*, operam dat, ut Conferentia, meliore qua possit ratione, fines consequatur, ob quos est insti-

---

Episcopal [...]; b) acto de un conjunto de Obispos en cuanto constituyen una corporación colegial o *universitas personarum*, cuya actividad es determinada por los miembros que, con o sin igualdad de derechos, participan en las decisiones a tenor del Derecho y de los estatutos (cfr. CIC, can. 115 § 2). Así, por ejemplo, la Conferencia Episcopal constituye una persona jurídica colegial, con capacidad de realizar actos colegiales en el segundo sentido explicado, pero no en el primero, aunque dichos actos serán también manifestación del *affectus collegialis* » (J.L. GUTIÉRREZ, *Organización jerárquica de la Iglesia*, cit. nella nota 53, p. 303).

tuta »<sup>(58)</sup>. Si può affermare, quindi, che il compito pastorale di un vescovo nella propria diocesi comporta necessariamente la sua partecipazione attiva ai lavori della conferenza episcopale, mentre allo stesso tempo traccia i limiti di tale partecipazione: nei confronti della conferenza, la quale dovrà occuparsi solo delle questioni che richiedono di essere dalla stessa trattate, per il bene dell'insieme delle diocesi; e nei confronti inoltre della dedizione personale di ogni singolo vescovo, il quale riserverà alla conferenza la parte del suo tempo richiesta dall'importanza delle questioni da trattarsi, che va misurata secondo il beneficio che ne ricaveranno sia la propria sia le altre diocesi, alla luce cioè delle esigenze del dovere cui è tenuto nei confronti sia della Chiesa particolare, a capo della quale egli è posto, sia della comunione e dell'*affectus collegialis* verso gli altri vescovi del territorio.

Alla luce delle precedenti riflessioni, sembra alquanto confuso riferirsi alle conferenze episcopali quali *organi intermedi* nell'organizzazione gerarchica della Chiesa, secondo la terminologia adottata da alcuni autori. Tale espressione, infatti, potrebbe indurre a pensare che le conferenze costituiscano un grado o punto di passaggio fra il potere primaziale del Papa e ciascun vescovo, mentre sembra vero piuttosto il contrario: che, cioè, la conferenza non intacca la « *omnis potestas ordinaria, propria et immediata, quae ad exercitium eius muneris pastorals requiritur* » e che compete *per sé* al vescovo diocesano<sup>(59)</sup>, anzi, la potenza, in quanto, riprendendo le parole del Decr. *Christus Dominus*, n. 37, aumenta la sua capacità di adempiere adeguatamente e fruttuosamente al proprio *munus* con una stretta e concorde cooperazione con gli altri vescovi<sup>(60)</sup>.

7. Alcuni anni fa, abbiamo avuto occasione di esaminare ampiamente il principio di sussidiarietà e il suo ambito di attuazione pratica nella Chiesa<sup>(61)</sup>. Rinviando allo studio citato per quanto

<sup>(58)</sup> CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio *Ecclesiae imago*, cit. nella nota 54, n. 211, a).

<sup>(59)</sup> CIC, can. 381 § 1. Cfr. *supra*, note 3 e 4.

<sup>(60)</sup> La potestà del vescovo appare così rafforzata e garantita, sia dal primato del romano pontefice (cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 27/2; CIC, can. 333 § 1) che dall'*affectus collegialis* che lo unisce in maniera particolare con i vescovi della propria nazione.

<sup>(61)</sup> Cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles*, in *Ius Canonicum*, 11 (1971), p. 413-444. Quanto ai documenti più recenti,

riguarda la parte documentale, intendiamo ora esaminare brevemente se, e in quale misura, tale principio possa applicarsi all'organizzazione gerarchica della Chiesa, e concretamente ai rapporti delle conferenze episcopali sia con la santa sede sia con i singoli vescovi diocesani <sup>(62)</sup>.

Sembra in proposito che si debba innanzitutto precisare l'esatto contenuto del principio di sussidiarietà. Pare, in effetti, che ad esso sia talvolta attribuito un significato assai ampio, oltre i termini nei quali fu enunciato da Pio XI <sup>(63)</sup> e dichiarato da Pio XII valido per la vita della Chiesa « senza pregiudizio della sua struttura gerarchica » <sup>(64)</sup>, come se comprendesse non solo i rapporti dei pubblici poteri con l'individuo singolo o associato con altri, ma fosse anche applicabile ai rapporti fra le istituzioni che, ai diversi livelli, esercitano i pubblici poteri. Così facendo, sembra che si confondano due temi o aspetti che in realtà dovrebbero essere considerati separatamente: da una parte, l'organizzazione della gerarchia per il retto governo della Chiesa, secondo i principi che scaturiscono dal diritto divino formalizzatosi col trascorso del tempo anche mediante strutture di diritto positivo umano; e, d'altra parte, i rapporti della stessa gerarchia con il complesso dei fedeli, i quali devono tutti partecipare

---

cfr. PONT. COMMISSIONE PER I MEZZI DI COMUNICAZIONE SOCIALE, *Islf. past. Communitio et progressio*, 23 maggio 1971, nn. 85-87: AAS, 63 (1971), p. 624-625; CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, circolare *Postremis hisce annis*, circa l'insegnamento del diritto canonico ai candidati al sacerdozio, 2 aprile 1975, n. I in fine: *Communicationes*, 7 (1975), p. 14; Id., *Lettera ai presidenti delle conferenze episcopali*, 24 giugno 1977, e documento *L'école catholique*, 19 marzo 1977, n. 70 (OCHOA V, 7310); COMMISSIONE PONT. « IUSTITIA ET PAX », Documento *Self-Reliance: compter sur soi*, 15 maggio 1978 (EV 6, 763-771); CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientiae*, 22 marzo 1986, nn. 73 e 94: AAS, 79 (1987), p. 586 e 595. Si veda anche G. BARBERINI, *Appunti e riflessioni sull'applicazione del principio di sussidiarietà nell'ordinamento della Chiesa*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 36 (1980), p. 329-361; W. KASPER, *Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, in *Herderkorrespondenz*, 41 (1987), p. 223-236.

<sup>(62)</sup> « Commendatur studium quod consideret utrum principium subsidiarietatis in societate humana vigens, possit in Ecclesia applicari et quonam gradu et sensu talis applicatio fieri possit vel debeat (cfr. PIUS XII, AAS, 38 (1946), p. 144) » (SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis*, cit. nella nota 57, n. II, C, 8, c, p. 16).

<sup>(63)</sup> Cfr. Pio XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931: AAS, 23 (1931), p. 203.

<sup>(64)</sup> Pio XII, *Alloc. concistoriale* del 20 febbraio 1946: AAS, 38 (1946), p. 145.

attivamente, ognuno *secundum propriam condicionem et munus* <sup>(65)</sup>, alla realizzazione della missione per la quale la Chiesa fu istituita, concorrendo ciascuno, con la propria cooperazione — organica e reciprocamente complementare con l'attività degli altri membri — all'edificazione del Corpo di Cristo <sup>(66)</sup>. È in questo secondo aspetto che, a nostro parere, il principio di sussidiarietà ottiene piena applicazione nella vita della Chiesa; viceversa, per quanto concerne il primo, e cioè la delimitazione delle competenze e il coordinamento delle strutture gerarchiche, pare preferibile adoperare un altro termine, desunto se pare opportuno dalla scienza dell'organizzazione, per non incorrere in una generalizzazione che andrebbe a scapito della dovuta precisione <sup>(67)</sup>.

Tuttavia, le puntualizzazioni che abbiamo cercato di apportare per quanto riguarda l'uso del termine *sussidiarietà* lasciano intatta la sostanza della questione alla quale ci stiamo riferendo: vale a dire, quali siano i principi che regolano i rapporti delle strutture istituzionali nella Chiesa, e se in essi si riscontri un'esigenza di decentramento o, al contrario, di centralizzazione nell'esercizio della *sacra potestas*, con particolare riferimento nel caso qui studiato all'attività esercitata dalle conferenze episcopali. Volendo dare una risposta e cercando di riepilogare quanto esposto nella prima parte di questo studio, pensiamo che i principi sui quali fa perno l'organizzazione gerarchica della Chiesa, per quanto riguarda la questione ora trattata, possano essere enunciati nel seguente modo:

<sup>(65)</sup> In questo rapporto *secundum propriam condicionem et munus* assume un ruolo primario nella struttura della Chiesa la reciproca complementarietà fra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune di tutti i fedeli, i quali « licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur » (Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 10/2). Si veda in proposito P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, in *Veritati Catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg, 1985, p. 237-246; J.L. GUTIÉRREZ, *Diakonie und Vollmacht - Vom Dienst der Hierarchie*, in *Die Stunde des Laien. Laie und Priester zwanzig Jahre nach dem Konzil*, St. Ottilien, 1987, p. 147-189, specialmente p. 147-158.

<sup>(66)</sup> Cfr. CIC, can. 208.

<sup>(67)</sup> Esprime con efficacia quest'idea J. HERVADA, il quale scrive: « ¿Qué es la función subsidiaria? No es inútil esta pregunta, especialmente en los tiempos actuales en los que muchos autores han hablado del principio de subsidiariedad en sentido más amplio al que aquí utilizamos, un sentido amplio que nos parece desdibujarlo y confundirlo con otros principios. La función subsidiaria es la función de *ayuda* (*subsidium*) propia del gobierno eclesiástico respecto a los ámbitos privados del fiel y, en general, de las entidades menores » (*Elementos de Derecho constitucional canónico*, Pamplona, 1987, p. 252-253).

a) il Papa è pastore della Chiesa universale; egli perciò, in forza del suo ufficio, gode di potestà ordinaria suprema, piena, immediata e universale sulla Chiesa, potestà che può sempre esercitare liberamente;

b) spetta al vescovo diocesano, nella diocesi affidatagli, tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio del suo ufficio pastorale;

c) la conferenza episcopale non costituisce un organo intermedio, ma piuttosto un prolungamento della funzione del vescovo nei riguardi della propria diocesi;

d) oltre alle materie che spettano sempre e di per sé al Papa, egli in definitiva (*ultimatum*) regola sempre l'esercizio della potestà dei vescovi, e può anche circoscriverlo entro certi limiti, nei casi in cui ciò sia richiesto dalla *utilitas* della Chiesa o dei fedeli;

e) la conferenza episcopale di regola è costituita per rafforzare la potestà dei singoli vescovi, ma allo stesso tempo ad essa possono essere riservate dal Papa determinate questioni: così succede, per esempio, nei casi previsti dal can. 455 § 1; in tali casi la conferenza gode della capacità di emanare decreti generali su determinate materie in virtù di un mandato della sede apostolica.

Pagina bianca

## II. *Altri studi*

**Pagina bianca**

SALVATORE BERLINGÒ

## LA TIPICITÀ DELL'ORDINAMENTO CANONICO

(nel raffronto con gli altri ordinamenti  
e nell'« economia » del « diritto divino rivelato ») (\*)

1. Il criterio ermeneutico. — 2. L'ordinamento del « diritto divino ». — 3. Il « fatto » costitutivo dell'ordinamento canonico. — 4. Di alcune significative convergenze delle ricerche teologiche e filosofico-giuridiche sulle nozioni di « diritto divino » e di « diritto naturale ». — 5. Gli approfondimenti ecclesiologici contemporanei sui rapporti tra « diritto divino » e « costituzione » della Chiesa. — 6. La dinamica della « Rivelazione »-« Tradizione » e la struttura costitutiva e fondante dell'ordinamento canonico. — 7. Prime (limitate) trascrizioni canonistiche delle più recenti acquisizioni ecclesiologiche sul « diritto divino ». — 8. Premesse per nuovi approfondimenti teorici sull'ordinamento canonico. — 9. La « positività » del « diritto divino » e del nucleo giustificativo di ogni ordinamento. — 10. L'« esperienza tipica » e la « fonte » originale dell'ordinamento della Chiesa. — 11. Il « diritto divino » e le sue forme di « concretizzazione ». — 12. La proiezione dinamica del « diritto divino ». — 13. Le istituzioni e direttive di « diritto divino ». — 14. Il diritto canonico « ecclesiastico » e il diritto canonico « divino rivelato » (e « vigente »). — 15. La tipicità dell'ordinamento canonico. — 16. Il « senso » giuridico originario ed il « tipico » nesso tra momento « istitutivo » e momento « giustificativo » dell'ordinamento della Chiesa. — 17. La staticità degli ordinamenti etico-confessionali secondo la teoria normativista. — 18. La prospezione normativista degli ordinamenti ed i suoi limiti. — 19. Le peculiarità dinamiche dell'ordinamento canonico. — 20. La « elasticità » dell'ordinamento canonico: fenomenologia e fondamento. — 21. La « provvisoria definitività » dell'ordinamento canonico. — 22. L'« economia-dispensa » come espressione della tipicità dell'ordinamento canonico. — 23. I tratti caratteristici e « dialogici » dell'« economia » canonica.

### 1. *Il criterio ermeneutico.*

In base al criterio ermeneutico fissato nella Costituzione apostolica « *Sacrae disciplinae leges* », il nuovo Codice di diritto canonico va sempre confrontato con un referente principale (« *primarium exemplum* »), cioè con l'« *imago Ecclesiae* » scaturita dalla dottrina del

---

(\*) Lo scritto è destinato alla raccolta di studi in memoria di Pedro Lombardía.

Vaticano II e, risalendo sino alle origini, con la sua prima sorgente (« primus fons »), vale a dire l'« hereditas iuris, quae in libris Veteris et Novi Testamenti continetur » (1).

Il richiamo a tale criterio tanto più si rende presente quanto più si pone attenzione a quella parte del Codice che si presenta come la definizione e la traduzione in termini canonici (« in sermonem canonicum ») della struttura fondamentale per la vita giuridica della Chiesa, per questo tramite ricondotta ad un fattore soprannaturale. Siffatta componente primaria dell'ordinamento è designata come « diritto divino », « positivo » o « rivelato ».

Senza dover prendere espressamente posizione nel dibattito relativo al riparto di competenza fra teologi e canonisti sulla disamina di tale aspetto dell'esperienza giuridica ecclesiale, pare tuttavia legittimo constatare che la dottrina del Vaticano II e gli sviluppi da essa propiziati anche in epoca postconciliare hanno attinto notevoli progressi, in ispecie nel campo dell'ermeneutica scritturistica, delle riflessioni sulla realtà e la dinamica trinitarie, delle ricerche in materia liturgico-sacramentale. È opportuno verificare quindi se abbiano avuto esiti altrettanto soddisfacenti le coeve elaborazioni registrabili in sede canonistica, proprio riguardo alla cruciale tematica sull'immediata e originaria « giuridicità » del « diritto divino » che è il principio di legittimazione specifico dell'ordinamento canonico.

## 2. *L'ordinamento del « diritto divino ».*

Già da tempo un Autore ha giustamente ed energicamente evidenziato che il nucleo di « diritto divino », anzi « l'ordinamento giuridico divino, rivelato e naturale, in quanto si trasfonde in un fatto *sociale* di coscienza, immediatamente operativo », non si risolve per la Chiesa in una mera istanza etica, ma è « esso medesimo un dato del reale normativo » (2).

(1) Su tale criterio ermeneutico cfr., da ultimo: R. CASTILLO LARA, *La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canonique*, in *Studia can.*, 1983, 331 ss., in ispecie 348 (anche in nota); A. LONGHITANO, *Chiesa, diritto e legge nella Cost. Apost. « Sacrae disciplinae leges »*, in *Mon. eccl.*, 1983, 412 ss.; R. POTZ, *Ökumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonistischen Auslegungslehre*, in *Zwischen Tradition und Erneuerung (Willibald M. Ploechl zum Gedenken: Öst. Arch. f. Kirch.*, 1985/1-2), 68 ss., 76 ss.; ID., *Concetto di diritto ed evoluzione del diritto secondo il Codice di diritto canonico del 1983*, in *Concilium*, 1986/3, 37 s.

(2) Cfr. P. BELLINI, *Osservazioni sulla completezza dell'ordinamento giuridico canonico*, in *Dir. eccl.*, 1957, I, 140.

Per altro, la medesima dottrina, proprio a sostegno di tale assunto, ha ritenuto di dovere ipostatizzare il « diritto divino » in un ordinamento giuridico distinto e sovordinato rispetto a quello canonico positivo, il quale ultimo si porrebbe soltanto come *derivato* dal primo. Questa teoria sembra dunque non trarre tutte le dovute conseguenze dalla circostanza che la « regola » in cui s'incentra il « diritto divino rivelato » — che in sé ricapitola anche i primi principi del « diritto (divino) naturale » —, cioè il « precetto » della carità evangelica, può cominciare a sussistere *come* (nucleo costitutivo di un) *ordinamento*, solo in una dimensione e su di un piano storicamente oggettivati e quindi nella realtà sociale della Chiesa vivente nel tempo (3).

Quest'organismo storico-sociale ha, in vero, la funzione di rifrangere nel mondo (e dunque di essere « segno e strumento » del) la somiglianza del secondo con il primo comandamento della vita cristiana (4). Per ciò esso assume alla base della propria costituzione una struttura che *tende* a captare un'*immagine* della realtà trinitaria e si propone come *dipendente* dalle « missioni » divine, cui tutta la comunità dei fedeli è stata in qualche modo chiamata a partecipare (5). In tal senso la Chiesa, *nel suo insieme*, è *sacramento* (ma solo) *derivato* dal sacramento « *primordiale* » di Cristo (6).

(3) Sul valore ricapitolativo del « precetto » della carità evangelica non solo del diritto divino « rivelato », ma anche dei primi principi del diritto divino « naturale » (*Gal* 5, 14), cfr., per tutti: D. COMPOSTA, *Il diritto naturale neo-testamentario*, in *Mon. eccl.*, 1972, 95 ss.; K. DEMMER, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustianischen Naturrechtslehre*, Roma, 1961, 111 ss.; G. GILLEMANN, *Il primato della carità in teologia morale*, tra. it., Brescia, 1969, 326 ss.; D. VON HILDEBRAND, *Situations-ethik und kleinere Schriften*, Stuttgart-Regensburg, 1973, 147 ss.; S. LYONNET, *In dialogo col mondo (Fondamenti biblici della presenza della Chiesa nel mondo)*, Roma, 1987, 73 ss., 89 ss.; R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Roma, 1980, in specie 108 ss., 120 ss.

(4) Cfr. LG 1 e 9. A tale riguardo bene si esprime E. SCHILLEBEECK, *Gott. Kirche. Welt*, trad. ted., Mainz, 1970, 259 s., quando afferma che la specifica sacramentalità della Chiesa trova la sua misura anche nella « universale sacramentalità della fratellanza umana », mentre quest'ultima ha una sua concretizzazione nella comunità della Chiesa, per cui « i sette sacramenti, il culto, l'annuncio, il governo della gerarchia sono soltanto le punte di diamante emergenti di questo impegno della Chiesa per il prossimo ». Sulla connessione fra la natura sacramentale della Chiesa e l'odierna problematica del « diritto divino », v. J.M. RIAS BRACONS, *El Derecho divino en el ordinamiento canónico*, in *Rev. esp. der. can.*, 1965, 267-320.

(5) Cfr. SC 5; LG 8 ss., 39 ss., 48; DV 2; AG 2; GS 24, 38 ss. Si veda pure, sul punto, B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Milano, 1985, in particolare 201 ss.

(6) Sul tema la letteratura è ormai molto ampia. V., per tutti, da ultimo, E.

Tuttavia, il *modo*, il « *precetto* » o l'*ordinamento*, attraverso cui la Chiesa realizza questa partecipazione alla vita trinitaria, sono *originari* e sono *unic*, perché sussistenti ed operanti per la prima volta nel contesto storico in cui si è realizzato un *incontro* fra la gratuita iniziativa del Dio dei cristiani e la libera determinazione degli uomini che vi hanno corrisposto. Si tratta di un nesso (« *nexus mysteriorum* », « *complexio oppositorum* »), che non può rispecchiarsi su piani ordinamentali distinti o duplicati, pena il vanificarsi della sua « tipicità », compenetrata con le note specifiche dell'esperienza propria di questa fede religiosa.

La dottrina del Vaticano II è chiara al riguardo: « ...la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino » (7).

A motivo, quindi, della costituzione teandrica della Chiesa, la valenza istituzionale del « diritto divino » non può considerarsi *prima* espressa in una dimensione giuridica separata, in sé definita, e poi riversata nell'ordinamento positivo.

Va, inoltre, considerato che una proiezione puramente meta- o sovra-storica del diritto canonico costituirebbe una *contradictio in adiecto*, perché qualsiasi realtà giuridica, propriamente intesa, ha in sé connaturato un profilo diacronico. In una prospettiva strettamente giuridica è ammissibile pure concepire che una « regola » di origine divina irrompa nel tempo con una sua intrinseca carica prescrittiva (e rilevi quindi come una delle componenti del « reale normativo »), ma non appare possibile farne risalire la giuridicità a *prima* del suo avvento nella storia, cioè a *prima* della sua immediata ed imprescindibile traduzione nella veste oggettiva della struttura originaria ed elementare dell'ordinamento canonico.

Le ragioni della necessaria inerenza di strutture di giustizia alla vita e alla missione della Chiesa, sin dal suo inizio, risultano da più

---

RUFFINI - E. LODI, « *Mysterion* » e « *Sacramentum* » (*La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*), Bologna, 1987, 7 ss., 300 ss. Fra i canonisti italiani le ricerche più approfondite risultano quelle svolte da A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, Freiburg-Roma, 1967 e da F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Milano, 1971. Le intuizioni più penetranti, in argomento, rimangono per altro quelle di E. GRAZIANI, *Persona e ordinamento nel diritto sacramentale*, in *Persona e ordinamento nella Chiesa*, Milano, 1975, 528 ss.

(7) Cfr. LG 8.

parti esaurientemente illustrate. In questa sede interessa soltanto ribadire, per meglio precisare il rapporto tra il nucleo genetico e fondante di tali strutture ed il concreto atteggiarsi dell'esperienza giuridica canonica, che il « diritto divino », quale istanza normativa primigenia dell'ordinamento, non viene ad esistere come tale anteriormente al « tempo della Chiesa », ma solo all'atto in cui questa si costituisce; esso ne innerva *immediatamente e continuamente* — non attraverso il sistema dei « rinvii » da un ordinamento all'altro — istituti e regole e trova *diretti* svolgimenti nella realtà positiva.

### 3. Il « fatto » costitutivo dell'ordinamento canonico.

In un'altra dottrina canonistica la genesi dell'ordinamento giuridico della Chiesa sembra ricevere una più congrua configurazione; per essa, infatti, « non una norma giuridica, sia pure di diritto divino, stabilì che Cristo avesse il potere di costituire la Chiesa e di determinare chi fosse il Capo visibile, bensì lo stesso fatto soprannaturale della manifestazione della volontà divina relativamente alla costituzione e ai poteri della Chiesa »<sup>(8)</sup>.

Attraverso tale affermazione viene, in vero, esattamente intuito che a porre la struttura giuridica di base dell'ordinamento canonico è un « fatto » e non una « norma sulla normazione » o « sulla produzione » — ovvero una norma, « fondamentale » per il diritto umano-ecclesiastico, proveniente *ab extrinseco* da un ordinamento superiore ed originario, rispetto al quale quello canonico positivo si presenterebbe alla stregua di un ordinamento inferiore e derivato (secondo l'accezione che di quest'ultimo ha la dommatica giuridica laica)<sup>(9)</sup>.

L'aver però ricondotto questo « fatto » genetico del diritto canonico ad una pura e semplice « manifestazione di volontà », assiologicamente non qualificata, ha prestato il fianco a più di una critica. Una prima obiezione concerne il rinvio — che in questa prospettiva sarebbe sotteso — ad un originario uso comunitario animato dal con-

(8) Cfr. P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico. Parte generale*, Padova, 1943, 52.

(9) Sulla distinzione fra ordinamento « originario » e ordinamento « derivato » cfr., dal punto di vista della teoria generale, V. CRISAFULLI, *Lezioni di diritto costituzionale*, I, Padova, 1970, 63; con particolare riferimento all'esperienza canonistica, v. P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico. I. Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano, 1956, 130; L. DE LUCA, *Fonti del diritto (dir. can.)*, in *Enc. dir.*, XVII, Milano, 1968, 966 ss.

vincimento collettivo ispirato da quella « volontà ». Tale uso sarebbe inidoneo ad esprimere il fondamento « tipico » dell'ordine canonico: non tanto perché la struttura organizzativa della Chiesa dovrebbe piuttosto considerarsi « preformata » rispetto ad ogni esperienza storica e comunitaria, essendo dettata dal « diritto divino »<sup>(10)</sup>; quanto perché la « volontà » di Cristo, ispiratrice dell'*opinio iuris ac necessitatis*, viene presentata in modo del tutto simile a quello con cui si manifesta una volontà qualsiasi, nell'atto costitutivo di un fondatore meramente umano<sup>(11)</sup>. Un'altra obiezione è strettamente connessa a questo primo rilievo e riguarda la diretta dipendenza della prospettiva appena esaminata dalle teorie istituzioniste, di per sé inadatte a cogliere appieno la sostanza peculiare del fenomeno giuridico connesso alle origini cristiane<sup>(12)</sup>.

L'odierna dottrina ecclesiologica è pervenuta ad elaborazioni più mature: superando, d'un tratto, sia la visione astorica del « diritto divino », sia lo schema del semplice « atto fondazionale », sia, infine, una riduzione al dato puramente « fattuale » dell'esperienza giuridica originaria della Chiesa, essa parla di un « processo storico », risultante dal concorso di fattori divini ed umani ad un tempo. Con la creazione dell'ordinamento canonico si produrrebbe una realtà ostensiva, quasi un riflesso, della « logica » inerente alle relazioni intertrinitarie (« ex fontali amore ») (*Tit* 3, 4; *1 Gv* 4, 8-16)<sup>(13)</sup>. Alla

(10) La critica è formulata, invece, nei termini di cui al testo da parte di L. DE LUCA, *Fonti*, cit., 967 s., che sembra così dare per scontata una nozione di « diritto divino » assiomatica e non più condivisibile, ove si tenga conto delle ragioni esposte nel precedente paragrafo e di quanto sarà ancora addotto nel seguito della trattazione.

(11) Quest'ultima critica, pur non essendo stata direttamente rivolta alla teoria di Ciprotti, ma alle scuole teologiche (Roma e Tübingen) che ne sorreggono l'impostazione, risulta particolarmente sviluppata in alcuni scritti di E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO e S. DIANICH, Alba, 1977, 1744 ss. e di A. ROUCO VARELA nell'opera realizzata in dialogo con E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano, 1971, 29 ss., 37 ss.

(12) Per un'articolata illustrazione di quest'assunto rinvio alla voce *Diritto canonico latino*, di imminente pubblicazione nella nuova edizione del *Digesto* realizzata dalla UTET.

(13) Cfr. LG 2; AG 2; *Dominum et vivificantem*, I, 2, 10; II, 4, 39-40; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (in seguito sempre citata con la sigla CTI), *Temî scelti di ecclesiologia*, 1.4. Sui temi dell'enciclica pontificia v. pure E. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza*, Bologna, 1987; R. LAVATORI, *Lo Spirito santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna, 1987.

luce di questa dottrina è corretto, quindi, osservare come non si tratti *soltanto* « di fare risalire l'istituzione della Chiesa ad un esplicito atto di volontà di Cristo — atto..., per altro, ...storicamente accertabile — ma di trovare la logica profonda che fa rientrare questo atto nell'*economia* salvifica e che, in definitiva, è individuabile solo in un gesto di coerenza di Cristo con l'*economia* a cui Egli stesso appartiene e di cui Egli stesso è il grande *segno-simbolo* »<sup>(14)</sup>. Un segno, tuttavia, che, pur costituendo il primordiale ed irripetibile « sacramento » di detta economia, non ne è l'unica manifestazione: non si esaurisce, infatti, nel solo « dato storico-documentabile » della persona di Cristo (o dei suoi espliciti comandi) tutta la carica epifanica e, quindi, originalmente normativa del « mistero » della Chiesa (*Is* 49, 6; *Dn* 12, 3; *Gv* 8, 12; *At* 13, 47)<sup>(15)</sup>.

<sup>(14)</sup> Cfr. E. RUFFINI, in « *Mysterion* », cit., 53. Anche per C.H. DODD, *Evangelo e legge*, trad. it., Brescia, 1981, 85, l'atto istitutivo della « nuova alleanza » « non fa altro che riflettere la natura e il disegno di Dio stesso ». V. anche *Ef* 1, 3-6, in aggiunta alle referenze offerte dai due Autori e, inoltre, H. LEGRAND, *Grâce et institution dans l'Église*, in AA.VV., *L'Église, institution et foi*, Bruxelles, 1979, 139-172.

<sup>(15)</sup> Cfr. ancora E. RUFFINI, in « *Mysterion* », cit., loc. cit., nonché 75 ss., 88. Sembra essere questa la traccia più calibrata per un'adeguata « risposta » dell'ecclesiologia cattolica alle esigenze fatte presenti da parte riformata (da Sohm a Klein, da Barth a Moltmann) attraverso le suggestioni estreme di una radicale « identificazione » della dinamica intratrinitaria con il « processo » o lo « svolgimento » inerente alla « storia » della salvezza. Quest'ultima, nella odierna dottrina cattolica più sicura (qualche ondeggiamento è, invece, in K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, trad. it., Roma, 1967, 93-121), « rivela », senza dubbio, la Trinità immanente, ma secondo un rapporto di « similitudine » o, meglio ancora, di « significazione », non già di pura e semplice « identificazione » (CTI, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, I.C. 1-3; nonché: Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, III, trad. it., Brescia, 1983, 24-31 e *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*, trad. it., Brescia, 1987, 18 s., 51; B. FORTE, *Trinità*, cit., 18 ss., 128 ss.). Per un esame critico delle teorie di Sohm e di Klein e delle « risposte » cattoliche, cfr. E. CORECCO, *Diritto*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, Casale Monferrato, 1977, 137 ss.; P. KRÄMER, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II Vatikanischen Konzil*, Trier, 1977; D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Sacramento-Iglesia-Derecho en el pensamiento de R. Sohm*, Oviedo, 1969; R. POTZ, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritischhermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Wien, 1978, 132 ss.; A. ROUCO VARELA, *Die katholische Reaktion auf das « Kirchenrecht I » von Rudolph Sohm*, in *Ius Sacrum* (K. Mörsdorf zum 60. Geburtstag), München-Paderborn-Wien, 1969; M. USEROS CARRETERO, « *Statuta Ecclesiae* » y « *Sacramenta Ecclesiae* » en la *Eclesiología de St. Thomás de Aquino*, Roma, 1962, 154 ss.; K. WALF, *Kirchenrecht*, Düsseldorf, 1984, 16 ss.

La teologia delle « missioni » divine e le sue rifrazioni nell'ambito sacramentario presentano, del resto, sviluppi per gran parte posteriori alle dottrine canonistiche in precedenza richiamate. Per tanto si può spiegare perché anche nell'ultima fra esse sembra accolta la tesi che il « diritto divino » (tanto « naturale », quanto « rivelato », per lo meno quello non espresso nell'« atto fondazionale » di Cristo, ma sotteso a norme di condotta), debba ritenersi costituito fuori dell'ordine canonico (storico-umano) con una propria forma obbligatoria, di segno essenzialmente negativo; onde esplicare una funzione positiva esso, invece, dovrebbe — sempre secondo questa teoria — venire recepito, per il tramite dell'autorità ecclesiastica (a ciò abilitata dall'« atto di fondazione »), in precetti determinati dell'ordinamento<sup>(16)</sup>.

(16) Cfr. P. CIPROTTI, *Lezioni*, cit., 70 ss. Quanto alle dottrine canonistiche più recenti, in cui si trovano spunti ricostruttivi ispirati alle riflessioni teologiche sul « processo » trinitario e sul « precetto » della carità evangelica, che ne costituisce la rivelazione storica sotto l'aspetto normativo, si vedano, senza alcuna pretesa di completezza e con diverse orientazioni, K. HARTELT, *Liebe und Recht (Anmerkungen zur theologische Grundlegung des Kirchenrechts)*, in *Recht im Dienste des Menschen (Festgabe Schwendenein)*, a cura di K. LÜDICKE, H. PAARHAMMER, D.A. BINDER, Graz, Wien, Köln, 1986, 325-330; R. CASTILLO LARA, *La communion*, cit., 349 s.; V. FAGIOLIO, *Il Codice del post-concilio. I. Introduzione*, Roma, 1984, 111 ss.; J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, Bologna, 1984, 30; in precedenza: P.A. BONNET, *Carità e diritto: la dimensione comunitaria quale momento della struttura interna della Chiesa*, in *Investigationes theologico-canonicae*, Roma, 1978, 75-98; G. GHIRLANDA, *La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale*, in *Civ. catt.*, 1977, II, 454-471; J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*, I, Pamplona, 1966, 267 ss.; E.J. KILMARTIN, *Il diritto del laicato nella elezione del vescovo*, in *Concilium*, 1980/7, 85 ss.; ID., *Lay Participation in the apostolate of the Hierarchy*, in *The Jurist*, 1981, 360 ss.; R. KRESS, *The Church as « Communio »*. *Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology*, in *The Jurist*, 1976, 127 ss.; D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad del Derecho eclesial*, in *Studium Ovetense*, I, 1973, 309 ss.; R. POTZ, *Die Geltung*, cit., 212 s.; F. ROMITA, *La giustificazione del diritto nella Chiesa*, in *La « caritas christiana » sorgente dell'ordinamento giuridico della Chiesa dopo il Vaticano II*, Napoli, 1972, 15 ss.; R. SCHWARZ, *De notione iuris caritatis in iure canonico sensu formali non retinenda*, in *Periodica*, 1979, 481-504; P.J. VILADRICH, *El « ius divinum » como criterio de autenticidad en el derecho de la Iglesia*, in *La norma en el derecho canónico*, II, Pamplona, 1979, 42 ss. In ambito riformato cfr. pure H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade*, I-II, Witten-Bielefeld, 1969-1974; J. HECKEL, *Lex Charitatis*, München, 1953; E(RIK) WOLF, *Recht des Nächsten (Ein rechtstheologische Studien)*, Frankfurt a. M., 1972. Per alcuni cenni propositivi v. anche i miei lavori: *Missioni cattoliche*, in *Enc. dir.*, XXVI, Milano, 1976, 604 ss.; *La causa pastorale della dispensa*, Milano, 1978, 15 ss., *passim*; *Le « scuole » della canonistica e la missione della Chiesa*, in *Dir. eccl.*, 1978, I, 287 ss.; *Premesse ad uno studio sul sentimento e i*

Il problema del rinvenimento del principio specifico di legittimazione dell'ordinamento della Chiesa si ripropone, così, in termini pressoché identici a quelli che hanno dato avvio al noto e ormai datato dibattito sulla dottrina della « canonizzazione » (17).

4. *Di alcune significative convergenze delle ricerche teologiche e filosofico-giuridiche sulle nozioni di « diritto divino » e di « diritto naturale ».*

Per altro, solo oggi, dopo avere considerato in parallelo lo svolgimento degli itinerari seguiti dalle discipline teologiche e giuridiche degli ultimi decenni, è possibile assumere piena consapevolezza delle reali difficoltà incontrate dai canonisti del recente passato nell'impostare la soluzione dei problemi, tra loro connessi, della « giuridicità » del « diritto divino » e della « originarietà » dell'ordinamento canonico.

Sino a poco tempo addietro, in sede teologica, le risultanze dell'esegesi contemporanea sul fondamentale « precetto » della carità cristiana non avevano ancora trovato una consapevole convergenza nelle riflessioni sulle « missioni » trinitarie e nei loro sviluppi in ambito sacramentario; mentre, in sede giuridica, prevaleva una visione in tutto statica ed astratta della « positività » di un ordinamento.

---

fatti di coscienza nel diritto canonico, in *Scritti Pugliatti*, III, Milano, 1978, 77 ss.; *I laici nel diritto post-conciliare*, in *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano, 1987, 96, 103 s. Un testo magisteriale di grande rilievo per una nuova impostazione di studio dell'ordinamento canonico alla luce del referente trinitario è il discorso tenuto ai partecipanti al II Congresso internazionale di diritto canonico da PAOLO VI, in *Persona e ordinamento nella Chiesa*, cit., 583; per l'insegnamento dell'attuale Pontefice in materia cfr. *Dio uno e trino* (Le catechesi del Papa), vol. 2°, Torino, 1988.

(17) L'avvio al dibattito è offerto dallo studio di V. DEL GIUDICE, « *Canonizzazione* », in *Studi Romano*, IV, Padova, 1940, 221 ss.; sulla evoluzione dottrinale ad esso seguita cfr., per una esposizione critica, J. HERVADA, *El ordenamiento*, cit., 38 ss.; A. DE LA HERA, *Introducción a la Ciencia del Derecho Canónico*, Madrid, 1967, 142-147; ID., *El Derecho canónico como « Ius sacrum »*, in *Ius can.*, 1977/2, 307; P. LOMBARDÍA, *Aportaciones de Vincenzo Del Giudice al estudio sistemático del Derecho Canónico*, in *Ius can.*, 1962, 289 ss. Sul tema cfr., inoltre, R. POTZ, *Die Geltung*, cit., 135 ss., 193 ss.; I.C. IBÁN, *Derecho canónico y ciencia jurídica*, Madrid, 1984, 295 ss.; J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea (valoración crítica)*, Pamplona, 1984, 169 ss.; E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona, 1984, 129.

Ciò poneva i canonisti di fronte ad una secca alternativa. Concedendosi, per un verso, il « diritto divino » come un complesso di precetti « deliberati » da un Fondatore (sia pure divino ma) rappresentato in modo prevalentemente antropomorfo, tipico di alcune accentuazioni « cristomonistiche » presenti nella trascorsa teologia<sup>(18)</sup>; pensandosi, per converso, l'ordinamento giuridico come un sistema chiuso e definito di disposizioni o proposizioni normative, il canonista era ineluttabilmente stretto in un dilemma: o attribuire al « diritto divino » una giuridicità originaria, astraendolo però in un ordinamento diverso da quello canonico-positivo (che degradava a diritto « derivato »), ovvero negare (in tutto o in parte) al momento peculiare e genetico del « diritto divino » il carattere della giuridicità, riconducendone tutti i profili strettamente giuridici alle determinazioni normative dell'ordinamento canonico-positivo, inteso come esclusivamente individuabile nella componente umana della Chiesa (col rischio di smarrire il senso ed i caratteri tipici di questa esperienza, che ne fanno un *unicum* rispetto a qualsiasi altra specie di diritto).

Le risultanze esegetiche, che hanno condotto a concentrare nel pur articolato precetto della carità evangelica tutti i dettami del « diritto naturale neo-testamentario »; le riflessioni teologiche più recenti, che hanno proiettato la valenza normativa di questo precetto sullo sfondo della « dinamica » delle relazioni trinitarie; i progressi della dottrina sacramentaria che ne hanno colto la portata di segno-simbolo in modo molto più pregnante di quanto non consentissero le tradizionali impostazioni: tutte insieme queste circostanze hanno contribuito a creare le condizioni per una più adeguata raffigurazione del nucleo fondante e costitutivo dell'ordinamento canonico e del suo momento originario.

L'attuale elaborazione teologica si è, infatti, disincagliata dalle secche di una ricerca volta alla individuazione di predeterminati e fissi « contenuti » normativi, aprendo questi ultimi al flusso inesauribile del « processo » trinitario, e quindi ad una « forma » che si alimenta e si appella ad un loro continuo adattamento e superamento<sup>(19)</sup>. Si è venuta, cioè, sempre più precisando l'esigenza di non

(18) Su tale rilievo insiste in modo particolare Kilmartin con gli scritti citati nella nt. 16.

(19) L'esordio per questo genere di riflessioni teologiche è comunemente ascrivito a K. RAHNER, *Über den Begriff des « Ius divinum » ins katholischen Verständ-*

rappresentare il « diritto divino » nella dimensione di un sistema a sé stante, statico, immutabile, ripiegato su se stesso, chiuso rispetto ad ogni divenire storico; e, per altro verso, quella di non « leggere » « l'origine e la costituzione » della Chiesa secondo una linea di immediata e diretta « derivazione » « dal puro gesto storico del Cristo Fondatore », ma « nell'ampiezza della missione trinitaria »<sup>(20)</sup>.

Siffatta acquisizione, che è andata via via maturando in seno agli studi teologici, ha trovato pure uno sbocco significativo in sede di filosofia del diritto, dovendo condividersi il rilievo che le connessioni tra la storia e l'eterno processo trinitario (individuate e studiate da Seckler nelle opere dell'Aquinate) e tra la « *via caritatis* » ed il fondamento delle norme etiche e giuridiche (indagate da studiosi come Bujo, Kühn e Merks), hanno offerto autorevole fondamento alle viepiù prevalenti interpretazioni « storicistiche » e « fenomenologiche » del « diritto naturale » di ascendenza tomistica<sup>(21)</sup>.

---

*nis*, in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln, 1962, 249-277; del medesimo Autore può essere consultato, più di recente, *Corso fondamentale sulla fede*, trad. it., Roma, 1978, 424 s., dove è detto che la « irreversibilità » delle « decisioni storiche » assunte « all'interno delle genuine possibilità della chiesa originaria », non esclude per la chiesa stessa « un divenire al di fuori di questa origine all'interno della sua vera essenza ». Par di capire, cioè, che per Rahner la « irreversibilità » significhi impossibilità di regressione rispetto a strutture fondamentali essenziali, garanzie imprescindibili della continuità storica della Chiesa, ma non una loro assoluta immodificabilità. Per un approfondimento della dottrina di Rahner, in specie sui punti relativi alla distinzione fra « comunicare » e « dire », fra « conoscenza originaria » o « fondamentale » e le sue « esplicitazioni » in proposizioni verbalizzate e tematizzate, cfr. D. FARIAS, *Interpretazione e logica della storia della teologia (Alcune questioni di rilevanza ermeneutica generale)*, in *Scritti catanzaresi in onore di Angelo Falzea*, Napoli, 1987, 167 ss.

<sup>(20)</sup> Cfr. S. DIANICH, « *De Caritate ecclesia* »: problemi e prospettive, in *Regno doc.*, 1985/19, 634 e, più diffusamente, Id., *Chiesa in missione*, Milano, 1985, 219 ss. In senso analogo si erano espressi precedentemente, fra gli altri, Y. CONGAR, « *Ius divinum* », in *Rev. dr. can.*, 1978, 108-122 e H. SCHLIER, *L'ecclesiologia nel Nuovo Testamento*, in *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo (Mysterium salutis, VII)*, trad. it., Brescia, 1972, 115 s. Da ultimo, cfr. pure J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Eglise*, Paris, 1985, 10 ss.; G. SARTORI, « *Teologia del laicato* » in discussione, in *Dossier sui laici* (S. Dianich ed.), Brescia, 1987, 20 s. E. RUFFINI, in « *Mysterion* », cit., 184, sulla base della ecclesiologia gregoriana, afferma: « La Chiesa non è una struttura nata dalla volontà degli uomini e, al limite, neppure da una semplice volontà istitutiva di Cristo ».

<sup>(21)</sup> Per il rilievo relativo a Seckler, cfr. G. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano (Profili di metodo, di storia e di teoria)*, Milano, 1985, 168 ss. (anche nelle note); per quanto concerne le opere di Bujo, Kühn e Merks si rinvia a R. BAGNULO,

Secondo la tesi oggi prevalentemente seguita dagli studiosi del « diritto naturale », nell'alveo della tradizione rifacentesi all'Aquinate, tale diritto risulta contesto di « proposizioni universali con termini di significato aperto » e si presenta come « *orientamento* della esperienza giuridica verso condizioni ottimali di convivenza », operando quale « *criterio* ermeneutico integrativo, critico », in altre parole « giustificativo » dei vari ordinamenti positivi <sup>(22)</sup> <sup>(23)</sup>.

---

*Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, Milano, 1983, 96 s. (che si mostra anch'egli a conoscenza dell'opera di Seckler). Quanto alle riproposizioni più recenti del « diritto naturale » cfr., fra gli altri, A. HOLLERBACH, *Das Christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*, in *Naturrecht in der Kritik*, a cura di F. BÖCKLE e E.-W. BÖCKENFÖRDE, Mainz, 1973, 9-38; A. KAUFMANN, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, Tübingen, 1967; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 4 voll., Innsbruck, Wien, München, 1960; R.M. PIZZORNI, *Attualità del diritto naturale*, Roma, 1971; H.D. SCHELAUSKE, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965*, Köln, 1968; A. VERDROSS, *Was ist Recht? Die Krise des Rechtspositivismus und das Naturrecht*, in *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, a cura di Maihofer, Darmstadt, 1962, 309-321. È interessante anche il tentativo compiuto da J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1982, di integrare con un nucleo « valutativo », attraverso la teoria dei diritti umani, l'indirizzo segnatamente « analitico » e « descrittivo » di Autori come Hart, MacCormick, Nino e Raz, che pure hanno offerto più di una traccia alla sua ricerca. Per ulteriori referenze sulle versioni più recenti del « giusnaturalismo cristiano », rinvio alle puntuali rassegne di G. LUF, *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrecht*, a cura di J. LISTL, H. MÜLLER, H. SCHMITZ, Regensburg, 1983, 24-32; ID., *Naturrechtskritik im Licht der Transzendentalphilosophie*, in *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für R. Marcic*, a cura di D. MAYER-MALY e P.M. SIMONS, Berlin, 1983, 609 ss.; A. HERNÁNDEZ GIL, *De nuevo sobre el derecho natural*, in *Persona y derecho*, 1985, 13 ss.; R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg, 1986, 23-31.

<sup>(22)</sup> Cfr. R. BAGNULO, *Il concetto*, cit., 205 ss.; v. pure, sul punto, S. COTTA, *Giustificazione ed obbligatorietà delle norme*, Milano, 1981; ID., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenomologia giuridica*, Milano, 1985, 156 ss.; ID., *Il concetto di natura nel diritto*, in *Iustitia*, 1987, 67 ss.; L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Padova, 1981, in specie 209 ss.; F. VIOLA nella sua *Introduzione* a J. MARI-TAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, 1984, 13 ss. Sul versante canonistico constatazioni analoghe a quelle riferite nel testo sono compiute da R. POTZ, *Die Geltung*, cit., 207 ss.

<sup>(23)</sup> È sufficiente ricordare, per tutti, fra gli Autori non ancora richiamati in queste note, J. DE FINANCE, *La nozione di legge naturale*, trad. it., Milano, 1970; O. HÖPPE, *Naturrecht-ohne naturalistischen Fehlschluss (Ein rechtsphilosophisches Programm)*, Wien, 1980; L. LEGAZ e LACAMBRA, *Filosofia del Diritto*, Barcelona, 1979; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, 1980; L. RECASÉNS SICHES, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, I, México, 1973, 523 ss.; G. RENARD, *L'institution, fondement d'une rénovation de l'ordre social*, Paris, 1933;

Siffatte conclusioni sembrano essere, del resto, confortate dalle convergenti « ricadute » intorno ad un unico fulcro degli studi compiuti in questo secolo non solo dai filosofi del diritto, ma anche dai teologi, dommatici e moralisti <sup>(24)</sup>, nonché dagli storici delle dottrine tomiste <sup>(25)</sup>: da parte di Autori, cioè, pur formati in periodi di tempo ed ambiti disciplinari diversi, ma tutti confluenti verso una concezione critica, dinamica e aperta del « diritto naturale ».

##### 5. *Gli approfondimenti ecclesiologici contemporanei sui rapporti tra « diritto divino » e « costituzione » della Chiesa.*

Le ricerche teologiche più recenti hanno quindi posto le basi perché possa essere riferito anche all'ordinamento della Chiesa quanto appurato in sede filosofico-giuridica, con riguardo a qualsiasi ordinamento, sui rapporti fra « diritto naturale » e diritto positivo <sup>(26)</sup>.

---

M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Derecho Natural y Historia en el pensamiento europeo contemporáneo*, Madrid, 1973; H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., Roma, 1965; M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it., Milano, 1986; J. VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al Derecho Natural*, Madrid, 1973.

<sup>(24)</sup> Cfr., ad esempio, A. AUER, *Autonome Moral und christliche Ethik*, Düsseldorf, 1971, 48 ss.; A. AUER e J. RATZINGER, *Kleine katholische Dogmatik*, III, Regensburg, 1975, 262-267; F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, trad. it., Brescia, 1979, 201; E. CHIAVACCI, *Legge naturale*, in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, a cura di L. ROSSI e A. VALSECCHI, Roma, 1973, 483-493; J. DAVID, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. (Eine kritische Neubestimmung)*, Köln, 1967; F. DELHAYE, *Permanence du droit naturel*, Louvain-Lille-Montreal, 1960; J. FUCHS, *Lex naturae (Zur Theologie des Naturrechts)*, Düsseldorf, 1955; J. GRÜNDEL, *Aktuelle Probleme der Moralthologie*, München, 1971, 61 ss.; A. LANZA, *Theologia Moralis*, I, Taurini-Romae, 1949, 311; A. LAUN, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moralthologie*, Wien, 1973, 132 ss.; E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, trad. it., Roma, 1967, 361-429.

<sup>(25)</sup> Cfr. J.M. AUBERT, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Tournai, 1964; M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957; E. GILSON, *St. Thomas moraliste*, Paris, 1974; M. GRABMANN, *Das Naturrecht in der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926; G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949; J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel (Études morales, sociales et juridiques)*, 4 voll., Namur, 1947; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez St. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931; R.M. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino (Saggio storico-critico)*, Roma, 1978; P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924; A.D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1929.

<sup>(26)</sup> Anche le tesi che rimarcano il distacco dalle tradizionali raffigurazioni del « diritto naturale », ne prospettano un ingresso, sia pure in forme « secolarizzate »,

Occorre solo procedere ad un'avvertenza: nell'ordinamento canonico il « diritto (divino) naturale » è tutto ricompreso nel « diritto divino rivelato », e cioè nel « precetto » della carità evangelica, che, come Parola del « Fondatore », si manifesta quale peculiare principio di legittimazione e di riconoscimento della comunità da Lui costituita. Per tanto, l'ordine giuridico della Chiesa è caratterizzato da un nesso peculiare tra il momento « istitutivo » e quello « giustificativo »; esso è volto a « giustificare » permanentemente il proprio esistere, mantenendo la maggiore coerenza possibile con la fonte « istitutiva » dell'ispirazione originaria, che, per altro, continua ad essere perennemente operante per il suo sviluppo.

Del resto, la specifica tensione e, ad un tempo, l'accentuata convergenza, che, nel diritto canonico, appare contrassegnare i movimenti « istitutivo » e « giustificativo » dell'ordinamento, o, secondo una diversa terminologia, l'aspetto « istituzionale » e quello « carismatico », il profilo della « costituzione » e quello della « missione »<sup>(27)</sup>, non altera essenzialmente i termini del problema circa il

---

nell'universo « positivo » dei fenomeni giuridici; cfr. per tutti, W. FIKENTSCHER, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, I, Tübingen, 1975, 274; IV, Tübingen, 1977, 389, 608-624; W. KRAWIETZ, *Theoriesubstitution in der Jurisprudenz*, in D. MAYER-MALY e P.M. SIMONS (hrsg.), *Das Naturrechtsdenken*, cit., 359-412; Id., *Die Lehre vom Stufenbau des Rechts-Eine säkularisierte politische Theologie?*, in *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, a cura di W. KRAWIETZ e H. SCHELSKY, Berlin, 1984, 257 ss.; N. LUHMANN, *Rechtssoziologie*, Hamburg, 1972, 186 s.; Id., *Ausdifferenzierung des Rechts (Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie)*, Frankfurt a. M. 1981, 150 ss. Antesignani di queste problematiche e di simili indirizzi in Italia possono considerarsi: N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, 1965; G. FASSÒ, *La legge della ragione*, Bologna, 1965; P. PIOVANI, *Giustanturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961. Su questi ultimi Autori si vedano, in relazione all'oggetto di questa nota: S. COTTA, *Filosofia del diritto*, in *Cinquantanni di esperienza giuridica in Italia*, Milano, 1982, 627 ss.; Id., *Bobbio: un positivista inquieto*, in *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali (Studi per Bobbio)*, a cura di U. SCARPELLI, Milano, 1983, 41 ss.; R. BAGNULO, *Il concetto*, cit., 9 ss. Riguardo all'accostamento fra sistemi democratici e diritto naturale, cfr. pure J. HERVADA, *Escritos de Derecho Natural*, Pamplona, 1986, 331 ss.

(27) Per queste ulteriori « alternative » cfr., rispettivamente, E. CORECCO, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, 11 (dal testo della Relazione svolta a Monaco il 14 settembre 1987 nel corso dei lavori del VI Congresso Internazionale di Diritto Canonico); E. RUFFINI, in « *Mysterium* », cit., 153. Da quest'ultimo A. è posta in luce una dualità, che già nella dottrina agostiniana tende ad assumere i contorni di un vero e proprio dualismo, ed a radicalizzarsi sempre più, nel quadro della progressiva « nefaria separatio » fra « theologia » ed « oeconomia » (cfr. S. BERLINGÒ, *La causa*, cit., 42 ss.).

rapporto fra « diritto divino » e « diritto positivo ecclesiastico », anzi contribuisce a renderli ancora più evidenti.

Tale affermazione può essere provata attraverso una breve riflessione sui dati offerti dalle più recenti risultanze ecclesiologiche.

Con la suggestione tipica delle sue allegorie, il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar ha messo in luce, sul piano teologico, quanto già evidenziato da una nota dottrina giuridica, e cioè l'essere conaturata alla Chiesa una « *kenotische Verfassung* », vale a dire una dimensione costituzionale intesa come « riduzione » in termini istituzionisti dell'inesauribile realtà del mistero originario, modellata sull'esemplare umiliazione (*chénosis*) di Cristo e resa necessaria dall'esigenza di evitare una « privatizzazione dell'esperienza eccelsiale »<sup>(28)</sup>.

Le accentuazioni formali e gerarcologiche ancora affioranti nella prospettazione del noto teologo elvetico risultano corrette, per contro, quanto alla loro unilateralità, da successivi, autorevoli testi della odierna dottrina sulla Chiesa. Si è, infatti, chiarito di recente che, pur essendo rintracciabili nel Nuovo Testamento « già i primi elementi di un diritto ecclesiastico (*Mt* 18, 15-18; *At* 15, 28 s.; *1 Tm* 3, 1-13; 5, 17-22; *Tt* 1, 5-8, ecc.) », quasi una specie di « ecclesiologia implicita », questo insegnamento di Gesù Cristo non « implica una volontà di fondare e di stabilire tutti gli aspetti istituzionali della Chiesa, quali sono andati sviluppandosi nel corso dei secoli », ma piuttosto l'intento di « convocare » una comunità (*ecclesia*) e di dotarla di una struttura capace di assicurarle continuità sino al compimento della storia<sup>(29)</sup>.

Si è poi aggiunto che « questa struttura essenziale comprende tutto ciò che nella Chiesa deriva dalla sua istituzione divina (*iure divino*), mediante la fondazione operata da Cristo e il dono dello Spi-

(28) Si coglie, nel testo, un riferimento di E. CORECCO, *Istituzione*, cit., 5 a H.U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, VI, Einsiedeln, 1974, I, 129 s. e 229-233. Quanto è ora evidenziato in sede teologica, era già stato rilevato in sede giuridica da un teorico dell'istituzionismo, il quale, dopo avere chiarito il ruolo svolto dalla « continuità corporativa » per « la continuità dello sviluppo del dogma nel senso dell'idea direttiva », ha affermato che, altrimenti, « la Rivelazione, abbandonata a se stessa, sarebbe stata minacciata di sprofondare nell'oceano delle interpretazioni soggettive e delle eresie » (M. HAURIUO, *Teoria dell'istituzione e della fondazione*, trad. it., a cura di W. CESARINI SFORZA, Milano, 1967, 34 s.).

(29) Cfr. CTI, *Temi scelti*, cit., 6.2; ID., *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione*, 3.2. In senso analogo, si veda, da ultimo, J. GUILLET, *Entre Jésus*, cit., 11 s. Per i rinvii essenziali alla « ecclesiologia implicita » di cui al testo, cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg i.B., 1966.

rito santo»; nello stesso tempo si è precisato che la medesima « struttura essenziale e permanente riveste *sempre* una figura concreta e un'organizzazione (*iure ecclesiastico*), frutti di elementi contingenti ed evolutivi, storici, culturali, geografici, politici... »<sup>(30)</sup>.

È stato dunque espressamente riconosciuto che la « struttura essenziale è *sempre* implicata in una figura concreta senza la quale non potrebbe sussistere »; e che di quest'ultima è parte costitutiva anche la « legislazione ecclesiastica... non infallibile », strumento insurrogabile, nel quadro della missione salvifica, per assicurare « la visibilità della Chiesa nella sua vita quotidiana »<sup>(31)</sup>.

#### 6. *La dinamica della « Rivelazione »-« Tradizione » e la struttura costitutiva e fondante dell'ordinamento canonico.*

Nel medesimo contesto dottrinale, si è affermato che anche la « fondazione della Chiesa va intesa come un processo storico »; ovvero si è detto, in termini diversi, ma sostanzialmente analoghi, che « fondata da Cristo, la Chiesa non dipende da Lui solo nella sua nascita esteriore, storica o sociale; ma proviene dal suo Signore in maniera ancora più intima, essendo Lui che la nutre e la edifica incessantemente mediante lo Spirito »<sup>(32)</sup>.

Si tratta, del resto, di insegnamenti già contenuti nel magistero del Vaticano II, dov'è affermato che anche le Scritture, non essendo opera diretta di Cristo, sono esse pure, in sé e nella regola che le determina (il così detto « canone » scritturistico), frutto di un dinamismo storico sorretto da una peculiare ispirazione divina e strettamente intrecciato con l'esperienza di fede dei primi testimoni, nonché con la Tradizione ad essi affidata<sup>(33)</sup>. Viene aggiunto, d'altra parte, che

<sup>(30)</sup> Cfr. CTI, *Temi scelti*, cit., 5.1.

<sup>(31)</sup> Cfr. ancora CTI, *Temi scelti*, cit., 5.1 e 6.1. In un senso molto prossimo anche J. HERVADA, *As Raízes Sacramentais do Direito Canónico*, in *Theologica*, 1983, 19 ss., parla di un'appartenenza del diritto alla radicale dimensione misterico-sacramentale della Chiesa. Fra gli Autori di lingua spagnola possono inoltre ricordarsi, sul tema, A. PRIETO PRIETO, *Prólogo a D. Llamazares Fernández, Sacramento*, cit., XIX; V. DE REINA, *La naturaleza del Derecho canónico*, Madrid, 1969, 123-131 e A. DE LA HERA nelle opere cit. *supra*, nt. 17.

<sup>(32)</sup> Cfr. sempre CTI, *Temi scelti*, cit., 1.4 s.

<sup>(33)</sup> Cfr. DV, 7-9. Sul particolare significato della comunicazione solo in forma orale del personale insegnamento di Cristo v. le acute osservazioni di D. FARIAS, « *Utrum Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere* (*Summa Theol.*, III, q. 42, a. 4), in *Divus Thomas*, 1956, 20 ss., in specie 28 ss.

quest'ultima « *progreddisce* » non solo attraverso una « sempre più profonda intelligenza delle cose spirituali », ma anche mediante una immedesimazione sempre più intima del messaggio manifestato dalle Scritture nelle opere e nella vita di tutti i fedeli in virtù dell'azione incessante dello Spirito <sup>(34)</sup>.

Il modulo della Rivelazione cristiana non equivale dunque al puro e semplice « svelamento » di una visione pre-formata o di una regola pre-scritta. Esso è piuttosto accostabile al « farsi » della verità ed al suo manifestarsi attraverso l'agire ed il vivere <sup>(35)</sup>, per come è reso spesso evidente dalle Scritture (*Mt* 5, 14-16; *Gv* 1, 14; 3, 21; 15, 8; *1 Cor* 10, 31; *Col* 3, 16; *1 Gv* 3, 18 s.) e dagli scritti dei Padri, attraverso il frequente abbinamento della « rivelazione » con l'« economia » o la « dispensa », vale a dire con il complesso delle operazioni e la serie dei processi attraverso cui si realizza l'intero disegno salvifico nel corso della storia <sup>(36)</sup>. Pertanto, rimane acquisito

<sup>(34)</sup> Cfr. DV, 4 e 8. Sulla tradizione cristiana si rivelano particolarmente preziosi gli studi di Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, trad. it., Catania, 1964; di A. ANTON, voce *Tradizione*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, diretto da S. GAROFALO, Roma, 1969, 1923-1935; di K. RAHNER e J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, trad. it., Brescia, 1970. Più di recente possono anche vedersi P.C. BORI, *L'interpretazione infinita (L'ermeneutica cristiana e le sue trasformazioni)*, Bologna, 1987; P. PIRET, *L'Écriture et l'Esprit*, Bruxelles, 1987; P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris, 1988.

<sup>(35)</sup> La risalente radice ebraica di questo modo di concepire la « verità » è stata messa in luce, da ultimo, nello scritto di U. GALIMBERTI, *Jankélévitch e l'intimismo della morale*, in *Il Mulino*, 1987, 673 ss.

<sup>(36)</sup> I nessi dell'economia-dispenza con il mistero rivelato sono stati lumeggiati, da ultimo, nel saggio di E. RUFFINI, in « *Mysterion* », cit., in particolare 165 ss., 181 ss. L'atteggiamento ermeneutico più idoneo a cogliere tali nessi pone attenzione al « *sensus fidei* » che si esprime nella vita dell'intera comunità dei credenti (*1 Gv* 2, 20 e 27; *LG* 12), senza limitarsi a semplici deduzioni logico-formali dai testi scritturistici o al mero ossequio al principio d'autorità. Un'ermeneutica « *globale* » di questo genere trova i suoi ascendenti in Möhler e nella scuola di Tubinga, ma anche nella posizione scientifico-teologale di S.H. NEWMAN, *Prammar of Assent*, London, 1901, 291. Su questi indirizzi si vedano gli apprezzamenti espressi in senso positivo da Y. CONGAR, *La Tradizione*, cit., 93 ss.; da H. JAEGER, *La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique*, in *La preuve. 1. Antiquité*, Bruxelles, 1965, 415 ss., 581; da J. WALGRAVE, *Il saggio di Newman su « La consultazione dei fedeli in materia dottrinale »*, in *Concilium*, 1985/4, 514/40 ss.; in senso critico da A. LONGHITANO, *Il diritto nella realtà ecclesiale*, in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, I, Roma, 1986, 76 s. (con specifico riguardo al « cristomonismo » di Möhler). Per alcuni riscontri rilevabili nella canonistica contemporanea si rinvia agli scritti di J. CORIDEN, *Rules for Interpreters*; E. KNEAL, *Interpreting the Revised Code*; L. ORSY, *The Interpretation of Laws. New Variations on an Old Theme*, tutti in: *The Art of Interpre-*

che « tota Revelatio consummatur » nella « Revelatio »-« Dispensatio » di Cristo (2 Cor 1, 20; 3, 16; 4, 6; Col 3, 16: DV 7) e che il « memoriale » (« testamentum ») da Lui « consegnato » (« traditum ») è in sé compiuto (« sine fine mansurum ») <sup>(37)</sup>; ad un tempo, però, questa sorta di « memoria genetica » della Chiesa, pur mantenendo sempre ferma la propria identità, dà vita ad una serie innumere di differenziate sequenze nel corso del divenire storico in cui si sviluppa in modo inesauribile, realizzando il prototipo di quel fenomeno che è stato suggestivamente evocato come « tradizione attuosa, piena di passato e grvida di avvenire » <sup>(38)</sup>.

L'azione della Divinità non si limita, d'altronde, ad immettere nella storia un « codice vitale », ma anche a presidiare l'« ambiente » in cui tale « codice » si sviluppa, attraverso una sorta di « plasma » immunizzante da qualsiasi alterazione: secondo la dottrina della Chiesa, infatti, non solo è vero che in nessun periodo storico lo Spirito ha agito ed agirà in modo più efficace di quanto non abbia fatto alle origini del Cristianesimo <sup>(39)</sup>, ma è pure certo che la Sua assistenza alla comunità dei fedeli sarà continua sino alla fine dei secoli <sup>(40)</sup>. In questa prospettiva la fondazione della Chiesa con l'avvento di Cristo rappresenta solo « il germe e l'inizio » <sup>(41)</sup>, i « primi frutti » e non ancora l'« ultimo raccolto », cui si perverrà solo al termine del processo storico che trova il suo compimento nella « parusia » (Mt 24, 30; 1 Cor 15, 23 ss.; Ef 3, 14 ss.; 1 Ts 4, 16; Ap 22, 12 ss.) <sup>(42)</sup>.

---

tation, Washington, 1982 (l'ultimo saggio anche in *Studia can.*, 1983, 95 ss.); H. PREE, *Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im Kanonischen Recht*, Wien-New York, 1980, in specie 248 s.; R. POTZ, *Die Geltung*, cit., in specie 148 ss.; Id., *Ökumenische Interpretation*, cit., 62 ss., che sembra aderire ai più recenti indirizzi di ermeneutica critica su cui cfr. J. BLEICHER, *L'ermeneutica di Gadamer*, in *Il Mulino*, 1985, 575 ss., i contributi di vari Autori nel volume *Argumentation und Hermeneutik in der Jurisprudenz*, a cura di W. KRAWITZ, K. OPALEK, A. PECZENIK, A. SCHRAMM, Berlin, 1979 e J.-P. REWEBER, *Qu'est-ce qu'interpréter (Essai sur les fondements herméneutiques)*, Paris, 1988 (nonché *infra*, nota 56).

<sup>(37)</sup> Interessanti considerazioni su questo tema, con particolare riferimento alla dottrina di S. Leone, sono svolte da E. RUFFINI, in « *Mysterion* », cit., 166 ss.

<sup>(38)</sup> Cfr. E. PARESCE, *La genesi ideale del diritto (Saggio sulla attuazione spontanea del diritto e la sua creatività)*, Milano, 1947, 57.

<sup>(39)</sup> Cfr. *Gd* 3; I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 105, a. 4.

<sup>(40)</sup> Cfr. LG, 2.

<sup>(41)</sup> Cfr. LG, 5.

<sup>(42)</sup> Cfr. SECONDA COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA/CATTOLICO-ROMANA (ARCIC), *La salvezza e la chiesa*, 30, in *Regno-doc.*, 1987/9, 302. È, per altro, un dato comunemente recepito che « nessun presente storico... per quanto fedele e per

Con riferimento a siffatto dinamismo si può, per tanto, ritenere conforme alla fede cristiana che in « questo medesimo svolgimento si costituisce la struttura permanente e definitiva della Chiesa » e che, in tale ambito, viene esercitata una continua e delicata opera di « discernimento » per stabilire quanto della realtà « sancta »<sup>(43)</sup>, ma anche « figuralis et imperfecta »<sup>(44)</sup> della Chiesa dipenda (più o meno direttamente) dalla sua struttura essenziale e quanto derivi (prevalentemente o esclusivamente) dall'organizzazione e dalle istanze umano-contingenti<sup>(45)</sup>.

Risulta dunque evidenziata dall'odierna riflessione ecclesiologica la caratteristica ravvisabile nella vita e nella costituzione della Chiesa, di una tensione perennemente volta alla convergenza del momento « istitutivo » nel momento « giustificativo », delle « forme » nei « contenuti » e nella « sostanza », del « significante » nel « significato », dell'« esplicito conosciuto » nell'« implicito vissuto » o, detto in modo più strettamente teologico, del « *mysterium repraesentans* » nel « *mysterium repraesentatum* », e viceversa<sup>(46)</sup>.

---

quanto disponibile, può presumere di stabilire una perfetta adeguazione tra storia e salvezza »: E. RUFFINI, in « *Mysterion* », cit., 201.

(43) Cfr. LG, 39 e 48.

(44) Cfr. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> c., q. 106, a. 4.

(45) Cfr. CTI, *Temi scelti*, cit., 1.4 e 5.1.

(46) Come si è già potuto riferire *supra* (nt. 27) le coppie di elementi che tendono a convergere nell'esperienza di Chiesa assumono varie nomenclature. Fra quelle da ultimo riprese nel testo la coppia « forma »/« sostanza » è utilizzata, ad esempio, in O. GIACCHI, *Sostanza e forma nel diritto della Chiesa*, in *Jus*, 1940, 398 ss.; quella « esplicito conosciuto »/« implicito vissuto », in Y. CONGAR, *La Tradizione*, cit., 35, che la ricava da M. BLONDEL, *Histoire et Dogme (Les lacunes de l'exégèse moderne)*, ora ristampato in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956, 149-228; e, infine, quella « *mysterium repraesentans* »/« *mysterium repraesentatum* », in E. RUFFINI, in « *Mysterion* », cit., in specie: 41 ss., 140 ss., 174 ss. Dall'alternativa appena richiamata quest'ultimo Autore trae spunto per criticare l'interpretazione (unilaterale) compiuta da G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, 1940, 62-67 circa le (più complesse e comprensive) tesi di O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1932, 52. La problematica sottesa a tali ricerche solo apparentemente può essere considerata lontana da quella giuridica, ove si ponga mente all'importanza che nei più recenti studi sul diritto è riservata al rapporto fra « significante » e « significato »; su di esso v., di recente, V. FROSI, *Morphologische Rechtsauffassung und Objectivismus der Rechtswissenschaft*, in *Objektivierung des Rechtsdenkens (Gedächtnisschrift für Ilmar Tammelo)*, a cura di W. KRAWIETZ, T. MAYER-MALY, O. WEINBERGER, Berlin, 1984, 260; ma v. pure *infra* nt. 51, nt. 53 e, da ultimo, A. FALZEA, *Sistema culturale e sistema giuridico*, in *Riv. dir. civ.*, 1988, 16 s.

Molto autorevolmente il pontefice Giovanni Paolo II ha sinteticamente individuato e segnalato i nessi di questa problematica con l'esperienza propriamente giuridica nell'Allocuzione per la promulgazione del nuovo Codice, quando ha affermato che nella Chiesa « il diritto c'è già, non può non esserci » prima ancora di qualunque determinazione o deliberazione di ordine ecclesiastico o umano<sup>(47)</sup>. D'altra parte, nella costituzione *Sacrae disciplinae leges* il Pontefice spiega, ancora più precisamente, che qualsiasi nucleo ecclesiologico (anche di diritto divino) non può andare scompagnato dal suo rivestimento canonistico (« sermo canonisticus »), pur essendo sempre da verificare la fedeltà di quest'ultimo al primo.

Occorre, tuttavia, rilevare che una rappresentazione così accentuatamente comprensiva e dinamica del nucleo genetico e fondante dell'esperienza di fede stenta ancora a trovare nella odierna dottrina canonistica una efficace trascrizione.

7. *Prime (limitate) trascrizioni canonistiche delle più recenti acquisizioni ecclesiologiche sul « diritto divino ».*

Un qualche riscontro dei concetti appena illustrati nella canonistica contemporanea può ravvisarsi nella precisazione che il « diritto divino rivelato », già nelle formulazioni originarie, è « avvolto nel suo rivestimento o linguaggio canonico » e che « sebbene il diritto canonico sia fondato nel diritto divino, tuttavia l'ordinamento giuridico della Chiesa, essendo in ogni momento storico debitamente formalizzato, raramente presenta elementi di diritto divino allo stato puro, poiché i suoi principi acquisiscono efficacia giuridica mediante la positivazione e la formalizzazione, per le quali concorre sempre un elemento umano »<sup>(48)</sup>. Significativo, per quanto sin qui discusso, appare anche il brano seguente: « È certo che il Figlio di Dio costi-

(47) Cfr. AAS, 1983, I, 461. Questo passo dell'Allocuzione pontificia del 3 febbraio 1983 è stato opportunamente ripreso e sottolineato da G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Bologna, 1984, 59.

(48) Cfr., rispettivamente, T.J. JIMENEZ URRESTI, *La ciencia del derecho canónico o canonística ¿es ciencia teológica?*, in *Rev. esp. der. can.*, 1985, 55, e P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico* (ed. it. curata da G. LO CASTRO), Milano, 1985, 170. Per quel che concerne l'inadeguatezza degli odierni indirizzi di teologia del diritto cfr. R. METZ, *Le problème d'un droit de l'Eglise dans les milieux catholiques, de la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle à la période post-conciliaire (1970-1983)*, in *Rev. dr. can.*, 1985, 243 s.

tù la Chiesa nel senso più genuino e radicale. Non è meno certo, tuttavia, che le Sue norme o i Suoi principi costituzionali hanno ricevuto e ricevono, quantunque in modo accidentale e secondario, distinte modalità storiche di applicazione... D'altra parte, non può separarsi seriamente il principio o la norma radicale dalla sua conformazione storica, dato che il principio o la norma radicale sono vigenti, vale a dire storicamente vivi, solo attraverso la loro conformazione storica, che altra cosa non è se non la loro manifestazione vivente nel tempo » (49).

A prima vista sembra potersi registrare una posizione simile anche da parte di coloro i quali affermano che il « diritto divino », proprio come « diritto », ha bisogno di una positivazione e di una articolazione in norme concrete e determinate. Questi Autori aggiungono, per altro, che il « diritto divino » non è ridicibile ad un puro e semplice complesso di norme giuridiche prestabilite, ma piuttosto ad un insieme di regole generali di condotta e di elementi fondamentali di struttura, che tendono a riportare i presupposti essenziali e la vincolatività del diritto « positivo » ad una base di argomentazioni credibili e persuasive, escludendo che esso debba risultare legittimato solo dal principio d'autorità (*argumentum baculinum*). Per tanto, il « diritto divino », così inteso, pur depositandosi in modo più concentrato ed immediato in qualche precisa disposizione del diritto canonico « positivo », ed anzi ispirandone in maniera più o meno diretta tutte le norme, non sarebbe in esse risolvibile, di continuo operando per una loro critica ed un loro superamento.

Compiuta questa serie di considerazioni, in buona parte condivisibili ed accettabili, gli Autori da ultimo richiamati tengono tuttavia a precisare che i fondamentali parametri giustificativi offerti dal « diritto divino » al « diritto (umano-)positivo » non sono da considerare in sé « diritto », nel senso più genuino del termine; per loro stessa natura essi sarebbero, infatti, svincolati dalla « decisione » di un legislatore, necessaria, d'altra parte, a mediare tra la indeterminazione e universalità di questi principi e la certezza e concretezza proprie ed essenziali di tutte le norme autenticamente giuridiche (50).

(49) Cfr. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona, 1987, 26.

(50) La dottrina appena sintetizzata nel testo è quella seguita da H. HEIMERL e H. PREE, *Kirchenrecht*, Wien, 1983, 14-18. Questa tesi, per la parte in cui sottolinea la necessità che il « diritto divino » si doti di un rivestimento storico, sembra propendere per l'inutilità di una sua nozione distinta da quella del « diritto ecclesia-

Nella posizione da ultimo illustrata non sembrano, perciò, essere adeguatamente rese sul terreno giuridico le risultanze ecclesiologiche in precedenza esposte; anzi questa tesi riproduce fundamentalmente il dilemma in cui era rimasta impaniata la teoria della « canonizzazione »: o il « diritto divino » si esprime in norme positive, ed allora non è più « divino »; ovvero non si esprime attraverso norme positive ed allora non è vero e proprio « diritto ».

Può contribuire a mantenere questa *impasse* la circostanza che gran parte dell'odierna canonistica è rimasta ferma ad una concezione statica e limitata della « positività » e dell'ordinamento, superata ormai dalle più recenti acquisizioni della scienza giuridica.

Dal dilemma, come prima prospettato, non si esce, infatti, ove per « diritto positivo », anzi per « diritto » *sic et simpliciter* si intenda solo un insieme di « formulazioni normative espresse » o un complesso di « regole normative deliberate » e sanzionate <sup>(51)</sup>.

---

stico-umano »; per la parte in cui insiste sulla irrisolvibilità del « diritto divino », come istanza etica superiore, in un mero sistema di norme concrete e determinate, sembra propugnare una sua espansione dal mondo giuridico e finisce col portare argomenti a coloro che su di esso rivendicano la competenza assoluta e riservata della teologia. In simile alternativa sembra tuttora dibattersi anche T.J. JIMÉNEZ URRESTI, *La ciencia*, cit., 45 s., 56-59. Del resto, si tratta di un'alternativa non nuova perché presente nella dottrina tradizionale propensa ad attribuire vincolatività meramente morale al diritto divino; si vedano, a questo proposito, gli scritti di A. VAN HOVE, *Prolegomena*, Mechliniae-Romae, 1945, 11 ss., 35 e di L. DE NAUROIS, *Qu'est-ce que le droit?*, in *Rev. dr. can.*, 1958, 164 ss. e 253 ss., richiamati da J. HERVADA, *El ordenamiento*, cit., 28 ss., in nota.

<sup>(51)</sup> Ad esempio, Heimerl e Pree sembrano presupporre un concetto di diritto troppo proclive ad un'accezione del termine che, pur risultando presente in alcuni indirizzi analitico-descrittivi (v., per tutti, G. TARELLO, *La nozione di diritto: un approccio prudente*, in *La teoria generale del diritto*, cit., 341 ss., 353 ss., dove però si parla anche di « regole basilari », « sovente non esplicitate »), non viene più accolta come quella unicamente proponibile nell'ambito delle più recenti ed avvertite versioni della teoria giuridica contemporanea. Queste ultime tendono ormai ad escludere che una corretta analisi dei fenomeni giuridici possa rimanere rigidamente ancorata ad una sola e chiusa concezione del diritto (cfr., fra gli altri, M. JORI, *Oggetto e metodo della scienza giuridica*, in *La teoria*, cit., 177 ss., 212 ss.; Id., *Semeiotica e teoria del diritto*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1987, 196 ss.). Si fa notare, del resto, che l'unilateralità dell'angolo visuale prescelto a volte maschera, dietro lo schermo di una pretesa avalutatività scientifica, reali opzioni ideologiche di carattere « decisionistico » e « riduttivo », ad ogni costo, della complessità sociale: in questo senso viene, da ultimo, criticato il riflesso « neoformalista » di determinate tendenze da V. FERRARI, *Privato e pubblico (sociologia)*, in *Enc. dir.*, XXXV, Milano, 1986, 700-703; per cenni più generali v. anche L. FERRAJOLI, *La semantica della teoria del diritto*, in *La teoria*, cit., 128 ss.

Non v'è ragione, invece, che il dilemma ancora sussista se si riconosce che la « positività » essenziale al diritto non va confusa con quella delle sue specifiche determinazioni, ma va colta in ogni sua modalità di incidenza — attraverso determinazioni specifiche o no, poco importa — sul mondo oggettivo storico e umano, ovvero in ogni espressione di vitalità di un ordinamento, che si manifesti come « forza formante della realtà »<sup>(52)</sup>.

8. *Premesse per nuovi approfondimenti teorici sull'ordinamento canonico.*

Il diritto è già « vivo » e « vigente » (e, in questo senso, già « posto » e « positivo ») nel momento stesso in cui si sia in qualche modo (anche se inadeguatamente) *oggettivato*, vale a dire articolato in rapporti di significazione storicamente apprensibili ed espressivi del « canone » o « reticolo » assiologico fondamentale, operante come « trasformatore » degli interessi bruti o di mero fatto in (un sistema di) valori (giuridici). Non è necessario che tali rapporti si esprimano sempre, o sin dall'inizio, al livello del linguaggio simbolico o delle « dichiarazioni » (cioè attraverso segni qualificabili come « evocativi » di un contenuto *convenzionalmente* pre-determinato o pre-determinabile)<sup>(53)</sup>; è sufficiente, invece, soprattutto nella fase definita

<sup>(52)</sup> Cfr. L. MENGONI, *C'è un rimedio alla crisi dello Stato sociale?* (prolusione tenuta all'apertura dell'anno accademico 1987-1988 dell'Università Cattolica di Milano e pubblicata sotto questo titolo da *La Discussione* del 23 novembre 1987, 24-26). Pure in H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it., Milano, 1965, 249, sembra posta l'equazione fra « positività » e « potere di plasmare la realtà »: « Anche se la positività, al contrario di quanto penserà il positivismo, non può esaurire il concetto del diritto, essa ne è un momento essenziale: solo l'ordinamento, che ha il potere di plasmare la realtà, è diritto, e l'ordinamento, che tale forza non possiede, non soddisfa a questo elementarissimo presupposto del concetto del diritto ». A. FALZEA, *Sistema*, cit., 9, colloca il diritto positivo nella « regione culturale della positività rafforzata », « doppiamente positiva, in quanto a un tempo attuale e attuabile ».

<sup>(53)</sup> La terminologia adottata nel passo di cui al testo, come pure in quello poco più avanti riferito ai « segni illativi » ed alla necessità di un'ermeneutica globale per interpretarli, è tratta da A. FALZEA, *Manifestazione (teoria generale)*, in *Enc. dir.*, XXV, Milano, 1975, 470, di cui si seguono anche gli schemi concettuali di fondo; ma v. pure R. DE STEFANO, *Norme e interessi*, Reggio Cal., 1975, 17 ss.; Id., *Diritto Linguaggio Volontà*, Reggio Cal., 1981, 52 ss.; D. FARIAS, *Saggi di filosofia politica*, Milano, 1977, 393 s.; V. SCALISI, *Manifestazione in senso stretto*, in *Enc. dir.*, XXV, Milano, 1975, 484 ss. Sull'esigenza di una « considerazione globale » del fenomeno

come « stato nascente » o « stato di grazia » del diritto, che l'originario « ordine di connessioni valorative » si oggettivi anche a livello di pure e semplici « manifestazioni », ossia di comportamenti che possono radicare in un fondo collettivo emozionale, difficilmente determinabile nelle sue valutazioni, reali ma non sempre o in tutto riducibili ad una logica assiomatica e convenzionale<sup>(54)</sup>. Esse si esprimono, quindi, attraverso segni « illativi », vale a dire « inferenziali di realtà più o meno probabili », e più o meno determinabili, volta a volta, attraverso un'attività ermeneutica della situazione storica complessiva.

Proprio per questo la realtà giuridica o « reale normativo » viene sempre più comunemente considerata come « esperienza » di iniziali componenti emozionali o implicite, che tendono col tempo a

---

giuridico e di un'indagine della esperienza giuridica nella sua globalità e nei suoi processi costitutivi », volta, cioè, a « guardare alla dinamica del diritto e non alla sua statica, che ne è soltanto un momento in un certo senso convenzionale », cfr., in specie, E. PARESCHE, *La dinamica del diritto (Contribuiti ad una scienza del diritto)*, Milano, 1975, 171 s., 488-490. Dallo stesso Autore (*La genesi*, cit., 103 ss. e 115 ss.) vengono mutuati i concetti di « oggettività » del diritto e di equivalenza del diritto « vivente e, perciò, vigente » col diritto « positivo ». Più di recente, sulla necessaria « oggettività » dei valori giuridici v., per tutti, R. DE STEFANO, *Legge etica e legge giuridica*, Milano, 1955, 115; Id., *Il problema del diritto non naturale*, Milano, 1955, 128, 131 ss., 164 ss.; Id., *Diritto*, cit., 43 ss., 100 ss.; Id., *Assiologia*, Reggio Cal., 1982; A. FALZEA, *I fatti di sentimento*, in *Studi Santoro-Passarelli*, VI, Napoli, 1972, 387; D. FARIAS, *Interpretazione e logica (primi elementi)*, Cosenza, 1984, 48 ss. (in nota), 55 ss., con particolare attenzione al rapporto tra « formalizzazione » e « oggettivazione »; C. SCHEFOLD, *Transformation von « Naturrecht » in « Demokratie »? Überlegungen im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen objektiv richtigem und nur auf Setzung beruhenden Recht*, in *Objektivierung*, cit., 339 s. Per quanto concerne la tematica del diritto « vivente », nei suoi rapporti col diritto « vivente » o « effettivo » e con la « positività » del diritto, cfr., altresì, S. COTTA, *Il diritto*, cit., 156 ss.; L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso*, cit., 144 ss.; A. FALZEA, *Sistema*, cit., 6; C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, I, Padova, 1975, 34; S. PUGLIATTI, *Grammatica e diritto*, Milano, 1978, 89; G. ZAGREBELSKY, *La dottrina del diritto vivente*, in *Giur. cost.*, 1986, 1148-1166.

<sup>(54)</sup> Di un « fondo del giuridico », non privo di una sua « forma » originaria, parla E. PARESCHE, *La genesi*, cit., 107 s. In prospettiva affine si orientano: O. CONDORELLI, cit., da V. FROSINI, *Saggi su Kelsen e Capograssi. Due interpretazioni del diritto*, Milano, 1988, 53; R. DE STEFANO, *L'accettazione della legge*, Reggio Cal., 1977, 123 ss., che rinvia ad uno « schema » o ad un « tipo » « originario di legalità »; A. FALZEA, *I fatti*, 360 e 383, che fa riferimento a « talune atmosfere emozionali di ambienti o di gruppi », come a forme di oggettivazione di interessi rilevanti per il diritto e influenti sull'attuazione e interpretazione della regola normativa. Per una prima applicazione di tali concetti all'esperienza giuridica della Chiesa cfr. S. BERLINGÒ, *Premesse*, cit., 80 ss.

«dichiararsi» o «formalizzarsi» attraverso un'opera di continuo «svolgimento» e «processo».

Oggi gli studi di teoria del diritto sono, quindi, orientati a considerare in maniera più comprensiva e aperta una nozione dinamica della «positività» giuridica, nel quadro dell'ordinamento contestato ad uno svolgimento storico e ad un processo<sup>(55)</sup>.

È opportuno, inoltre, sottolineare che a tali risultanze, nell'ambito della teoria generale del diritto, si è giunti pure per merito degli sviluppi che la scienza dell'interpretazione ha avuto, ancora una volta parallelamente, sia nel campo teologico che in quello giuridico.

Gli studi di Bultmann, Gadamer e Ricoeur, nonché la revisione delle metodologie neopositiviste attraverso l'analisi del linguaggio e la nuova retorica, hanno avuto significativi riflessi anche sulla dogmatica giuridica in senso stretto<sup>(56)</sup>.

In particolare, per quanto riguarda l'esperienza giuridica della Chiesa, il suo radicarsi in un nucleo istitutivo-giustificativo, che, per definizione, non può mai compiutamente esaurirsi o vichianamente «(di)spiegarsi» in un ordine logico-assiomatico, rende indispensabile rifarsi ad indirizzi di ricerca che non trascurino i precedenti metodologici volti ad una considerazione «globale» della concreta vita di fede, così come praticati, ad esempio, dalla scuola di Tubinga e dal cardinale New-

(55) Sulla tendenza relativa ad una «positività dinamica», cfr., per tutti, C. ATIAS, *Quelle positivité? Quelle notion de droit*, in *Arch. phil. droit.*, 1982, 209 ss., in specie 226 ss. Quanto alla nozione di ordinamento come «processo» storico v., fra gli altri, A. CATANIA, *Argomenti per una teoria dell'ordinamento giuridico*, Napoli, 1976, 152; R. DE STEFANO, *Il problema*, cit., 1955, 126 ss., 138 ss.; V. FROSINI, *Ordinamento giuridico (filosofia)*, in *Enc. dir.*, XXX, Milano, 1980, 654; L. LOMBARDI VALLAURI, *La scienza giuridica come politica del diritto*, Firenze, 1974, 132; *Id.*, *Corso*, cit., 186 ss., 562 ss.; F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico (dottrine)*, in *Enc. dir.*, XXX, Milano, 1980, 704 ss., 130, 734; D. PASINI, *Lo studio degli ordinamenti giuridici nel tempo e nello spazio*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1970, 232 ss., 244 ss.; senza dimenticare i precorritivi di E. PARESCHE, *Diritto, Norma, Ordinamento*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1933, 204 ss.; 1934, 346 ss.; 1935, 20 ss. Sul carattere «processuale» del diritto insistono pure E. FAZZALARI, *Note in tema di diritto e processo*, Milano, 1957 e E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1983, 285 ss., da diverse angolature, ma con una comune, accentuata, attenzione al profilo della «giustiziabilità».

(56) Per i più rilevanti riscontri sull'evoluzione parallela dell'ermeneutica teologica e giuridica rinvio a E. PARESCHE, *La dinamica*, cit., 239 ss. Più di recente v., inoltre, D. FARIAS, *Interpretazione*, cit., 17 ss. (anche nelle note). Quanto ai riflessi riverberatisi sulla canonistica più recente si veda *supra* la nota 36. Per un aggiornamento sulle ultime vicende dell'ermeneutica teologica può pure consultarsi C. GEFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1983.

man. L'obiettivo scientifico-teologale dell'*illative sens* e della valorizzazione della *conspiratio pastorum et fidelium*, nella prospettiva di uno stretto nesso fra interpretazione e « partecipazione », risulta in linea con i contemporanei sviluppi dell'ermeneutica argomentativa e simbolica e delle rappresentazioni « dinamiche » dell'esperienza giuridica <sup>(57)</sup>.

In tale contesto si può pervenire, anche per il diritto canonico, al convincimento che la vicenda della « positivazione » né si concreta, né si arresta od esaurisce nella sola (im)posizione o promulgazione di (sia pur ben) definite e sanzionate deliberazioni normative; ma si origina e si realizza, si completa e si arricchisce nella vita complessiva dell'ordinamento (sì da potersi legittimamente parlare di « norma vivente » o « norma-ordinamento ») <sup>(58)</sup>. I tempi e le articolazioni di quest'ultimo, d'altra parte, non scandiscono (solo) il progredire lineare delle definizioni o delle deduzioni da un precetto (fondamentale) (pre-)determinato una volta per tutte, ma si realizzano e si concretano (anche e) soprattutto attraverso il ricorso all'intera gamma di argomentazioni e giustificazioni proprie del circolo ermeneutico. Senza mai trascurare le esigenze sistematiche si sottopone quindi a continua verifica la « giustizia » (canonisticamente si potrebbe dire: la « *rationalitas* » o « ragionevolezza ») del « progetto » normativo iniziale con riferimento ai singoli casi ed ai mutevoli bisogni, via via evidenziati dal fluire dell'esistenza comunitaria <sup>(59)</sup>.

<sup>(57)</sup> Sull'inserimento del richiamo a Möhler e Newman nel quadro delle acquisizioni operate dalla ecclesiologia più aggiornata si veda *supra* la nt. 36. Quanto alla possibile valorizzazione, nel contesto attuale, dell'« *illative sens* » di Newman, Jaeger ne fa notare le corrispondenze con il criterio metodologico processuale della « globalità », su cui rinvia a G. PUGLIESE, *La prova nel processo classico*, in *Ius*, 1960, 398. Per i rapporti fra interpretazione e partecipazione (con richiamo espresso all'ermeneutica di Newman) cfr., per tutti, D. FARIAS, *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*, Milano, 1981, 311-322 e *Interpretazione*, cit., 22, in nota.

<sup>(58)</sup> Per le locuzioni da ultimo impiegate nel testo, cfr. V. CRISAFULLI, *Disposizione (e norma)*, in *Enc. dir.*, XIII, Milano, 1964, 207; ID., *Fonti del diritto (diritto costituzionale)*, ivi, XVII, Milano, 1968, 927, in nota; ID., *Lezioni*, cit., 207; per altro, l'A. appena richiamato intende quelle espressioni secondo significati prevalentemente normativisti.

<sup>(59)</sup> Sulle corrispondenze fra « circolo ermeneutico » e « circolo dinamico » o « struttura circolare » del fenomeno giuridico cfr. E. PARESCE, *La dinamica*, cit., 240 ss., 290 ss., 314 s., cui si rinvia anche per il necessario contemperamento nel discorso giuridico di esigenze « sistematiche » e « problematiche » (ivi, 284 s. e 540 ss.). Su quest'ultimo punto, cfr. pure, fra gli altri, G. GAVAZZI, *Topica giuridica*, in *Nss. D.I.*, XIX, Torino, 1977, 409 ss.; H. JAEGER, *La norme d'après la doctrine des humanistes et des auteurs du Droit naturel*, in *La norma en el derecho canónico*, I,

9. *La « positività » del « diritto divino » e del nucleo giustificativo di ogni ordinamento.*

In tal senso può cogliersi e rilevarsi l'esigenza di individuare, sin dal momento costitutivo di ogni ordinamento, accanto ad un profilo « formale » anche una dimensione « materiale », ovvero una « unità di forma e materia », « che assume un valore tipico »<sup>(60)</sup>. Si pone così in risalto che il nucleo giustificativo di ogni diritto non rimane confinato puramente e semplicemente a livello dei « postulati », dei « principi » o dei « fini » del sistema: anche per la tradizione scolastica, del resto, il « fine » resta fuori dal « precetto », non fuori dal *diritto*, inteso nel senso più ampio del termine. Il nucleo assiologico fondamentale dell'ordinamento risulta invece determinante ed operante nel processo di « positivazione » in cui si svolge ogni esperienza giuridica ed in cui esso trova, *deve* trovare, un oggettivo riscontro. Per essere veramente « giuridico » un sistema di regole deve risultare, infatti, « storicamente circostanziato », ovvero essere realmente vigente e non solamente possibile in astratto<sup>(61)</sup>.

Di tal guisa anche il « diritto naturale », che non venga rappresentato come un sistema chiuso ed irrelato di norme, ma come « dirit-

---

Pamplona, 1979, 333 ss.; L. MENGONI, *Diritto e valori*, Bologna, 1985, 8 ss.; S. PATTI, *Introduzione a M. Rebbinder*, in *Sociologia del diritto*, trad. it., Padova, 1982, XI s.; C. PERELMAN, *Ontologie juridique et sources du droit*, in *Arch. phil. dr.*, 1982, 23 ss. e, ora, anche in *Objektivierung*, cit., 491 ss.; L.V. PROTT, *Are There Objective Criteria for Legal Reasoning?*, in *Objektivierung*, cit., 303, in specie, 206 ss.; G. ZACCARIA, *Ermeneutica e giurisprudenza. Saggio sulla metodologia di Josef Esser*, Milano, 1984, *passim*; Id., *Per una metodologia post-politica della prassi giudiziale*, in *Pol. dir.*, 1984/4, 599. V. pure i contributi degli Autori richiamati *supra* alla fine di nt. 36. Con una lucida contestualizzazione nell'ambito del diritto ecclesiastico italiano, si occupa dell'argomento S. DOMIANELLO, *L'evoluzione giurisprudenziale delle fonti del diritto ecclesiastico*, in *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso (Le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica (1957-1986))*, Milano, 1987, 3 ss., cui rinvio anche per altre referenze.

<sup>(60)</sup> Cfr. E. PARESCHE, *La genesi*, cit., 85, in nota; v. pure Id., *La dinamica*, cit., 533 e *supra* nt. 54.

<sup>(61)</sup> Cfr. ancora E. PARESCHE, *La genesi*, cit., 61. Più di recente L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso*, cit., 163, ha notato che il diritto « ha bisogno di regolare realmente, fattualmente l'azione perché non può permettersi di proporsi soltanto, come modello ideale, ma deve imporsi, anche di fatto, alla storia, in quanto è norma organizzante, interindividuale, bilaterale, norma di convivenza, e non norma intraindividuale, unilaterale, norma di coscienza... Il diritto è ordinamento per essere storia. La positività e l'ordinamentarietà, l'esistenza e l'essenza (o la struttura) del diritto si condizionano e si spiegano a vicenda ». V. pure *supra* nt. 52 e nt. 53.

to vivo » o « diritto positivo in elaborazione » è, non può non essere, in quanto « diritto », anch'esso « vigente » (« diritto naturale vigente ») e dotato di una propria forza « vincolante » capace di incidere sulla realtà, influenzando sulla istituzione, lo sviluppo e la riforma dell'ordinamento cui si riferisce <sup>(62)</sup>.

Nel medesimo senso il « diritto divino », come nucleo originario e giustificativo, ad un tempo, della realtà normativa della Chiesa, di per sé inerisce alla « positività » o « vigenza » dell'ordinamento canonico *nel suo complesso*, pur rimanendo tale e cioè distinto rispetto alle *singole* espressioni « positive » del medesimo ordinamento. Se, in vero, al termine « positive » si intende continuare a dare il significato, ancora tralattivamente recepito, di « dipendenti da regole normative deliberate », il « diritto divino », pur potendo considerarsi in esse presente attraverso il nucleo costitutivo e assiologico di fondo, ad esse mai si riduce ed in esse mai si esaurisce.

Potrebbe così avviarsi a soluzione il problema in cui si sono imbattuti i teorici della « canonizzazione », chiarendo che il « diritto divino » è giuridicamente vincolante ed operante (*vigente*) già al momento della genesi dell'ordinamento canonico, così da innestarsi ed esprimersi nella sua fase istitutiva, senza per altro potersi considerare in tutto svolto o « spiegato » e determinato nelle primigenie « deliberazioni » del Fondatore.

L'intrinseco potenziale normativo del diritto divino risulta « eccedente » anche rispetto a quanto dettato o deliberato dai « precetti » evangelici, così come espressi nelle « formule » originarie consacrate dal *canone* scritturistico. Ciò consente di capire come da sempre, e anche nella tradizione dottrinale più ortodossa della tarda scolastica, si siano introdotte distinzioni fra gli stessi precetti di diritto divino, quale quella adottata da Sánchez nel suo noto trattato sul matrimonio fra precetti « *quae nulla salutis detrimenta afferre possunt* » e altri « *quae nonnumquam maius bonum impedire solent* ».

(62) Cfr., sia pure con impostazioni diverse, S. COTTA, *Il diritto*, cit., 159; E. PARESCHE, *La genesi*, cit., 115 ss.; ID., *La dinamica*, cit., 550 ss. Considera frutto di dommatismo la riduzione di tutto il « diritto positivo » al solo diritto « legislativo » C. SCHEFOLD, *Transformation*, cit., 351. È forse opportuno ricordare che l'espressione « diritto naturale vigente » venne utilizzata per titolare i lavori del primo congresso nazionale dell'U.G.C.I., sotto la determinante influenza del pensiero di Capograssi (v. il volume *Diritto naturale vigente*, Roma, 1951); ed è anche significativo notare che ad analoga tematica la medesima Unione abbia dedicato i suoi convegni di Palermo e Roma nel 1988.

La dimensione « positiva » integrale del diritto divino, pur avendo trovato proprie modalità di realizzazione sin dall'inizio della vicenda storica dell'ordinamento canonico, non può essere ridotta ad esse, così come a qualsiasi altra posteriore e singola fase della « positivazione » o « formalizzazione » dell'ordinamento perché, di per sé, è portata ad esprimersi in sempre ulteriori svolgimenti e ad influenzare nuove determinazioni e concretizzazioni sempre più adeguate.

10. *L'« esperienza tipica » e la « fonte » originale dell'ordinamento della Chiesa.*

Si è notato in precedenza come l'innesto fra il momento « istitutivo » e « giustificativo » del diritto presenti una particolare pregnanza nell'esperienza giuridica della Chiesa. Occorre, per altro, ribadire, a questo punto, che un simile fenomeno non è esclusivo dell'ordinamento canonico, in diversa misura potendosi riscontrare anche in tutte le altre realtà giuridiche.

È stato, infatti, acutamente e puntualmente precisato come le « fonti » del diritto si riallaccino all'« esperienza tipica » « che sta al centro del fenomeno giuridico e che non si esaurisce nell'istituzione dell'ordinamento, né nella produzione di fonti formalizzate, ma opera diuturnamente nella concreta vita dei singoli, dei tribunali, della comunità, trasferendo sul “piano intenzionale del diritto” i valori giuridici che, attraverso processi psicologici determinati da equilibri spirituali, sociali ed economici, si vengono affermando »<sup>(63)</sup>.

Sulla base di questi rilievi si può, anzi, aggiungere che la modalità ed il grado di penetrazione dei due termini, « istitutivo » e « giustificativo », propri del rapporto costitutivo dell'ordinamento, ne segnano il « tipo » o le peculiari caratteristiche, ed influenzano in modo determinante la portata dei suoi specifici principi guida (*guide-lines*).

Ogni ordinamento è un « processo » o svolgimento, una sempre più ricca e comprensiva specificazione e determinazione di uno schema di « legalità originaria », il cui tessuto o sostanza primordiale « giustifica », cioè impianta e legittima tutte le norme e gli istituti di una particolare esperienza giuridica. Il « sentimento » collettivo condiviso, che rappresenta il « fondo » della legalità peculiare e caratteristica, la dimensione intima di ogni ordinamento, essendo dotato di una propria attitudine « informatrice », risulta inoltre decisivo per

(63) Cfr. E. PARESCHE, *La dinamica*, cit., 187.

l'attribuzione a ciascuna, diversa realtà di una originale e « tipica » fisionomia giuridica, sin dal suo « stato nascente »<sup>(64)</sup>.

Questa base primigenia nella Chiesa è costituita dal « diritto divino », rivelato dal Fondatore e socialmente affermatosi nella prima comunità dei credenti ad opera dello Spirito<sup>(65)</sup>; la sua giuridicità è quindi originaria, perché scaturente dal « *sensus fidelium* » coevo al sorgere stesso dell'ordinamento, anche se tale « sentimento » o « nucleo » o « schema » di « legalità originaria » non può considerarsi pienamente e definitivamente identificato dal grado di « riconoscimento » « formale » cui è pervenuta l'originaria comunità, ovvero dal livello di consapevolezza esplicita del diritto canonico primitivo. Esso era ed è intrinsecamente idoneo e destinato ad ulteriormente incidere (come sinora ha inciso) sul processo in cui l'ordinamento canonico, come ogni ordinamento giuridico, si svolge, offrendo una serie continua di esplicazioni e di determinazioni (« *ordinata progressio* »: *Sacrae disciplinae leges*), riconducibili sia al suo fattore basilare di origine divina, sia all'elemento « ecclesiastico » o umano, entrambi presenti ed operanti in seno alla comunità.

#### 11. Il « diritto divino » e le sue forme di « concretizzazione ».

L'unità dell'ordinamento canonico nei suoi due aspetti di « diritto divino » e di « diritto umano » (o « ecclesiastico ») — già esigita con particolare vigore dal canonista italiano Pio Fedele e, più di recente, dallo spagnolo Hervada — può e deve essere quindi recuperata<sup>(66)</sup>.

<sup>(64)</sup> Per questi concetti si rinvia, in modo particolare, agli scritti di Paresce e De Stefano cit. *supra*, nt. 54 e nt. 55. A. FALZEA, *Gli standards valutativi e la loro applicazione*, in *Riv. dir. civ.*, 1987, 8-14, a proposito dei « valori » che si esprimono in « principi (giuridici) fondamentali » osserva, per un verso, che è possibile una loro « avvertenza intuitiva, capace di farne intravedere, anche se con margini di incompletezza e di umbratilità, l'esistenza e il peso nell'insieme dei valori sociali e giuridici », e rileva, per altro verso, che a motivo della loro « idealità forte ogni realizzazione... non li consuma nella storia: ...essi restano in costante disponibilità per una sempre migliore o anche soltanto diversa realizzazione », pur appartenendo, in ogni caso, all'« ambito della positività ».

<sup>(65)</sup> Cfr., per tutti, CTI, *Temi scelti*, cit., 1.4 s. (e, in particolare, la referenza a *Rm* 5,5).

<sup>(66)</sup> Fra i molteplici scritti di FEDELE ed HERVADA in argomento, limito il richiamo, rispettivamente, a *Discorsi sul diritto canonico*, Roma, 1973, 105 ss., 218 ss. ed a *El ordenamiento*, cit., 119 ss.

Giova, per altro, chiarire che sono state individuate nell'articolato svolgersi dell'unico ordinamento canonico, varie forme di « determinazione » e di « concretizzazione », tutte necessarie per la sua vita ed il suo sviluppo, e ciascuna d'esse variamente denominata (come « positivazione », « formalizzazione », « realizzazione concreta » o « diritto efficace »). Ciò ha costituito un innegabile progresso metodologico rispetto alla teoria della « canonizzazione », che appariva ferma al dato meramente formale dell'esplicito dettato normativo. Tuttavia occorre guardarsi dall'identificare o confondere ognuna di queste particolari modalità o forme di giuridificazione (o tutte esse insieme) con la genesi ideale o la realtà primordiale del « diritto divino », che su di esse incide, con esse si collega, ma in esse non si esaurisce e da esse si distingue nella sua intrinseca operatività e « positività »<sup>(67)</sup>.

(67) In generale, sul concetto di « concretizzazione » cfr. K. ENGISCH, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft un serer Zeit*, Heidelberg, 1953, 4 ss.; sul concetto relativo al « processo di positivazione » (*Positivierungsvorgang*), cfr. J. ESSER, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, Tübingen, 1956, *passim*; quanto alla « formalizzazione », rinvio, per opportune indicazioni, a D. FARIAS, *Idealità*, cit., 229 s.; infine, riguardo alla problematica dell'« efficacia », v. l'ampia e approfondita trattazione di A. FALZEA, *Efficacia giuridica*, in *Enc. dir.*, XIV, Milano, 1965, 432 ss. (con utili aggiornamenti in N. IRTI, *Norme e fatti. Saggi di teoria generale del diritto*, Milano, 1984, 60 ss., in V. FERRARI, *Funzioni del diritto*, Bari, 1987, 145 ss., da un punto di vista spiccatamente sociologico e nello stesso Falzea che, in *Gli standards*, cit., 9 ss., analizza i « processi di concretizzazione » e i « processi di specificazione » dei valori giuridici. Per l'applicazione dei concetti di « positivazione » e « formalizzazione » all'ordinamento canonico v., per tutti, J. HERVADA, *El ordenamiento*, cit., 139 s.; J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I. *Introducción - La Constitución de la Iglesia*, Pamplona, 1970, 54; E. MOLANO, *Introducción*, cit., 129 s.; per l'impiego dei termini « realizzazione concreta » o « diritto efficace », sempre in ambito canonistico, cfr. J. VILADRICH, *El « ius divinum »*, cit., 53 ss., 75. Opportunamente quest'ultimo A. segnala la necessità di una « verifica critica » da estendere a *tutte e tre* le fasi, così individuate (« positivazione », « formalizzazione », « efficacia »), del processo di « concretizzazione » del diritto. L'A., però, sembra talvolta indulgere a qualche confusione fra il criterio valutativo o di verifica e la prassi da valutare o da « autenticare ». In realtà, come si può inferire anche da R. POTZ, *Die Geltung*, cit., 167 ss., si tratta di una confusione solo (parziale e) apparente, perché questi Autori sono stati indotti dalla loro sensibilità ecclesiologica a percepire la peculiare (tendenziale) convergenza che nel diritto canonico si determina fra il momento « giustificativo » e quello « istitutivo », fra « valore » e « fonte », tra « norma » e « fatto ». Si può solo rimproverare ad essi di privilegiare, a volte troppo, la « problematica » sulla « sistematica » o, per mutuare dalla terminologia di J. ESSER, *Precomprensione e scelta del metodo nel processo di individuazione del diritto*, trad. it., Napoli, 1983, 13 s., 21, 122, 130 s., 147, il « controllo di giustizia » sul « controllo di concordanza », col risultato di non

A tale proposito rischia ancora di suscitare qualche fraintendimento chi, sia pure *per incidens*, sembra volere rinserrare il « diritto divino » nella sola « volontà fondazionale di Cristo » e quindi in un « nucleo irreformabile » ed immutabile di norme <sup>(68)</sup>.

In effetti non può ritenersi accettabile imputare la dinamica dell'ordinamento canonico ai soli fattori storico-umani che prevalentemente si esplicano nel diritto « ecclesiastico », sulla base dell'argomento che nulla di « nuovo » può essere addotto sotto il profilo del « diritto divino ». Tale modo di argomentare sembrerebbe più coerente con un concetto di « diritto divino » ipostatizzato in un sistema già dato « a priori » una volta per tutte: *a*) come nucleo costitutivo esclusivamente concentrato, appunto, nell'« atto fondazionale » di Cristo; *b*) come insieme di norme supreme di condotta già di per sé calibrate per la qualificazione di situazioni specifiche, pur assumendosi preve e indipendenti rispetto a qualsiasi concreto svolgimento nel sistema canonico positivo <sup>(69)</sup>.

---

offrire sempre indicazioni chiare e precise sul piano tecnico-domatico, pur prendendo le mosse da posizioni condivisibili sul piano della teoria generale.

<sup>(68)</sup> Cfr., da ultimo, in questo senso: J. HERVADA, *Elementos*, cit., 28; E. MOLANO, *Introducción*, cit., 8 s., anche se quest'ultimo A., a proposito della fondazione della Chiesa, parla pure di un « *proceso constituyente* ».

<sup>(69)</sup> La propensione verso il significato *sub b*) sembra trasparire in alcune pagine dedicate da HERVADA (*Introducción crítica al Derecho Natural*, Pamplona, 1981, in specie, 137 s., anche in nt. 41, 141 s., 155-162, 171) al « diritto naturale » che, in base alla dottrina cristiana (v. *supra*, nt. 3), si può intendere ricompreso nel « diritto divino rivelato ». Secondo il Maestro della scuola di Navarra non si deve confondere fra l'« universalità » reale ed oggettiva della « legge naturale » e l'« astrattezza » degli enunciati generici, con cui gli uomini si esprimono su di essa in maniera inadeguata. Di per sé la « legge naturale » risulterebbe costituita invece — se ben si comprende — da una serie di precetti singolari o specifici già predisposti per ogni possibile, corrispondente fattispecie. Si può, tuttavia, rilevare che questi precetti, ove se ne voglia garantire l'assoluta « universalità » e « immutabilità », dovrebbero essere per definizione concepiti come proiezioni idealtipiche, sussistenti in modo previo ed indipendente rispetto a quale che sia realtà normativa concreta. A questo punto si determina un'*impasse* difficilmente superabile: se questi « primi precetti » hanno infatti un nesso con la dimensione storica dell'ordinamento, le loro trascrizioni o trasposizioni in quest'ultimo (le uniche giuridicamente apprezzabili) presenterebbero anch'esse un minimo di variabilità; se, viceversa, si nega il nesso fra i « primi precetti » e l'ordinamento come svolgimento o « processo » storico-umano, allora si compromette la loro « giuridicità », perché « diritto » non è quanto idealmente dovuto, sia pure riguardo a precise e specifiche situazioni, prefigurate nella onnisciente realtà divina, ovvero nel « progetto » dalla stessa approvato per la « indivisa » natura dell'uomo. « Diritto », in vero, è quanto avvertito o, per lo meno, senti-

Al contrario, il diritto divino non può intendersi in nessuno di questi due modi e, correlatamente, la sua « positività » e la sua « vigenza » non possono essere ricondotte né alla « deliberazione » di una costituzione formale, né alla individuazione e « fissazione » di norme radicali già « poste », a prescindere dalla vicenda storica dell'ordinamento canonico-positivo. Quest'ultimo degraderebbe, in tali

---

to come oggettivamente obbligatorio in un contesto storico-spaziale determinato, da parte di uomini la cui libertà — pur potendo considerarsi complessivamente riscattata nel quadro della Redenzione — è tuttora tale da mettere in crisi il rapporto tra « individualità » ed « universalità » e quindi anche « immutabilità » della cogenza giuridica (cfr. A. FALZEA, *I fatti giuridici della vita materiale*, in *Riv. dir. civ.*, 1982, I, 495 s.).

All'impostazione di Hervada sembra fare aggio, dal punto di vista teorico, un'articolazione solo in parte adeguata del rapporto fra « legge » e « diritto » naturali (su cui v. invece, *infra*, nt. 72) e, dal punto di vista delle applicazioni pratiche, la tendenza ad attribuire i caratteri della assoluta universalità e immutabilità della « legge » naturale ai singoli « precetti » di « diritto » naturale. Questi ultimi (nel senso e nei limiti da precisare *infra*, v. paragrafi 13 e 14) risentono anch'essi della variabilità intrinseca ad ogni fenomeno propriamente giuridico, pur se in grado minore rispetto alle altre norme, in virtù della maggiore loro « inerenza » o « prossimità » alla stessa « legge ». Può risultare significativa, a questo proposito, la circostanza che Hervada attribuisca, per un verso, i caratteri della universalità ed immutabilità solo ai « precetti » da lui definiti « originari » e che, per converso, si adatti a definire tali « precetti » come « principi » (*Introducción*, cit., 159 s.). Lo stesso Hervada finirebbe, quindi, col fare intendere, nonostante ogni sua contraria e dichiarata professione (*Introducción*, cit., 157), che l'« invarianza » riguarda, più che altro, « flussi » o « direttrici » d'azione e non un sistema chiuso di norme una volta per tutte definito.

Al proposito non appare incongruo rilevare che il Pontefice Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, relativa a materie di riconosciuta pertinenza della « *ratio naturalis* », ritiene possibile fissare solo « principi di riflessione », « criteri di giudizio » e « direttrici di azione », in conformità, del resto, ad altri precedenti magisteriali dallo stesso Pontefice richiamati (*ivi*, n. 3 e n. 41, nt. 6 e nt. 72). Del resto, è un merito di Hervada, come già si è avuto modo di segnalare, l'aver precisato che la dinamica della « positivazione » deve intendersi già all'opera nel momento in cui la imperfetta e confusa percezione umana dei « primi precetti » della « legge eterna », si traduce in « principi » o « direttive generali d'azione », non solo quando si « formalizza » in concrete ed esplicite determinazioni normative.

Sulle molteplici valenze assegnate ai « principi » in sede di teoria generale del diritto cfr., da ultimi, G. GIOVANNINI, *I principi generali del diritto: teoria giuridica ed epistemologia*, in D. CORRADINI - V. BENEDETTI - G. GIOVANNINI - F.A. CAPPELLETTI, *Hominum causa. Il diritto nel suo esserci e nel suo farsi*, Milano, 1987, 67 ss.; U. SCARPELLI, *Un modello di ragione giuridica: il diritto naturale razionale*, in *Reason in Law*, a cura di C. FARALLI e E. PATTARO, Milano, 1987, 256 ss.; A. FALZEA, *Gli standards*, cit., 12 ss.

ipotesi, al rango di un sistema *giust*-apposto di « determinazioni » o di « deduzioni », di « integrazioni » o di « dichiarazioni », esclusivamente umane (solo *ab extrinseco* riducibili ad unità rispetto a quelle meramente divine, date *a priori*).

In effetti, nel caso individuato *sub a*) si riporterebbe l'atteggiamento di Cristo a quello di un fondatore meramente umano e verrebbe quindi a cadere proprio la base argomentativa per assumere come « immutabile » il diritto da Lui emanato, secondo quanto fa intuire Tommaso d'Aquino ispirandosi a Paolo (2 Cor 5, 16: « Item verbum Christi secundum quod est de terrenis et temporalibus transit ») (70).

Quanto alla seconda ipotesi, riferita *sub b*), sembra estremamente difficile isolare un sia pur minimo sistema di norme di condotta, definite una volta per tutte, e tali da risultare immediatamente applicabili a fattispecie concrete, senza dovere ricorrere a complementi ed integrazioni contingenti e variabili; i principi di diritto divino, isolati da ogni concreta determinazione, rischierebbero, per contro, di ricadere nella sfera del pregiuridico.

## 12. *La proiezione dinamica del « diritto divino ».*

Nel primo e nel secondo dei casi appena esaminati si comprometterebbe, in ogni modo, proprio il perseguimento dell'obiettivo in vista del quale si è intesa sostituire con la teoria della « positivazione », quella della « canonizzazione », e cioè il mantenimento di una unità intrinseca, pur nella distinzione, fra « diritto divino » e « diritto umano » nell'ordinamento canonico.

Quest'unità è possibile garantire, infatti, solo ove si riconosca — sulla base, del resto, delle più recenti acquisizioni ecclesiologiche, prima richiamate — che allo sviluppo dell'ordinamento ha concorso e continua a concorrere in modo creativo, in ogni fase della sua realizzazione, anche il « diritto divino ».

È opportuno ricordare che, nella prospettiva cristiana, quest'ultimo si presenta come il composito risultato del combinarsi nella storia dell'iniziativa di Dio e della risposta dell'uomo; una risposta che, per

---

(70) Cfr. *In Matth.* 24, 35 richiamato da D. FARIAS, « *Utrum Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere* », cit., 1956, 32 (con ampie referenze alle opere tomistiche in argomento sia nel paragrafo in cui fa rinvio al passo riportato nel testo, sia nel paragrafo precedente).

quanto « *recipiens et proponens* », vale a dire « recettiva ed esplicativa »<sup>(71)</sup> a fronte di un ordine superiore e trascendente, finisce per dotare la traccia di origine divina di un supporto, quasi di una lega o di un calco, propri e imprescindibili, per la sua qualificazione come fenomeno giuridico nell'ordine storico ed umano dell'immanenza. Per altro, il dinamismo del *diritto* (prodotto dall'evento) *divino* non è ascrivibile alla sola presenza in esso del fattore umano — come (inarticolata e sia pur condiscendente e) consistente risposta all'irrompere di Dio nella storia — bensì, anche e soprattutto, all'incessante azione della stessa Divinità.

Si è già ricordato che lo Spirito ha agito in maniera efficacemente irripetibile alle origini del cristianesimo; sicché, in base alla dottrina tradizionale, la Rivelazione deve ritenersi conclusa con la morte dell'ultimo degli Apostoli. Si è però precisato — anche sulla scorta di autorevoli e recenti risultanze ecclesiologiche — che le forme espressive in cui, a livello più o meno intenzionale, si è concretizzato il senso originario dell'ordinamento della Chiesa non possono considerarsi (e non sono mai state considerate) definitivamente e pienamente adeguate per tutte le epoche della sua storia, dovendo essere continuamente aggiornate e riviste (« *Ecclesia semper purificanda* »: LG 8). Per tanto, lo Spirito suscitato da quella iniziale ed in sé compiuta esperienza ha continuato e continua tuttora ad assicurare il suo apporto sollecitando « carismi » o « vocazioni » capaci di rendere coerentemente, ma anche nel modo più congruo possibile con le esigenze proprie delle cangianti circostanze di luogo e di tempo, il significato dell'originario « deposito » di fede.

Quanto è detto dello Spirito, che nel suo incontro con gli uomini « soffia dove vuole » (Gv 3, 8; 14, 26; 16, 13) e partecipa i suoi doni « come vuole » (1 Cor 12, 11), può intendersi dunque allusivo dell'intervento di un fattore divino nella dinamica propria dell'ordinamento canonico in ogni periodo della sua storia, ed in ogni fase

---

(71) La terminologia di cui al testo è rinvenibile, fra gli altri, in G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici*, I, Parisiis - Tornaci - Romae, 1949, 208. Critica la definizione di Michiels A. BONI, *Costituzionalità divina ed umana del diritto*, Roma, 1986, 49. Del resto, nella prospettiva cristiana, la disponibilità a ricevere ed accogliere, in atteggiamento *umilis et ferialis*, non è affatto segno di passività o di mancanza di identità o autonomia, ma riflesso significativo nell'uomo dell'amore « che-notico » di Dio. Pagine insuperate sulla più appropriata maniera d'intendere l'umiltà cristiana in D. VON HILDEBRAND, *Ethik*, Stuttgart, Regensburg, 1973, 473 ss.; Id., *Situationsethik*, cit., 81, 158 ss.

della sua « concretizzazione », quale elemento capace di garantire fra referente (divino) e destinatari (umani) una relazione costante, che anticipa e fonda, al tempo stesso, ogni rapporto di significazione o di comunicazione realizzato dal medesimo ordinamento.

Il problema, se mai, è quello di operare un giusto « discernimento », per stabilire quanto proviene dallo Spirito e va mantenuto (1 Ts 5, 12, 19-21) e quanto deriva dal contributo meramente umano e può essere cambiato.

### 13. *Le istituzioni e direttive di « diritto divino ».*

Nella prospettiva da ultimo delineata può legittimamente ritenersi che alcune *esplicazioni* del senso normativo di fondo del « diritto divino » siano venute a « determinarsi » o « depositarsi » in *istituzioni* e *direttive* specifiche, riguardo alla costituzione della Chiesa ed ai comportamenti dei fedeli; istituzioni e direttive che legalmente (ad esempio, dal Codice: can. 22; can. 24, § 1; can. 113, § 1; can. 129, § 1; can. 145, § 1; can. 207, § 1; can. 330; can. 375, § 1; can. 1008; can. 1059; can. 1075, § 1; can. 1163, § 2; can. 1165, § 2; can. 1290; can. 1692, § 2) sono definite *di* « diritto divino ».

Questa definizione è da assumersi nel più preciso significato che il loro substrato o contenuto promana dalla ispirazione sovranaturale presente *nel* « diritto divino » in modo più diretto o necessario di quanto non avvenga per altre istituzioni o regole; per tale ragione le prime e non le altre *in qualche modo* partecipano (« habent etiam aliquid rigoris... »: I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 95, a. 2) della intrinseca intangibilità ed immutabilità della *lex aeterna*. Solo per questo motivo le modifiche apportate alle istituzioni o regole *di* « diritto divino » risultano meno frequenti e più ridotte <sup>(72)</sup>.

(72) Sulla (relativa) modificabilità delle norme (definite) *di* diritto divino rimane un classico l'*excursus* storico di E. RÖSSER, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts*, Paderborn, 1934. Ai nostri giorni, cfr. F. POTOTSCHNIG, *Kirchliche Rechtsentwicklung als Anpassungsprozess*, in *Öst. Arch. f. Kirch.*, 1974/25, 16 ss., in specie 20 ss (più di recente: Id., *Zur Wandelbarkeit des unwandelbaren göttlichen Rechts*, in *Im Dienst von Kirche und Staat, Festgabe Holböck*, Wien, 1985, 387 ss.), cui sembra doversi rimproverare, però, una accezione troppo linearmente « progressiva » di « modificabilità ». Posizioni più vicine a quelle espresse nel testo, anche se con esse (e fra loro) non in tutto coincidenti, possono rinvenirsi in A. HOLLERBACH, *Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche*, in *Mensch und Recht (Festschrift Wolf)*, a cura di A. HOLLERBACH, W. MAIHOFER, Th. WÜRTEMBERGER, Frankfurt a. M., 1972,

Occorre, inoltre, ribadire che tali *direttive ed istituzioni* determinate non sono esse *il diritto divino*; quest'ultimo, infatti — mutuando da Esser una indovinata metafora — può considerarsi una sorta di « lungo processo sotterraneo », non contenibile e non esauribile nei fotogrammi o nelle istantanee delle istituzioni o delle direttive con cui viene alla luce, per la possibilità e l'attitudine in esso serbate di dare luogo a successivi sviluppi, nuove evidenziazioni, sempre più precise determinazioni.

Quanto alle istituzioni e alle direttive *di diritto divino*, un esempio sul loro modo di porsi e di evolvere può essere fornito dalle integrazioni apportate dal can. 332, § 1 del C.i.c. del 1983 al corrispondente can. 219 del C.i.c. del 1917 e dalle recenti modifiche introdotte quanto al concetto d'impotenza.

Il richiamato can 219 sanciva, sulla base di un'inveterata tradizione, che « *iure divino* » il Pontefice conseguiva la sua piena e suprema giurisdizione al momento stesso dell'« accettata elezione ». La nuova norma *integra* la precedente, precisando che l'immediata acquisizione del potere primaziale da parte dell'eletto si verifica al momento stesso dell'accettazione, *solo che* egli sia già insignito del carattere episcopale; in caso contrario occorre che l'eletto venga subito ordinato vescovo (« *statim ordinetur Episcopus* ») <sup>(73)</sup>.

Com'è noto, l'impedimento di impotenza « *ex ipsa ... natura* » (can. 1084, § 1, C.i.c. del 1983) determina la nullità del matrimonio. Anche in questo caso la configurazione di tale impedimento *di diritto divino*, sulla base di una tradizione risalente al breve di Sisto V *Cum frequenter* e di una consolidata e approvata prassi giurisprudenziale dei tribunali apostolici, si era fissata nel senso di consi-

---

212-226; J. LISTL, *Die Rechtsnormen*, in *Hand. kath. Kirch.*, cit., 93; G. LUF, *Grundrechte und kirchlicher Rechtsschutz-Erwägungen zu einer hermeneutischen Rechtsbeologie*, in *Öst. Arch. f. Kirch.*, 1975/26, 37 s.; P. HUIZING, « *Göttliches Recht* » und *Kirchenverfassung*, in *Stimmen der Zeit*, 1969, 162-173; A. MONTAN, *Basi sacramentali dell'ordinamento canonico*, in *La legge per l'uomo. Una Chiesa al servizio*, a cura di E. CAPPELLINI, Roma, 1979, 57 ss., 68 ss.; J. NEUMANN, *Grundriss des katholischen Kirchenrechts*, Darmstadt, 1981, 90-96; R. POTZ, *Die Geltung*, cit., 186 ss., 206 ss.; R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, cit., 25; R. SOBANSKI, *Zur Verbindlichkeit der kirchlichen Gesetze*, in *Recht im Dienste des Menschen*, cit., 536.

Quanto al rapporto fra « *lex aeterna* » e « *diritto divino* », si propende per individuarlo in uno analogo a quello fra « *legge naturale* » e « *diritto naturale* », definito da R. BAGNULO, *Il concetto*, cit., 140 ss., sulla base di un'accurata analisi dei testi tomistici in argomento.

<sup>(73)</sup> Su questa fattispecie v., per tutti, J. NEUMANN, *Grundriss*, cit., 95 s.

derare impotenti coloro che non fossero capaci di eiaculare « *verum semen* », vale a dire il liquido spermatico di per sé atto alla procreazione. Dal 1977, invece, sulla base di una dichiarazione della Congregazione per la dottrina della Fede, approvata dal Pontefice, il requisito della « fertilità » *intrinseca* del seme maschile non viene più riconosciuto come elemento necessario ad *integrare* il concetto d'impotenza <sup>(74)</sup>.

14. *Il diritto canonico « ecclesiastico » e il diritto canonico « divino rivelato » (e vigente).*

Alla luce delle premesse considerazioni ed esemplificazioni appare necessario introdurre un qualche correttivo terminologico a seguito del tentativo di chiarificazione concettuale fin qui compiuto. La tradizionale partizione in *diritto divino, naturale e positivo*, e in *diritto ecclesiastico* o *umano*, dovrebbe essere sostituita dalla distinzione fra *diritto canonico « divino-rivelato »* (ricapitolando quest'ultimo in sé anche il diritto naturale) e *diritto canonico « ecclesiastico »*.

Per un verso, sembra utile evitare il lemma di « diritto *umano* », sia perché nello stesso « diritto divino » è sempre presente una componente umana, sia perché la normativa di più diretta emanazione degli organismi umano-contingenti della Chiesa (o strettamente « ecclesiastica ») si ispira (deve ispirarsi) anch'essa, quantunque in modo meno immediato, al fattore divino operante nell'ordinamento.

È stato efficacemente detto che, « guardato nella sua dinamica il diritto è tutto diritto naturale » <sup>(75)</sup>, ovvero, come oggi forse si preferirebbe dire, è tutto « politica legislativa » o « politica del diritto » <sup>(76)</sup>. In modo analogo, con le precisazioni e limitazioni di cui

<sup>(74)</sup> Per una più ampia illustrazione dei nessi fra la problematica del diritto divino e la nuova disciplina dell'impotenza canonica sia consentito rinviare a S. BERLINGÒ, *La nuova prassi e il decreto « circa impotentiam »*, in *Diritto, persona e vita sociale (Scritti per Giacchi)*, Milano, 1984, 340 ss., in specie 353-358, anche nelle note, e B. PRIMETSHOFER, *Impotenz, trennendes Ehehindernis aufgrund des Naturechts?*, in *Rev. dr. can.*, 1985, 139 ss.

<sup>(75)</sup> Cfr. E. PARESCHE, *La genesi*, cit., 123 (nt. 198).

<sup>(76)</sup> In questo senso sembra orientarsi, secondo la prospettiva « giusliberistica », L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso*, cit., 186 s.; ma anche C. SCHEFOLD, *Transformation*, cit., 347, 351, appare critico sulla piena riducibilità del « diritto politico-positivo » o (nella terminologia di Lombardi Vallauri) della « politica del diritto (positivo) » al solo « *ius positivum* » inteso come « *gesetzliches Recht* » (v. pure *supra*, nt. 62).

sopra, potrebbe affermarsi che il diritto canonico, nel suo « afflato pastorale », nella sua funzione di assicurare alla Chiesa la « visibilità » per la vita di ogni giorno (partecipando quindi della realtà di « sacramento » propria dell'intera comunità dei fedeli), è tutto *diritto* (riconducibile ad un evento) *divino*.

D'altra parte, sembra altrettanto opportuno evitare la formula « diritto divino *positivo* », che potrebbe indurre qualche ambiguità, perché il « diritto divino », in sé e per sé, *non è necessariamente e definitivamente* « positivo », ove a questo termine si dia il significato di « espresso in disposizioni e formulazioni determinate »; mentre è *sempre e fondamentalmente* « positivo », anche nel suo nucleo « naturale » e/o « non esplicito », se per « positivo » s'intende « vivo », « presente » ed « operante » sin dall'inizio nell'ordinamento della Chiesa, e quindi « vigente » in esso nel senso prima precisato.

Sarebbe, piuttosto, auspicabile introdurre pure nel linguaggio canonistico la locuzione « *diritto divino vigente* », per esprimere, nell'esperienza giuridica della Chiesa, un concetto in qualche modo corrispondente al significato di « diritto naturale vigente », ormai in uso a proposito degli ordinamenti profani <sup>(77)</sup>.

A tale riguardo è bene precisare, dopo quanto si è considerato sin qui, che non tutto il diritto formalmente promulgato o proposto quale « diritto divino-rivelato » è, come tale, coincidente con quello « materialmente » ed « effettivamente » « vigente ». Per motivi inerenti alla ineliminabile componente storica e umana le « esplicazioni » o gli « svolgimenti », sia pure immediatamente e direttamente connessi al fattore divino operante nell'ordinamento — ad esempio: in materia di organi costituzionali della Chiesa o in materia sacramentale e di impedimenti matrimoniali —, possono non rappresentarne (più) una fedele o congrua trascrizione e quindi non specificarsi (più) in istituzioni o norme giuste e ragionevoli. In tal caso, come meglio si dirà in seguito, lo stesso ordinamento canonico offre ai fedeli una serie di strumenti volti a disapplicare il diritto formalmente valido ma concretamente non giustificabile, sospendendone o eliminandone l'effettiva vincolatività. Viceversa, può verificarsi l'ipotesi di « integrazioni » e « completamenti » meno direttamente connessi col « diritto divino », anzi di vero e proprio « diritto ecclesiastico » — relativi, ad esempio, all'organizzazione patrimoniale della Chiesa — che, tuttavia, in un determinato contesto, rendono in forme perfettamente congrue e

(77) Cfr., per tutti, S. COTTA, *Il diritto*, cit., 159 s. (ma anche *supra* nt. 62).

accettabili lo « spirito » tipico della comunità e dunque — pur se in modo più o meno mediato — « vivo », « effettivo » e « *vigente* » il « diritto divino » (78).

Compiuta questa precisazione preme rilevare che le varianti rispetto alle convenzioni linguistiche fin qui seguite riguardo al « diritto divino » — pur potendo avere implicazioni di rilievo anche a livello di determinazione del potere vicario e dei suoi rapporti col potere di giurisdizione su cui non è possibile soffermarsi — sono state proposte in questa sede al limitato scopo di sottolineare, nel modo più chiaro ed icastico, come il « diritto divino » rappresenti per l'ordinamento canonico il punto di massima confluenza del suo momento « istitutivo » col suo momento « giustificativo ».

Tale è nella Chiesa il « precetto » della carità evangelica, nella sua originaria e fondante dimensione di stretta giustizia, vale a dire nella genesi di quell'ordine di giustizia, ostensivo del principio dell'amore cristiano, in cui si risolve l'ordinamento canonico.

#### 15. *La tipicità dell'ordinamento canonico.*

È opportuno ribadire che, se la dimensione genetica dell'ordinamento canonico, costituita dal « diritto divino-rivelato » non esclude ed anzi postula il carattere della *giuridicità* in senso proprio, al pari dello schema di « legalità originaria » di ogni altro ordinamento, ciò non comporta la compromissione della « tipicità » dell'esperienza giuridica della Chiesa, vale a dire della specificità del suo diritto, sia rispetto a qualsiasi diverso ordinamento confessionale, sia rispetto a

---

(78) Secondo quanto riferisce L. SARTORI, « *Teologia del laicato* », cit., 20 s., in nota, anche in ambito ecumenico « si ricorre espressamente al discorso dello *Jus divinum* che si storicizza nel variabile dello *Jus humanum* », come quando nel Rapporto di Malta (Dialogo cattolici-luterani) si afferma: « Non è mai possibile distinguere in maniera adeguata lo *Jus divinum* dallo *Jus humanum*; noi possediamo lo *Jus divinum* solamente attraverso forme storiche contingenti di mediazione » (in *Enchiridion Oecumenicum*, Bologna, 1986, 567, n. 1158).

Opportune, lucide distinzioni tra validità (o vigenza) « formale » e validità (o vigenza) « materiale », in A. AARNIO, *On the Validity, Efficacy, and Acceptability of Legal Norms*, in *Objektivierung*, cit., 427 ss.; altrettanto chiara la distinzione fra « esistenza », « vigenza » ed « effettività », in E. GRAZIANI, *Legge (dir. can.)*, in *Enc. dir.*, XXIII, Milano, 1973, 1107 s. Quanto alla « effettività » mi limito a rinviare a G. BERTI, *Interpretazione costituzionale*, Padova, 1987, 14, 117 ss., e a M. REHBINDER, *Sociologia*, cit., 158 ss.

qualsiasi ordinamento profano, in conformità al fondamentale principio del « dualismo cristiano »<sup>(79)</sup>.

Si è già rilevato come sia « tipica » dell'ordinamento canonico la peculiare accentuazione della tendenziale convergenza fra il momento « giustificativo » e quello « istitutivo » o, per dirla con termini usati altrove, fra la « sostanza » e la « struttura », fra l'elemento « soggettivo » e quello « oggettivo », tra i « contenuti » o la « materia » e la « forma » dell'ordinamento.

Riprendendo i termini della riflessione, già in precedenza accennata, sulle risultanze ermeneutiche relative alla « regola » evangelica della carità, possono addursi ulteriori elementi per spiegare la cennata « tipicità » dell'ordinamento canonico, che in quella « regola » ha il suo criterio di legittimazione. L'aver, infatti, in seno ad essa mantenuto distinto, per un verso, il « precetto » di carità per il prossimo, fondante ed esigativo di un ordine di stretta giustizia, dal « precetto » della carità di Dio; e, per altro verso, l'aver proiettato il primo, sullo sfondo e nell'orizzonte di quest'ultimo, instaurando fra loro un rapporto di « somiglianza », ha reso esplicita l'attribuzione di un valore « formale » anche al « precetto » dell'amore per il prossimo ed a tutti gli imperativi da esso derivati<sup>(80)</sup>.

Per altro, la « regola » così articolata ha affermato la sua tipica « vigenza » nell'ambito particolare costituito dai credenti che, riconoscendo in Cristo il Figlio di Dio, ed alla luce della promessa di una specifica e fruttuosa assistenza dello Spirito (*Gv* 17, 20 s.; *1 Gv* 4, 15; 5, 5 s.), hanno sviluppato in seno alla loro comunità un originale e condiviso sentimento di giustizia, volto a conformarli all'ideale evangelico.

La fede ha manifestato e singolarmente garantito a questi credenti che Dio è amore e che a quest'unica fonte d'amore si alimenta

(79) Sul principio da ultimo richiamato nel testo cfr., fra i più recenti, P. LOMBARDIA, *Lezioni*, cit., 56 ss. e G. LO CASTRO, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana (Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama)*, in *Dir. eccl.*, 1984, I, 507 ss.

(80) Sul significato da dare, *in questo caso*, all'attributo « formale », con richiami ad un principio fondamentale della dottrina cristiana (Denzinger, 1160, 10), cfr. K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, trad. it., Roma, 1980, 178-180. Sul concetto di « osservanza interiorizzata », e sul rapporto fra « *foedus* » (come « vincolo d'amore » che « impegna alla fedeltà ») e « *lex* », insiste Giovanni Paolo II nel suo Discorso per la presentazione del nuovo *Codex* del 3 febbraio 1983 (v.lo in F. D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano, 1983, 97 ss.).

il doppio « precetto » della carità, sia verso lo stesso Dio, sia verso il prossimo. Essa ha così offerto sostegno alla formazione di un *ethos* collettivo e di uno schema di « legalità originaria », nei quali la dinamica delle relazioni soggettive risulta modellata su quella delle relazioni trinitarie ed alimentata dal convincimento della necessità giuridica di una « certa qual similitudine » tra questa stessa dinamica comunitaria e quella propria della vita immanente al Dio trino.

Proprio sul piano della realtà divina, che è il piano dell'assoluto, non può non darsi, del resto, identificazione di valore tra i termini di una relazione, tra « chi pone » e « chi è posto », e quindi tra quanto è « dovuto » a sé e quanto è « dovuto » all'altro <sup>(81)</sup>. Al particolare senso di compenetrazione con questo genere di assoluto si può, quindi, ricondurre l'accentuato sviluppo in seno all'originale esperienza giuridica cristiana del senso dell'*equità*, vale a dire di quel sentimento del *chairós*, che rende possibile la combinazione o coesistenza del « mio » col « tuo », dell'« *ego* » col « socius », della « concretezza » con la « giustizia » <sup>(82)</sup>.

16. *Il « senso » giuridico originario ed il « tipico » nesso tra momento « istitutivo » e momento « giustificativo » dell'ordinamento della Chiesa.*

A questi specifici parametri si ispira il « senso » giuridico primigenio della comunità cristiana, cui, d'altronde, le Scritture offrono una traccia ben precisa nella medesima direzione. Esse, nel porre un rapporto di « somiglianza » all'interno del doppio precetto della carità evangelica, inducono nel fedele il convincimento che, tanto nell'amore di Dio, quanto nell'amore del prossimo, egli *deve* impegnare tutto se stesso (*Mt* 22, 37; *Mc* 12, 30-33; *Lc* 10, 27). La norma fon-

<sup>(81)</sup> D'altra parte, proprio in questo assoluto può rinvenirsi il fondamento dell'« oggettività » di ogni obbligazione giuridica. Si legga, sul punto, G. KALINOWSKI, *Sur l'Objectivité de la Pensée Juridique*, in *Objektivierung*, cit., 269: « L'homme n'est pas et ne peut pas être la source d'une obligation objective (et une obligation subjective n'est rien, l'expression "obligation subjective" étant une *contradictio in adiecto*: on ne peut pas s'obliger soi-même puisqu'on est toujours libre de changer d'avis). Seul l'Absolu, s'il existe, peut obliger l'homme. La possibilité d'objectivité de la pensée juridique législative dépend donc de l'existence de Dieu ». Sull'imprevedibilità delle articolazioni fra « giustizia costituente » e « giustizia costituita », nella dimensione storica o soggettivo-contingente, v. G. MADINIER, *Coscienza e giustizia*, trad. it., Milano, 1973, 56 ss., 118 ss.

<sup>(82)</sup> Cfr. E. PARESCHE, *La genesi*, cit., 30.

damentale dell'ordinamento canonico non postula un'obbedienza per mere ragioni estrinseche, ma per le motivazioni interne alla fede, di chi crede in Gesù, il Cristo. Questi, sempre secondo le Scritture, ha restituito i figli al Padre (*Gv* 17, 6 ss.) riconducendoli alla piena osservanza della Sua parola non attraverso il semplice timore della « legge » (*1 Gv* 4, 18), ma dando prova dell'amore divino con il consegnare *tutto se stesso*, la sua divinità (*Gv* 1, 1; 10, 30; 17, 1-26) e la sua umanità (*Mt* 8, 20; 24, 30; *Gv* 3, 14), alla estrema umiliazione (« *simplicitas* ») della croce (*Rm* 5, 8; 8, 35-39; *Gal* 2, 20; *Fil* 2, 5-8); cioè con la *piena* sottomissione alle stesse « leggi » dell'uomo (*Gal* 3, 13; *Rm* 8, 3; *Col* 2,14; *1 Pt* 2, 24). Dalla loro fede, quindi, i cristiani — cui è prescritto dalla Rivelazione di amare come Cristo ha amato (*Gv* 13, 34), e di essere perfetti (nell'amore per l'altro) com'è perfetto il Padre che è nei cieli (*Mt* 5, 48; 18, 21) — sono indotti a sottomettersi anche ai doveri di stretta giustizia, alle norme del diritto (umano o) « ecclesiastico » in senso proprio, *con tutto il loro essere*, perché animati dall'intima e profonda convinzione che ciò sia indispensabile a realizzare il « precetto » fondamentale dell'amore di Dio e del prossimo, e quindi necessario al fine della « santificazione » dell'umanità (« salute animarum... *suprema semper lex* »: can. 1752).

È appena il caso di aggiungere che quest'atteggiamento interiore di radicale altruismo non viene assunto sempre e da tutti i fedeli osservanti le norme della Chiesa; e, per converso, che non sempre e non tutte le determinazioni (umano-)ecclesiastiche sono tali da procurare attraverso la loro pur « formale » (cioè pienamente evangelica) osservanza, il fine della « santificazione » cui sono rivolte: se così non fosse la Chiesa realizzerebbe fin d'ora nel suo ordinamento quel che anche la dottrina cristiana ritiene possa concretizzarsi solo alla fine dei tempi, e cioè la perfetta fusione fra carità e giustizia (*2 Cor* 1, 22; 5, 5; *Rm* 6, 5 s.; 8, 18-25; *Ef* 1, 14; *Fil* 3, 8-14).

Non può dubitarsi, però, che sulla base del proprio « senso » giuridico originario l'ordinamento canonico si propone, fra quelli storicamente affermati, come l'esperienza che stabilisce nei termini più espliciti e radicali il collegamento tra gli elementi formali (o di struttura) e quelli materiali (o di contenuto), fra il valore rappresentato dal « potere » o principio costituente (o delle correlate norme) e quello rappresentato dai « soggetti costituiti », destinatari delle norme « di condotta » o « di comportamento »; in definitiva, come giova ribadire: fra il momento « istitutivo » e quello « giustificativo » dell'ordinamento.

17. *La staticità degli ordinamenti etico-confessionali secondo la teoria normativista.*

È stato autorevolmente osservato che, nel quadro dell'esperienza di fede della Chiesa, la doverosità delle norme propriamente giuridiche non solo non viene esclusa, ma risulta addirittura radicalizzata, attraverso un processo di interiorizzazione, con cui si tende a coinvolgere tutto l'uomo (la « legge dello Spirito »: *Rm* 8, 2; 7, 6; 8, 14 s.; *2 Cor* 3, 17; *Gc* 1, 25; 2, 12), e non solo il suo atteggiamento esteriore (le « opere della legge »: *Rm* 3, 27 s.; 4, 2; 9, 30-32; *Ef* 2, 9; *Gal* 2, 16), nella realizzazione di un'istanza normativa che non si esaurisce nelle semplici « prescrizioni » e nei meri « decreti » (*Mt* 5, 20; *Ef* 2, 15) <sup>(83)</sup>.

Questa caratteristica della realtà giuridica della Chiesa, pur avendo un indubbio antecedente nel profetismo d'Israele, trova però piena esplicazione nella « tipica » struttura ordinamentale che deriva dallo specifico orizzonte ermeneutico e dalla particolare articolazione del doppio « precetto » costitutivo della carità cristiana <sup>(84)</sup>.

Per meglio comprendere in che senso tale principio reagisca sul « tipo » proprio dell'ordinamento canonico — attribuendogli una « sua » originalità rispetto agli altri ordinamenti giuridici — deve sottoporsi, prima, ad un esame critico il tentativo, abbozzato da Kelsen, di operare una distinzione fra gli ordinamenti etico-confessionali e tutti gli altri.

Secondo il Maestro della scuola viennese gli ordinamenti etico-confessionali dovrebbero considerarsi « statici », perché caratterizzati dalla ricorrenza di una norma fondamentale (« Grundnorm ») cui sarebbero riconducibili non solo la validità (*forma*), ma anche tutti i *contenuti* delle norme di comportamento; mentre gli altri ordinamenti potrebbero definirsi « dinamici », perché in essi la norma fondamentale determinerebbe unicamente le condizioni di validità (*formale*) e non anche i contenuti delle altre norme; che, dunque, con-

<sup>(83)</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Valutazioni*, cit., 180 ss.

<sup>(84)</sup> Sul collegamento delle dinamiche di interiorizzazione della « legge » al profetismo di Israele, cfr. i richiami operati da G. AMBROSETTI, *Diritto*, cit., 86 ad E. OPOCHER, *Lezioni di storia delle dottrine politiche. L'ideologia politica del popolo d'Israele secondo la tradizione biblica*, Padova, 1968, 157 ss. ed a A. VERDROSS, *Abendländische Rechtsphilosophie (Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Form)*, Wien, 1963, 51.

sentirebbero all'ordinamento di svolgersi e svilupparsi secondo varianti reali e non solo apparenti rispetto ai postulati originali <sup>(85)</sup>.

Il tentativo compiuto da Kelsen è situato all'interno della nota configurazione gradualista dell'ordinamento e della altrettanto nota « teoria pura » del diritto, che, nella prospettiva di rimarcare l'autonomia del « dover essere » rispetto all'« essere », ha cercato di espungere quest'ultima dimensione del reale dall'esperienza giuridica <sup>(86)</sup>. L'ordinamento viene da Kelsen descritto come un assetto piramidale (rovesciato) di (sole) norme (« dover'essere »), che legittimano la « doverosità » della loro osservanza, limitandosi a rinviare progressivamente i destinatari dai livelli normativi di base a quelli di vertice, via via sino alla norma suprema o fondamentale. Con riferimento ad un assetto di questo tipo, e nel solco del medesimo indirizzo normativista, si è poi precisato (o aggiunto) che possono definirsi norme « di competenza » « sulla normazione » o « strumentali » quelle che regolano (o presidiano) la produzione delle altre norme; mentre queste ultime, disciplinando direttamente la vita dei consociati, sono dette « norme di comportamento », « di condotta » o « obbligatorie » <sup>(87)</sup>.

<sup>(85)</sup> Cfr. H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, trad. it., Torino, 1975, 219; per la riproposizione, su questo punto, della tesi kelseniana, F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico (dottrine generali)*, in *Enc. dir.*, XXX, Milano, 1980, 689 ss.

<sup>(86)</sup> Cfr., in argomento, R. POHLMANN, *Zurechnung und Kausalität (Zum wissenschaftstheoretischen Standort der Reinen Rechtslehre von Hans Kelsen)*, 91 ss. e H.J. VON EIKEMA HOMMES, *The Development of Hans Kelsen's Concept of Legal Norm*, 170 ss., entrambi in *Rechtssystem*, cit.; da ultimo, v. pure l'ampia monografia di C.J. ERRÁZURIZ MACKENNA, *La Teoría pura del Derecho de Hans Kelsen. Visión crítica*, Pamplona, 1986, il volume di V. FROSINI, *Saggi su Kelsen e Capograssi*, cit. ed il saggio di A. GIOVANNELLI, *Dottrina pura e teoria della costituzione in Kelsen*, Milano, 1983.

<sup>(87)</sup> Per una ricognizione di tali indirizzi classificatori cfr., fra i più recenti, N. BOBBIO, *Norma*, in *Enc. Einaudi*, IX, Torino, 1980, 898 ss.; G. GAVAZZI, *Elementi di teoria del diritto*, Torino, 1970, 33 e 36 s.; ID., *Norma (Diritto)*, in *Grande Dizionario Enciclopedico U.T.E.T.*, XIII, Torino, 1970, 414; F. MODUGNO, *Ordinamento*, cit., 693-703; U. SCARPELLI, *La teoria generale del diritto: prospettive per un trattato*, in *La teoria generale*, cit., 321-331; ID., *Norma*, in *Gli strumenti del sapere scientifico contemporaneo*, II. I Concetti, Torino, 1985, 572 ss. Sulla variante introdotta da H.L.A. HART, *Der Begriff des Rechts*, (trad. ted.), Frankfurt a. M., 1973, 131 ss., con la distinzione fra « regole d'obbligo » (o di condotta) e « regole di decisione » (a loro volta ripartite in « regole di riconoscimento » e « regole di cambiamento »), cfr., da ultimo, F.E. SCHNAPP, *Hans Kelsen und die Einheit der Rechtsordnung. Bemerkungen Zur Relativität juristischer Qualifikationen*, in *Rechtssystem*, cit., 395 s.; ivi è osservato che, all'interno della stessa prospettiva normativista, una prescrizione può, di volta in volta, essere inclusa nel primo o nel secondo ambito classificatorio (o in entrambi).

Il tentativo kelseniano di una tipizzazione degli ordinamenti confessionali rispetto a tutti gli altri non regge, però, alla luce delle più recenti acquisizioni delle stesse teorie normativiste, nonché delle teorie dell'ordinamento; esso non risulta inoltre adeguato, in modo specifico, rispetto all'ordinamento canonico.

Gli indirizzi normativisti, nelle forme più evolute, hanno, infatti, contestato che la teoria giuridica debba necessariamente presupporre l'esistenza di una « norma fondamentale » alla base dei vari sistemi positivi, potendo anche rinvenirsi, alla radice di un'esperienza giuridica determinata, un reticolo di molteplici disposizioni legali o « regole di riconoscimento », ciascuna implicante le altre, dunque ascrivibili al medesimo piano di « fondamentalità », e tuttavia non riconducibili ad un'unica predefinita disposizione normativa o « regola di riconoscimento »<sup>(88)</sup>.

Una riprova che tale ultimo modo di argomentare non manchi di un qualche spessore è, del resto, offerta dalla constatazione che anche le teorie generali, volte a privilegiare il punto di osservazione degli interessi rispetto a quello della norma, tengono a precisare, nelle loro configurazioni più mature, che l'« interesse fondamentale » o il valore cardine dell'ordinamento, rappresentato dalla convergenza dei molteplici interessi in un « sistema », non va pensato « come una sorta di principio primo definito aprioristicamente, donde siano deducibili per virtù di pure operazioni logiche tutti gli interessi giuridicamente protetti con le relative norme — ma come una complessa ed estremamente articolata realtà di esperienza che, partendo da forme particolari e da particolari valori, si costituisce progressivamente in un processo di continua integrazione e armonizzazione d'interessi »<sup>(89)</sup>.

#### 18. *La prospezione normativista degli ordinamenti ed i suoi limiti.*

Per quanto riguarda le critiche rivolte alla concezione di Kelsen nelle più recenti teorie sull'ordinamento si può partire dal rilievo che

(88) Nel senso di cui al testo sembrano orientarsi le critiche rivolte, rispettivamente, a Kelsen e ad Hart da J. RAZ, *Il concetto di sistema giuridico (Un'introduzione alla teoria del sistema giuridico)*, Bologna, 1977, 183-196 e 263-267. Nell'Introduzione alla cit. edizione italiana dell'opera, P. Comanducci rileva come lo stesso N. BOBBIO, *Ancora sulle norme primarie e norme secondarie*, in *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino, 1970, 186 s., non si riferisca alla « norma fondamentale come fonte ultima di validità dell'ordinamento giuridico, e parli invece di una serie di norme (empiriche) di riconoscimento, che determinano la validità delle singole norme del sistema ».

(89) Cfr. A. FALZEA, *Efficacia giuridica*, in *Enc. dir.*, XIV, Milano, 1965, 462.

— senza alcun discrimine fra ordinamenti « statici » e « dinamici » — tratto distintivo di *tutti* gli ordinamenti è la loro « indeterminazione »<sup>(90)</sup>. Infatti, anche negli ordinamenti così detti statici, la norma (o le norme) superiore(i) non riescono a determinare *tutta* la « validità » delle norme inferiori. Ciò è stato implicitamente riconosciuto dallo stesso Kelsen, nei suoi ultimi scritti, quando ha ammesso la non assoluta applicabilità del principio di non contraddizione e del principio di inferenza agli enunciati normativi<sup>(91)</sup>. In questo modo egli ha, infatti, concesso che il « dover essere » viene a contatto con l'« essere », non solo attraverso la « norma fondamentale », e cioè il vertice della piramide normativa — nel cui « punto », adagiato sul piano del « fatto », ogni carattere normativo « puro » tende a dissolversi — ma altresì nel passaggio dai livelli normativi superiori (o più comprensivi) a quelli inferiori (o più semplici); non è, infatti, sufficiente — ove la piramide normativa concepita idealmente da Kelsen come rovesciata, venga capovolta e « ricollocata » sulla base — che, a partire dai livelli più alti, le norme superiori prevedano le condizioni di validità di quelle inferiori, perché queste vengano ad esistere e dunque risultino *realmente* valide (= vigenti). Quindi le norme superiori sono condizioni necessarie, ma *non* sufficienti per la validità (= valida esistenza o vigenza) di quelle inferiori.

Occorre aggiungere, inoltre, che, conducendo sino in fondo la critica alla teoria gradualista e normativista dell'ordinamento, si scopre un'insuperabile aporia. Giunti, infatti, alla norma fondamentale, o alle norme che si pongono al suo stesso livello, non si può procedere a giustificarne la validità attraverso un ulteriore (in tesi inesistente) criterio normativo, ove questo s'intenda come criterio rinvenibile solo in un'altra regola formalmente deliberata o, comunque sia, presupposta<sup>(92)</sup>.

Può pure sostenersi che, in ultima analisi, sovviene sempre la « regola » (sebbene formalmente non deliberata, né presupposta come

<sup>(90)</sup> Cfr., per tutti, A.G. CONTE, *Ordinamento giuridico*, in *Nss. D.I.*, XII, Torino, 1964, 49 ss. e F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico*, cit., 691 ss. Di « indeterminazione » preferiscono invece continuare a parlare, con maggiore fedeltà alle ascendenze kelseniane, N. BOBBIO, *Norma*, cit., 903 s. e G. TARELLO, *La nozione*, cit., 356.

<sup>(91)</sup> Questa circostanza viene rilevata, fra gli altri, da F. CORDERO, *Diritto*, in *Enc. Einaudi*, IV, Torino, 1978, 900 s. Sul punto v. ora anche R. POHLMANN, *Zurechnung*, cit., 91 ss., 110 ss. e H.J. VAN EIKEMA HOMMES, *The Development*, cit., 170 s. e 174 ss.

<sup>(92)</sup> Cfr., per tutti, A.G. CONTE, *Ordinamento giuridico*, cit., 51 s. e F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico*, cit., 701 ss.

concreta determinazione normativa) secondo cui la prassi asseveratrice o le consuetudini confermatrici delle norme fondamentali (o norme sulla produzione del diritto) necessitano di una ripetuta e generale applicazione (e di una non generale e non ripetuta disapplicazione) per essere assunte come tali, cioè come indici della effettiva « vigenza » di un ordinamento. Si tratterebbe, però, di una « regola » sempre immanente a questi « fatti normativi » o « fonti », per definizione, *extra ordinem*: a conferma della tesi che « la normatività non è (solo) conseguenza di attribuzione o di “riconoscimento” da parte di “altra” norma presupposta, ma è qualità intrinseca alla fattispecie »<sup>(93)</sup>.

Risulta quindi ribadito che la « normatività » o « positività » integrali di un ordinamento non risultano « spiegate » nella o dalla sola logica « interna » dello stesso ordinamento, ove questo si assuma come sistema chiuso di norme aprioristicamente configurate.

La teoria dell'ordinamento conviene dunque sulla opportunità di rinunciare alla pretesa normativistica e positivistica di confinare tutto il diritto negli ordinamenti *dati*, ed apre alla tesi — cui si è fatto prima riferimento — secondo la quale essi nient'altro sono se non modi o processi di sviluppo, nello spazio e nel tempo, di un originario « senso » del diritto o del « reale normativo », che non si esaurisce né in ciascuna, né in tutte insieme le esperienze conosciute, ma in ognuna d'esse s'esprime « tipicamente », ispirando in modo immediato e diretto le « regole ultime » della loro esistenza<sup>(94)</sup>.

### 19. *Le peculiarità dinamiche dell'ordinamento canonico.*

Quanto poi all'inserimento dei sistemi normativi etico-confessionali fra quelli di tipo « statico », tale qualifica non è affatto applicabile all'ordinamento canonico, quali che siano le varianti apportate dalle più recenti versioni del normativismo alla originaria classificazione kelseniana. La qualifica di « staticità » può ancora attagliarsi all'ordinamento del Decalogo, in cui, com'è stato sostenuto, il primo

<sup>(93)</sup> Cfr. F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico*, cit., 701.

<sup>(94)</sup> V. *supra* le referenze offerte nelle note 55 e 58-60. A. CARRINO, *Kelsen e il problema della scienza giuridica*, Napoli, 1987, 135, ha di recente ripreso un'osservazione di Marcic secondo cui lo stesso « nesso di condizionalità », tipico delle teorie normativiste, « riporta dal prius logico all'apriori ontologico... dalla norma ideale — pre-supposta — alla realtà pre-positiva come non misurata misura di ogni misura ».

comandamento è scindibile in due norme: « Io Sono il Signore Dio tuo » (norma di competenza o sulla normazione: solo chi è Signore può porre norme nell'ordinamento) e « Non avrai altro Dio fuori che me » (norma di comportamento); ad un sistema, cioè, in cui, nella seconda norma, sarebbero ricapitolati tutti gli altri precetti senza, per altro, che la medesima sia intrinsecamente collegata alla prima, su di uno stesso piano di « fundamentalità »<sup>(95)</sup>.

Identico discorso non può farsi, invece, per l'istanza normativa originaria dell'ordinamento canonico, che si articola pure in un doppio « precetto », le cui due parti, tuttavia, sono legate fra loro da un nesso di *somiglianza* così forte, da proiettare, per come si è già rilevato, il « precetto » della carità del prossimo sullo stesso piano di fundamentalità del « precetto » d'amore per Dio. Pertanto, anche il « precetto » di carità del prossimo, come pure si è detto, non si limita a comandare concreti contenuti di carità (e di giustizia) ma esige una carità « formale », vale a dire informatrice di tutti questi contenuti, e non mai riducibile ad essi o ad una serie predeterminata degli stessi.

Il Dio cristiano che pone la similitudine tra il comando dell'amore per Sé e dell'amore per l'uomo, non accentra in Sé, come nell'ordinamento del Decalogo, il monopolio normativo, ma chiama l'uomo a partecipare alla produzione delle norme che lo riguardano, invitandolo dunque a rifondare e riformulare continuamente insieme ed *ex novo* i contenuti normativi del « fondamentale precetto di carità ».

La riconduzione che la Rivelazione cristiana opera del rapporto con l'« *Alto* » e del rapporto con l'« *Altro* » all'unica ed originaria dinamica delle relazioni trinitarie (« *Oeconomia-Dispensatio* ») è occasione offerta all'uomo di riscoprire in sé quell'*immagine* di Dio che, in qualche modo, lo rende partecipe alla vita di Lui e quindi anche alla Sua primigenia attività normatrice. Per questo, sempre secondo la dottrina cristiana, è reso possibile a tutti coloro i quali si aprono alla grazia di Dio e, in questo senso, con essa collaborano, scoprire in se stessi la « legge », la traccia del primo « legislatore » (« *ipsi sibi sunt lex* »: *Rm* 2, 15), dandole, di volta in volta, un concreto e (più o meno) adeguato svolgimento (*chairós*).

Nell'ordinamento canonico che, per definizione, accoglie coloro i quali offrono la loro disponibilità a questa « iniziativa » di Dio, si verifica, dunque, una *tendenziale* convergenza del piano di chi pone le

(95) Cfr. A.G. CONTE, *Ordinamento giuridico*, cit., 52; F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico*, cit., 688-692.

norme con il piano di chi ne è destinatario. Se la principale « norma di competenza » è l'amore di Dio — di un Dio, per altro, che ha amato a tal punto l'uomo da farsi uomo Egli stesso — nell'ordinamento che si fonda sull'esistenza e sulla rivelazione di questo Dio, l'uomo non può non essere *in qualche modo* chiamato a partecipare a tale fondante e originaria (quindi *per lui* sempre nuova) « competenza ».

In questo senso l'ordinamento canonico — innovando rispetto al « vecchio Israele », il quale « ricercava una legge che gli desse la giustizia e non è mai giunto alla *pratica* della legge » (Rm 9, 31) — si mostra come quell'ordinamento capace di inverare al massimo il principio secondo cui, chi è « regolato e misurato » *in qualche modo* partecipa della « regola e della misura »<sup>(96)</sup>; sicché coloro i quali dovrebbero essere giudicati in base alle norme, quanto più si lasciano guidare dallo Spirito che opera in loro e nella Chiesa, tanto più risultano legittimati ad essere norma a se stessi, e dunque a fare (*tendenzialmente* ma *significativamente*) convergere l'essere con il *dover essere*, l'efficacia con la validità, il fatto di normazione con la fonte sulla normazione, la sostanza assiologica con la forma precettiva, l'equità con la certezza, l'effettività con la legalità e così via.

L'ordinamento canonico, dunque, lungi dal presentarsi come « statico », si propone come l'esperienza che offre le condizioni più propizie per il superamento di quelle aporie e di quelle contraddizioni del fenomeno giuridico, recentemente messe in luce non solo dai filosofi o dagli storici del diritto, ma anche dalla teoria degli ordinamenti e dei « sistemi », nonché dalla comparazione fra essi<sup>(97)</sup>.

<sup>(96)</sup> Cfr. I<sup>a</sup> I<sup>ae</sup>, q. 91, a. 2.

<sup>(97)</sup> È sufficiente fare rinvio, in questa sede, ad alcuni spunti di M. CORSALE, *Introduzione* alla seconda edizione di *Certezza del diritto e crisi di legittimità*, Milano, 1979, in specie XXI ss.; di G. GORLA, *Tre colonne su « Ordinamenti giuridici aperti e diritto comune nei nostri tempi »*, in *Foro it.*, 1983, V, 111 ss.; di R. ORESTANO, *Del « post-moderno », della « scientia iuris » e di altro, ivi*, 1982, V, 104 ss. e *Progetto di una introduzione allo studio della « scientia iuris »*, *ivi*, 1983, 8 ss.; nonché di U. SCARPELLI, (*Ordinamento giuridico e sistema giuridico*), di N. LIPARI (*Sistematica giuridica e nuovo contrattualismo*), di J. GAUDEMET (*Essais de systématisation en droit canonique*), di L.M. FRIEDMAN (*« Sistematization » in the Common Law and legal systems today*), di E. PATTARO (*La funzione dei principi del diritto in alcuni modelli di sistematica giuridica. Cenni storici e profili teorici*), di N. IRTI (*Metodo sistematico e leggi speciali*) negli *Atti del Convegno di Roma 1-5 aprile 1986*, su *La sistematica giuridica. Storia, teoria e problemi attuali*. È utile, poi, il richiamo ai saggi di A. FEBBRAJO - N. LUHMANN - J. HABERMAS - G. TEUBNER - G. REBUFFA - M. TARUFFO e G. VARDA-

20. *La « elasticità » dell'ordinamento canonico: fenomenologia e fondamento.*

Il fine proprio della Chiesa, o, se si vuole, la *ratio sacramenti* — vale a dire la necessità ad essa intrinseca di essere « sacramento universale di salvezza »<sup>(98)</sup>, anche attraverso la concretizzazione di un ordine di giustizia ostensivo del precetto fondamentale della carità evangelica — non incide quindi sulla « tipicità » dell'ordinamento così da consentirne una classificazione fra quelli « statici ». Quanto si è premesso, viceversa, milita per un'accentuata « dinamicità » ed « inesauribilità » dell'ordinamento canonico, per una marcata « provvisorietà » della sua « definitività » o « completezza »<sup>(99)</sup>.

Se l'oggetto di un ordinamento, e quindi anche dell'ordinamento canonico, non può non essere « l'instaurazione consapevole e ordinata della società *nelle condizioni che solo sono sue* », queste condizioni, per la Chiesa, non potranno non concentrarsi nella « partecipazione del soggetto e (nel)la formazione della società attraverso questa partecipazione »<sup>(100)</sup>.

Il tendenziale prevalere, del resto, nella dinamica societaria della Chiesa degli interessi alla « partecipazione » anziché degli interessi alla « prevenzione », non è frutto di un emergere nell'ordinamento canonico di istanze puramente giusnaturalistiche o antropocentriche, ma conseguenza ineluttabile del nucleo indefettibile di « diritto divino rivelato » posto a base dell'ordinamento. È tale « regola » suprema ad esigere che le relazioni costitutive dell'ordinamento canonico si organizzino, il più possibile, ad immagine della dinamica trinita-

---

RO, apparsi sui nn. 1 e 4 di *Politica del diritto* del 1987 (25 ss., 571 ss.) nell'ambito del dibattito sulla « giuridificazione », ed agli apporti di vari Autori nel volume di *Archives de Philosophie du Droit*, 1986, dedicato a *Le système juridique*. Infine si possono ricordare le considerazioni sintetiche ma penetranti di V. FERRARI, *Privato e pubblico*, cit., 701 ss.

<sup>(98)</sup> Cfr. SC, 5; LG, 1, 8 ss., 39 ss., 48.

<sup>(99)</sup> Di recente, auspicando un'apertura dell'ordinamento canonico al dialogo con gli altri ordinamenti confessionali cristiani, C. DUQUOC ha provocatoriamente intitolato una sua opera *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica* (trad. it.: Brescia, 1985). Alla categoria della « provvisorietà » fa ricorso E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, in *I diritti fondamentali*, cit., 1233, per connotare i tratti propri dei diritti dei fedeli, ma secondo un'accezione che non coincide con quella adottata nel testo.

<sup>(100)</sup> Cfr. G. CAPOGRASSI, *Considerazioni conclusive*, in F. LOPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*, Milano, 1968, 267 e 273, cit., anche da E. GRAZIANI, *Persona*, cit., 529.

ria (« oeconomia-dispensatio »), consentendo ad ogni soggetto umano uno spazio d'iniziativa garantito dal rispetto di tutti i più elementari ed essenziali doveri di giustizia; improntando, quindi, la normativa canonica al principio della libertà di partecipazione di tutti i soggetti (il che ha indotto ad interpretare, sia il vecchio, sia il nuovo codice di diritto canonico come « legislatio libertatis ») <sup>(101)</sup>.

In questo senso l'ordinamento canonico si presenta in forma di « processo » che non intende (né può) mai « fissare » o irrigidire in schemi che cristallizzino o formalizzino in modo inadeguato, rispetto all'evolvere della storia della salvezza, le posizioni dei soggetti: si pensi alla nota sottrazione delle cause sugli *status* soggettivi al passaggio in giudicato della sentenza o a qualsiasi soluzione transattiva e compromissoria (can. 1643 e can. 1715, § 1) <sup>(102)</sup>.

Sempre per gli stessi motivi l'ordinamento giuridico canonico si mostra refrattario ad essere irrigidito in un assetto statico e definitivo, sia pure attraverso un atto della suprema autorità ecclesiastica: anche i provvedimenti emanati da quest'ultima non possono infatti creare certezze giuridiche assolute, in quanto possono essere disapplicati, sospesi, derogati, modificati, annullati, con il ricorso ad una serie di istituti come la « dispensa » (can. 85-93), la « dissimulazione », la « tolleranza », la « grazia », il « privilegio » (can. 76-84), l'« indulgenza » (can. 992 ss.), la « legge particolare » (can. 8, 52), la « consuetudine » contraria alla legge (universale o particolare) (can. 26), la « proroga di competenza » (can. 144), la « sanatoria » (can. 1161-

<sup>(101)</sup> Per il vecchio Codice cfr., ad esempio, N. HILLING, *Der Codex Iuris canonici als « legislatio libertatis »*, in *Arch. kath. Kirch.*, 1944-1948, 261-267, cit., da L. DE LUCA, *I diritti fondamentali dell'uomo nell'ordinamento canonico*, in *Acta Congressus Internationalis Iuris Canonici*, Romae, 1953, 90. Per il nuovo Codice, si vedano, fra gli altri, R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, cit., 63 (nella prospettiva di una funzione « diaconale » del diritto canonico) ed E.M. MAIER, *Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung*, in *Öst. Arch. für Kirch.*, 1985, 282 ss.: gli ultimi due Autori non adoperano tuttavia, espressamente, la locuzione richiamata nel testo. Più in generale, ma con indirizzi che sostanzialmente convergono con quelli appena richiamati, cfr. pure A. BONI, *Costituzionalità divina*, cit., 17 ss., 37 ss., 86 ss.; P.A. BONNET, « Continuità » e « discontinuità » nel diritto ecclesiale e nell'esperienza giuridica totale dell'uomo, in *Scritti per Fedele*, I, Perugia, 1984, 41 ss.; E. CORECCO, *Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law*, in *Le nouveau Code de droit canonique*, I, Ottawa, 1986, 84 ss.; G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985, 173 ss.; P. LOMBARDÍA, *Técnica jurídica nel nuevo Código*, in *Temas fundamentales en el nuevo Código*, Salamanca, 1984, 160 ss.

<sup>(102)</sup> Sul tema cfr. la voce *Giudicato (Diritto canonico)*, in corso di pubblicazione presso l'*Enciclopedia giuridica*, edita dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

1165), la « ricezione » o il « dissenso » (can. 41), la caratteristica rilevante offerta alla « ignoranza » o all'« errore di diritto » (can. 15, come regola generale; can. 1099 e can. 1323, n. 2, come esempi di regole particolari), ecc. <sup>(103)</sup>. Tali istituti — che, nel loro insieme, rappresentano un concentrato di antiformalismo difficilmente riscontrabile in altre esperienze e, da queste, difficilmente tollerabile senza guasti profondi per la loro stabilità e durata — costituiscono da sempre patrimonio insopprimibile dell'ordinamento canonico e configurano espressioni « tipiche » della sua « dinamicità », « elasticità », « flessibilità », o come altro la si voglia denominare: una caratteristica, ad ogni modo, che si è rivelata determinante nell'assicurare, attraverso una spiccata « conformità innovatrice », la peculiare continuità riscontrabile nel plurisecolare decorso della vicenda giuridica della Chiesa e, nello stesso tempo, la sua rilevante interseccabilità e interagibilità con sempre nuove espressioni ed esperienze del « reale normativo ».

(103) Per quel che concerne gli atti o comportamenti *contra legem* nel diritto canonico, e la problematica della *remonstratio* o della *receptio* cfr., fra i più recenti, G. ALBERIGO, *Elezione, Consenso, Ricezione nell'esperienza cristiana*, in *Concilium*, 1972/8, 17 ss.; R. BERTOLINO, « *Sensus fidei* » et coutume dans le droit de l'Eglise, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1986, 227-243; ID., *La libertad de conciencia: el hombre ante los ordenamientos estatales y confesionales*, in *An. Der. Ecl. Est.*, 1987, 53 ss.; Y. CONGAR, *Le «reception» comme réalité ecclésiologique*, in *Rev. Sc. phil. théol.*, 1972, 369-403; E. CORECCO, *Valore dell'atto «contra legem»*, in *La norma*, cit., 839 ss.; G. DENZLER, *Autorità ed accoglienza delle deliberazioni conciliari nella cristianità*, in *Concilium*, 1983/7, 27 ss.; H. DOMBOIS, *Das Recht*, cit., I, 825-836; J.A. FERNÁNDEZ ARRUTI, *La costumbre en la nueva Codificación*, in *Le nouveau Code*, cit., 159 ss.; P. HUIZING e K. WALF, nell'editoriale del fascicolo n. 8 del 1982 di *Concilium*; H. HEIMERL e H. PREE, *Kirchenrecht*, cit., 49 ss.; I.C. IBÁN, *Notas acerca de la costumbre en el derecho canónico*, in *Dir. eccl.*, 1986, I, 272 ss.; ID., *Reflexiones en torno al «ius singulare»*, in *Dimensiones Jurídicas del Factor Religioso (Estudios Alarcón)*, Murcia, 1987, 239 ss.; E. LABANDEIRA, *La «remonstratio» y la aplicación de las leyes universales en la Iglesia particular*, in *Ius can.*, 1984, 711 ss.; P. LOMBARDÍA, *Legge, consuetudine ed atti amministrativi*, in *Il nuovo Codice di diritto Canonico (Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare)*, a cura di S. FERRARI, Bologna, 1983, 69-101; H. MÜLLER, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik*, in *Öst. Arch. f. Kirch.*, 1976 (27), 3 ss.; R. POTZ, *Die Geltung*, cit., 173 ss., 239 ss., 241 ss.; ID., *Concetto*, cit., 44 ss.; J. NEUMANN, *Grundriss*, cit., 87 ss., 109 ss.; R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, cit., 10 s., 16 s., 65 ss.; K. WALF, *Kirchenrecht*, cit., 24 ss.; F. WOLFINGER, *Concilio ecumenico e ricezione delle sue decisioni*, in *Concilium*, 1983/7, 131 ss.; F. ZANCHINI, *Principio gerarchico e principio popolare nell'ordinamento della Chiesa*, in *Dir. eccl.*, 1985, I, 353 ss.

Si spiega, altresì, nel medesimo contesto, perché qualsiasi determinazione di diritto umano che si riveli, nella sua concreta applicazione (quindi anche *a posteriori*, dopo la sua emanazione formalmente legittima), irrispettosa delle esigenze più autentiche di partecipazione effettiva del soggetto alla vita dell'ordinamento, non debba più considerarsi nell'ordinamento canonico *secundum tenorem rationis*, conforme cioè alla sua « ragione » o « giustificazione » profonda. Pertanto, nel diritto della Chiesa, anche questa *sopravvenuta* « irragionevolezza » obbliga il giudice e qualsiasi altro operatore giuridico a fare scattare gli strumenti propri del « diritto suppletorio » (can. 19, C.i.c., cit.), che vanno dall'analogia, alle opinioni dottrinali generalmente condivise, alla prassi comunitaria; adottando a criterio di « discernimento » quell'*equità canonica*, che ha rappresentato da sempre una costante nell'esperienza ecclesiastica, e che si identifica con il « fondo » di giustizia materiale posto a base dell'ordinamento <sup>(104)</sup>.

Anzi, per il diritto canonico, l'uomo, recuperato dal modello di Cristo e dall'assistenza dello Spirito alla originaria dimensione di *immagine* di Dio, vale ad imprimere alla realtà giuridica un'ancora più accentuata dinamica. Egli, per come si è accennato, attraverso l'azione dello Spirito che opera in lui, *tende* a divenire regola e misura di ogni norma ecclesiastica che lo riguarda, in quanto partecipa in qualche modo (*per imaginem*) della « *lex aeterna* », regola e misura di ogni diritto; l'*epikeia*, il deliberato singolo atto contro la *legge*, — ma dal *diritto* canonico comunemente ammesso — è applicazione emblematica e radicale del sempre identico principio: la sottoposizione di ogni specie di legge, di autorità, di certezza giuridica positiva, alla « forma » che fonda la certezza più assoluta e che, nell'ordinamento della Chiesa, *tende* a coincidere con la « materia » o « sostanza » ultima, vale a dire, il « precetto » della carità evangelica, il rispetto per l'« umanità » di ogni persona <sup>(105)</sup>.

(104) Sul « diritto suppletorio » e l'interpretazione equitativa cfr. G. FELICIANI, *L'analogia nell'ordinamento canonico*, Milano, 1968; P. LOMBARDIA, *Lezioni*, cit., 213; H. HEIMERL e H. PREE, *Kirchenrecht*, cit., 45 ss.; T. MAURO, *Le fonti del diritto canonico dalla promulgazione del « Codex » fino al Concilio Vaticano II*, in *La norma*, cit., 573 ss.; J. NEUMANN, *Grundriss*, cit., 111 ss.; L. ORSY, *The Interpretation*, cit., 58 s.; R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, cit., 69 s.; K. WALF, *Einführung in das neue katholische Kirchenrecht*, Zürich - Einsiedeln - Köln, 1984, 54 ss.

(105) In argomento, fra i più recenti, G. VIRT, *Epikie-verantwortlicher Umgang mit Normen (Eine historisch-systematische Untersuchung)*, Mainz, 1983 e, da ultimo, R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, cit., 66 ss., con altre referenze.

21. *La « provvisoria definitività » dell'ordinamento canonico.*

Per altro, una volta respinta la tesi che il diritto divino possa, per un verso, concepirsi come ordinamento giuridico sovordinato a quello canonico, ovvero la tesi che, per contro, possa identificarsi ed esaurirsi in (pre-)determinate formulazioni o deliberazioni normative, la peculiare dinamicità dell'esperienza giuridica canonica finisce col rifrangersi anche sulla sua pretesa « completezza » o « definitività ».

Già la caduta di una nozione statica della positività giuridica e di una visione di quest'ultima come mero insieme di norme pre-determinate, insinua dubbi legittimi sulla tesi della « completezza » di qualsiasi ordinamento, non solo dal punto di vista di una (teorica) illimitata competenza dello stesso, ma anche dal punto di vista della sua integrità (assenza di lacune), vale a dire della possibilità di ricavare, da un assetto storicamente già *dato*, una regola per qualsiasi nuovo caso da normare <sup>(106)</sup>.

In particolare, si era pensato ad un più intenso ed accentuato grado di « completezza » proprio dell'ordinamento canonico, in ragione dell'incidenza su di esso del « diritto divino »; era stata, infatti, dedotta dall'accezione di quest'ultimo come ordinamento necessariamente in sé concluso, « definitivo », la possibilità di obiettivamente subentrare negli interstizi della normativa umano-ecclesiastica da esso derivata, per colmarne ogni lacuna <sup>(107)</sup>.

È stato, invece, chiarito: *a*) che la vigenza e l'operatività del « diritto divino » risultano innestate nella dinamica dell'unico ordinamento canonico; *b*) che l'istanza normativa primigenia della Chiesa, pur essendo stata sintetizzata nella formula di un « precetto » fondamentale onnicomprensivo, esige per tutte le sue possibili esplicazioni e attuazioni un processo di sviluppo indefinito. Per tanto, l'ordinamento che in questo « processo » si svolge e si risolve non potrà mai considerarsi completo (nel senso di « completato » o « compiuto ») in nessuna delle sue realizzazioni staticamente considerate, perché qualsiasi sua « determinazione » o « concretizzazio-

<sup>(106)</sup> Per la discussione della problematica relativa a questo punto cfr., per tutti, N. BOBBIO, *Norma*, cit., 902 ss.; E. BULYGIK e C.E. ALCHOURRÓN, *Incompletezza, contraddittorietà e indeterminazione degli ordinamenti normativi*, in *Logica deontica e semantica*, a cura di G. DI BERNARDO, Bologna, 1977, 291-306; L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso*, cit., 31 ss.

<sup>(107)</sup> Cfr. P. BELLINI, *Osservazioni*, cit., 132 ss., 215 ss., 227 ss.

ne » non potrà mai accampare la pretesa di avere in sé esaurita la pienezza della *vis* normativa, da cui pure ha (avuto) origine.

Non si vuole, con ciò, trascurare la circostanza che l'ordinamento canonico, nel provvedere ai casi specifici della vita dei fedeli, dovrà pur sempre trovare per ognuna di queste fattispecie una norma (quand'anche previamente non « formulata », come avviene nelle ipotesi di integrazione attraverso il diritto suppletorio, prima richiamato); né si trascura che tale norma dovrà in qualche modo « partecipare », in quel momento storico, del carattere di « definitività » (o certezza) proprio di ogni norma giuridica.

Questa « definitività » è però precaria, « provvisoria », legata alle esigenze di quel determinato momento, e non può trasferirsi alla dimensione complessiva del « processo » in cui si situa, vale a dire all'ordinamento nel suo insieme. In altre parole: al pari di ogni ordinamento giuridico, anche quello canonico risulta pur sempre idoneo a colmare in qualche modo le « lacune », imputabili, come bene si è precisato, piuttosto alla normativa che all'ordinamento <sup>(108)</sup>. Tuttavia, questa considerazione dell'ordinamento, fissato in una serie di « istantanee » delle sue fasi storiche determinate, non può eclissare la visione globale dello stesso, che deve necessariamente cogliersi nella sua fondamentale e « tipica » dinamicità.

In questa ultima prospettiva, l'ordinamento canonico, più ancora di qualsiasi altro, non può mai risultare completo o in sé concluso a motivo della sua accentuata elasticità. Di esso può anche dirsi che le varie « concretizzazioni » storiche, in sé definite o « concluse » se staticamente considerate, non possono mai ritenersi « compiute » nel loro rapporto col fluire dinamico, solo tendenzialmente completabile, dell'intero processo in cui lo stesso ordinamento si svolge <sup>(109)</sup>.

## 22. *L'« economia-dispensa » come espressione della tipicità dell'ordinamento canonico.*

La « tipicità » dell'ordinamento canonico, i cui tratti essenziali si è cercato di cogliere e delineare, ha trovato forse la sua più piena e

<sup>(108)</sup> V., in specie, P. BELLINI, *Osservazioni*, cit., 155 s.; A. RAVÀ, *Il problema delle lacune nell'ordinamento canonico*, Milano, 1954, 27 e 39; J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *La plenitud del Derecho Canónico*, Pamplona, 1965.

<sup>(109)</sup> A livello di teoria generale dell'ordinamento v., sul punto, F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico*, cit., 725.

comprensiva espressione storica nella prassi dell'« economia-dispensa », riflesso di quella più ampia « ministerialità-economia », che offre la cornice e l'intelaiatura per tutta la vita della comunità cristiana, non solo nelle sue dimensioni di stretta giustizia, ma anche in quelle più propriamente liturgico-sacramentali <sup>(110)</sup>.

Sin dai tempi delle origini, come risulta dalle lettere di Paolo e dagli Atti degli Apostoli, nonché dalle riflessioni dei Padri più antichi, l'« economia » della Chiesa viene concepita secondo la chiave « dialogica » offerta dalla rivelazione sui misteri della Trinità e dell'Incarnazione: Dio amministra (*oiconoméi*) l'insieme dei secoli, modellando il suo disegno salvifico, e quindi anche l'ordinamento che in quel disegno opera, come strumento al servizio (*ministerium-diaconia*) del fine di salvezza, nel rispetto delle esigenze e delle caratteristiche proprie della condizione storica dell'uomo e della sua natura.

Nella Chiesa primitiva sono proprio i fedeli, cui viene largito il dono della grazia, ad essere considerati « economisti » o « dispensatori » della stessa e, per tanto, partecipi del destino di Cristo, di cui divengono « consorti », in funzione principalmente non di sé ma del prossimo (*oiconomia eis sunáschesin*: economia in vista di una comune, generale fruizione) (1 Cor 9, 22; 10, 24 e 33; 12, 7; 15, 28; 2 Cor 5, 17-21; Ef 3, 6; 4, 16; Fil 2, 10; 1 Pt 4, 10). In questo senso tutti i credenti — non soltanto i sacri Pastori, che sono considerati, per altro, gli « economisti » per eccellenza — partecipano dell'« economia della salvezza » e quindi, « secundum propriam cuiusque condicionem », della « vicaria Christi » (can. 208) <sup>(111)</sup>. Seguendo l'ispirazione di alcuni testi particolarmente valorizzati ai nostri giorni dal Concilio Vaticano II, spesso l'idea di « economia » venne utilizzata sin dalle origini come modulo di collegamento tra il « mistero » divino ed il « ministero », inteso quale dimensione propria di tutta la Chiesa, nel rispetto del modello offerto dal Fondatore, che si umiliò fino a rendersi servo (« *minister* », da

---

<sup>(110)</sup> Cfr., fra gli altri, R. BERTOLINO, *La libertad*, cit., 60; A. CELEGHIN, « *Sacra potestas* »: *quaestio postconciliaris*, in *Periodica*, 1985, 220 ss.; H. POTTMEYER, *La Chiesa come mistero e come istituzione*, in *Concilium*, 1986/6, 139 ss.; R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, cit., 64 ss.

<sup>(111)</sup> P. LOMBARDA, *Lezioni*, cit., 136, ha colto con mirabile lucidità e penetrazione questo motivo di fondo della ricerca da me svolta su *La causa pastorale della dispensa*, cit.

« *minus* ») in tutto a tutti (« *omnium novissimus, omnium minister* »: *Mc* 9, 35) <sup>(112)</sup>.

Le manifestazioni di « economia », inoltre, non sono limitate ai primi secoli di vita della Chiesa, ma rappresentano una costante nella storia dell'ordinamento canonico. Esse non sono proprie solo della tradizione canonica orientale: studi recenti hanno potuto dimostrare che sono ravvisabili anche nell'esperienza giuridica della Chiesa latina, attraverso la prassi della dispensa. Se a quest'ultima, infatti, non si attribuisce *solo* il significato di un'attività posta in essere dalla potestà esecutiva della Chiesa, ma *altresì* quello di continuo processo rigenerante il tessuto legale dell'ordinamento, di prassi attuativa del principio della necessaria e continua « *reformatio* » o « *purificatio Ecclesiae* », la « *dispensatio* » latina può certamente essere accostata all'accezione di « economia » della tradizione canonico-orientale <sup>(113)</sup>.

In questo senso, e con tali precisazioni, l'« economia/dispensa » può essere considerata la traccia peculiare e fondamentale impressa nell'esperienza giuridica della Chiesa, lungo tutto l'arco di sviluppo dell'ordinamento, dalla « *lex caritatis* ».

### 23. I tratti caratteristici e dialogici dell'« economia » canonica.

È infatti l'intima partecipazione di tutti i fedeli al mistero pasquale, realizzata attraverso l'« economia-dispensa » dell'ordinamento ecclesiastico, a giustificare e spiegare i tratti peculiari e differenziali di questo organismo, la sua struttura elastica e flessibile quanto nessun'altra.

---

<sup>(112)</sup> Per i testi del Concilio Vaticano II che contengono ulteriori referenze scritturistiche cfr. LG 12 e AA 3. Per un esame dei dati della tradizione patristica e liturgico-sacramentale sui nessi fra *mysterium-ministerium-oeconomia*, cfr. per tutti, di recente, E. LODI, in « *Mysterion* », cit., 227 s., 252 s., 263 s., 272 s. (anche in nota). Sul concetto di « ministerialità » ecclesiale, cfr. S. NEUHAUS, *Fraternitas Christocratica. Conamen iuridico-theologicum de visione seu Ecclesiae imagine in Erik Wolf*, in *Periodica*, 1985, 63 ss.

<sup>(113)</sup> È la tesi del mio studio su *La causa pastorale della dispensa*, cit. In argomento cfr., del resto, fra i più aggiornati, i contributi di P. RODOPOULOS, P. L'HUILLIER, B. ARCHONDIS, R. POPTODOROV, C. LEFEBVRE e I. ZUZEK sul fascicolo VI di *Kanon*, 1983, 15-83; C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, trad. it., Bologna, 1984, 184-201; Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, trad. it., Assisi, 1983, 78-99, con ulteriori indicazioni.

Si deve proprio alla misteriosa (ma non arbitraria o irragionevole) cointeressenza del fedele all'universale progetto salvifico, se nell'ordinamento canonico si verifica quella prevalenza, per così dire, tematica, cui si è già accennato, dell'interesse alla partecipazione rispetto all'interesse alla prevenzione, che rappresentano (con queste o altre denominazioni) i due poli dialettici di ogni dinamica giuridica <sup>(114)</sup>. Sicché, mentre negli ordinamenti diversi dal canonico, l'atto in deroga (« contra legem »), che non voglia assumere esso stesso astratti caratteri normativi, deve essere consentito e regolato da un'antecedente previsione, ciò non è necessario nel diritto della Chiesa, dove tutte le norme — tranne quelle che partecipano dell'immutabilità del « diritto divino », nei limiti in cui si è prima intesa questa « immutabilità » — sono sottoposte di per sé, senza bisogno di previsioni espresse, all'incidenza dell'« economia/dispensa » nelle sue varie forme di esplicazione <sup>(115)</sup>.

Nessun ordinamento giunge ad una così radicale messa in discussione delle proprie disposizioni normative per il rispetto delle esigenze di ciascuno dei suoi membri. In questo senso la comunità cristiana ed il suo ordinamento si presentano come irriducibilmente « alternativi » rispetto ad ogni altro tipo di convivenza giuridicamente organizzata <sup>(116)</sup>. Un « uso » quanto si voglia (pur esso) « alternativo » del diritto, diversamente fondato, non sembra poter condurre ai medesimi risultati. Vi sono, è vero, esperienze come quelle del « socialismo reale » o delle società in fase di « transizione » che presentano principi ispiratori e direttivi — concernenti, in modo particolare, il coinvolgimento dei cittadini in diffuse pratiche sociali iniziatiche e formative — volti a stimolare e sostenere la massima partecipazione dei soggetti, in modo analogo a quanto può verificarsi nell'ordinamento canonico <sup>(117)</sup>. C'è però da osservare che il solidarismo meramente umano, anche nelle sue forme più impegnate, finisce, alla lunga, col creare puramente e semplicemente

<sup>(114)</sup> Per più articolate proposizioni su questo assunto rinvio a S. BERLINGÒ, *Il potere autorizzativo e il diritto ecclesiastico*, Milano, 1974, 103 ss., 141 ss.

<sup>(115)</sup> Cfr., in argomento, la voce *Dispensa (dir. can.)*, in corso di pubblicazione presso *l'Enciclopedia giuridica* edita dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

<sup>(116)</sup> Sul modo d'intendere l'« alternatività » di cui al testo, cfr. G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, trad. it., Milano, 1987, 166 ss.

<sup>(117)</sup> In argomento si rinvia alle avvertite e, ad un tempo, sorvegliate considerazioni di D. FARIAS, *Idealità*, cit., 131 ss., 302 ss.

« un *tutto* oggettivo, nel quale ognuno mette in gioco solo un proprio ruolo, una funzione, e non il proprio *io* »<sup>(118)</sup>; al contrario di quanto, secondo la visione di fede fatta propria della Chiesa, avviene nel suo ordinamento, in forza di un equilibrio difficilmente riproducibile tra il momento oggettivo e quello soggettivo, la realtà « esteriore » del *tutto* e quella « interiore » dell'*io*.

Per altro, anche la democrazia ed il federalismo che, secondo alcuni Autori, potrebbero rappresentare nel mondo contemporaneo le forme secolarizzate del « diritto naturale cristiano », si collocano, in realtà, su di un piano sostanzialmente distinto rispetto alla tradizione giuridica bimillenaria della Chiesa: questa ha sempre offerto privilegiata attenzione — nonostante rimarchevoli eclissi e rilevanti cadute di livello — agli aspetti « contenutistici » o « materiali » del diritto, mentre gli ordinamenti contemporanei — anche i più avanzati, ed in tale preciso senso la lezione di Kelsen mantiene tutta la sua emblematicità — continuano a dare (non possono non continuare a dare) marcata prevalenza agli aspetti « strutturali » e « formali » del « reale normativo »<sup>(119)</sup>.

Per converso, i tratti caratterizzanti dell'ordinamento canonico, che si esprimono attraverso la dimensione dell'« economia/dispenza », risultano ispirati ad una prospettiva peculiare, ma (tendenzialmente) non esclusivista o ripiegata su se stessa. Il principio intimamente « economico », cui si conforma l'esperienza giuridica della Chiesa, è quello dell'« autonomia della progenitura »<sup>(120)</sup>, in considerazione del fatto che il Dio cristiano tende a valorizzare il massimo della libertà e della partecipazione dell'uomo (sua progenie) nell'edificare la comunità ecclesiastica e nel realizzare il suo piano di salvezza. Una prospettiva del genere è, per sua natura, « dia-logica », idonea cioè ad andare *oltre* la propria *misura*, volta alla « convocazione » ed al servizio di *tutti* gli uomini; quindi atta, di per sé, ad agevolare l'« apertura » dell'ordinamento canonico, la sua pecu-

<sup>(118)</sup> Cfr. G. MADINIER, *Coscienza*, cit., 83.

<sup>(119)</sup> Sull'ultima notazione di cui al testo si veda, per tutti, C. SCHEFOLD, *Transformation*, cit., 374 s. Quanto alla tendenza volta ad assorbire la tradizione giusnaturalistica nelle forme attuali del transnazionalismo, cfr. I. TEBALDESCHI, *Soggetto di pensiero e soggetto di diritto (Saggio di filosofia della persona e della dimensione giuridica)*, Milano, 1986, 313 ss., 335 ss.

<sup>(120)</sup> Tale principio è richiamato da V. JANKÉLÉVITCH, *Trattato delle virtù*, trad. it., Milano, 1987, 106 s.

liare « giustizia »: intesa come « accoglienza », pur se « prudente » (« *charitas discreta* »), di *qualsiasi* soggetto e di *qualsiasi* diverso valore ordinamentale, anche solo umanamente fondato (« *nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens* ») <sup>(121)</sup>.

---

<sup>(121)</sup> Cfr. *De civitate Dei*, XIX, 17. Il richiamo alla « *charitas discreta* » è in B. FORTE, *Eucaristia e diaconia ecclesiale della carità*, in *La chiesa nel tempo*, 1988, 31. Per ulteriori sviluppi sulla posizione dei soggetti nell'ordinamento canonico e sui rapporti di quest'ultimo con altri ordinamenti, rinvio alla voce *Ordinamento canonico* in corso di pubblicazione presso l'*Enciclopedia giuridica* edita dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Per alcuni cenni sulle caratteristiche « dialogiche » dell'ordinamento canonico, cfr. H. PREE, *Die evolutive Interpretation*, cit., 248. Sui rapporti tra « dialogo » e « identità » del cristiano cfr., fra gli altri, D. LANFRANCONI, *Dialogo e identità nella missione della Chiesa*, in *Riv. cl. it.*, 1988, 167 ss.; N. LIPARI, *Il cristiano impegnato nella società. Riflessioni sulla sofferenza di un laico*, in *Laici nella chiesa per il mondo*, Padova, 1987, 36 ss., in specie 45 ss., per le considerazioni ivi svolte sul noto testo della Lettera a Diogneto.

**Pagina bianca**

AMADEO DE FUENMAYOR

## LE PRELATURE PERSONALI E L'OPUS DEI

(A proposito di una monografia di Gaetano Lo Castro) (\*)

L'abbondante bibliografia sulla nuova istituzione auspicata dal Vaticano II nel decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10, la prelatura personale, presenta una dottrina maggioritaria che, nel rispetto dei documenti del Concilio, delle disposizioni emanate da Paolo VI (motu pr. *Ecclesiae Sanctae* e cost. ap. *Regimini Ecclesiae universae*) e della normativa stabilita nel Codice di Diritto Canonico, intende la stessa come ente giurisdizionale gerarchico di carattere personale. Per questa dottrina, la nuova figura giuridica rappresenta un contributo nuovo ed originale, secondo norme di diritto umano, allo sviluppo della struttura gerarchica giurisdizionale della Chiesa, il cui nucleo essenziale è di diritto divino.

Non manca tuttavia nella letteratura canonica un settore minoritario che dissente dalla dottrina maggioritaria principalmente su due questioni: in primo luogo, sulla natura delle prelature personali quali enti di carattere giurisdizionale; in secondo luogo, sulla possibilità di appartenenza a pieno titolo dei laici a tali prelature. Ruotano attorno a queste due questioni tutte le altre, sulle quali alcuni autori sostengono divergenti opinioni.

Nella sua recente monografia, il prof. Gaetano Lo Castro esamina la ricca tematica delle prelature personali secondo diverse prospettive: metodologiche, critiche, dogmatico-ricostruttive e problematiche, ad ognuna delle quali è dedicato un capitolo del libro. L'autore considera — bisogna dire con peculiare profondità — molti aspetti delle prelature personali già studiati dalla dottrina precedente, per mettere in evidenza l'inconsistenza della dottrina dissenziente, rappresentata dal settore minoritario.

---

(\*) G. LO CASTRO, *Le prelature personali. Profili giuridici*, Milano, ed. Giuffrè, 1988, VII + 296 pp.

Nel redigere queste note è mia intenzione mettere in rilievo la problematica trattata dal professore dell'Università « La Sapienza » di Roma e presentare un riassunto dei contributi principali della monografia recensita. Nel sottolineare tali contributi, mi permetterò anche di aggiungere qualche informazione e riflessione personale.

*La questione metodologica e le questioni dibattute.*

Il primo precipuo contributo del prof. Lo Castro è dato da una corretta impostazione metodologica del problema (all'inizio della monografia), mirante fra l'altro a chiarire quale luogo occupa la prelatura Opus Dei nello studio del tema più generale delle prelature personali, e se esistono — come affermano o suggeriscono gli autori del settore minoritario — antinomie fra l'istituzione di questa prima e fino ad ora unica prelatura personale e le norme generali in proposito, sia conciliari sia codiciali.

Ricorda l'autore che per la corretta comprensione di un istituto non si può prescindere dall'applicazione che ne è fatta dalla prassi amministrativa, dall'interpretazione giurisprudenziale e, prima ancora, dallo stesso legislatore con le norme particolari dettate al riguardo. In tale applicazione il diritto trapassa infatti da disegno astratto a vita concreta strutturante una determinata società.

Per quanto concerne il nuovo istituto delle prelature personali, esiste una linea di continuità fra l'idea iniziale (quella del Concilio) e la sua successiva e progressiva attuazione in tre provvedimenti legislativi generali (il motu pr. *Ecclesiae Sanctae*; la cost. ap. *Regimini Ecclesiae universae*; il Codice di Diritto Canonico), fino alla per così dire sua incarnazione in un'istituzione viva e operante mediante un adeguato provvedimento normativo (la cost. ap. *Ut sit*).

È importante avvertire che sia le disposizioni provvisorie del motu pr. *Ecclesiae Sanctae* sia quelle definitive del Codice sono state concepite come norme *quadro*. La legge *quadro*, com'è noto, è un modo di legiferare che consente al legislatore, in attuazione dei principi dallo stesso prefissati, di rispondere alle esigenze ecclesiali con un'articolata ed adeguata normativa. Ciò significa nel caso concreto che, nel rispetto di alcuni tratti essenziali comuni (natura giuridica, poteri del prelado, *iter* istitutivo, necessità di coordinamento con le chiese locali ove svolgono le loro attività), le prelature personali possono presentare caratteri diversi in relazione alla missione loro affidata.

Le anzidette previsioni hanno ricevuto una prima (e finora unica) attuazione pratica con la cost. ap. *Ut sit*, mediante la quale è stata eretta la prelatura personale Opus Dei. Secondo l'a., le norme attuative di questa costituzione apostolica sono specifiche alla prelatura eretta, ma in quanto appunto attuative, si muovono lungo le linee indicate dalle norme generali in materia. Queste ovviamente potranno ricevere in altri casi un'attuazione diversa (quanto, ad esempio, alla composizione strutturale dell'ente, quanto alla giurisdizione del prelado, ecc.), per un verso congrua con i tratti essenziali di una prelatura personale, per un altro verso adeguata ai compiti specifici dell'ente da istituire.

In altre parole, e si tratta di un criterio ermeneutico di somma importanza, nello studio del tema generale delle prelature personali non solo non si può prescindere dalla prelatura personale Opus Dei, ma, al contrario, si deve tenere presente la cost. ap. *Ut sit* quale atto che esprime l'interpretazione data dal legislatore supremo alle norme generali del Codice in materia di prelature personali; beninteso, la normativa codiciale, data la sua natura di legge *quadro*, ammette, entro certi limiti, diverse applicazioni concrete.

Nei confronti di coloro che credono di ravvisare una contraddizione o un'antinomia fra le norme della cost. ap. *Ut sit* e il Codice di Diritto Canonico, il prof. Lo Castro scrive: « Più rispondente al vero sembra ritenere che taluni problemi da certi settori dottrinali giudicati controversi o controvertibili con riferimento alle norme codiciali (qual è quello della composizione organica della prelatura), abbiano ricevuto dal legislatore, attraverso la cost. ap. *Ut sit*, una soluzione concreta, la quale dunque esprime l'interpretazione che il legislatore ha dato delle norme da lui stesso poste nel codice. Tale soluzione mostra conseguentemente in maniera perspicua l'idea del legislatore sulle norme controverse, i cui effetti vanno ben oltre la fattispecie concreta che l'ha occasionata ».

#### *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei.*

Con l'erezione in prelatura personale, mediante la cost. ap. *Ut sit* di Giovanni Paolo II, l'Opus Dei è giunto al termine di un lungo cammino, percorso alla ricerca di una configurazione giuridica adeguata al suo carisma fondazionale. Sono tappe di questo cammino le sue successive configurazioni come pia unione, società di vita comune e istituto secolare, tutte caratterizzate dal fatto di essere formule di

natura associativa inadeguate per tale ente, alle quali fu necessario ricorrere provvisoriamente, essendo le uniche previste dal diritto allora vigente.

Sembra che ci si possa domandare: perché, con quale scopo e per quale ragione l'Opus Dei è stato trasformato in prelatura personale?

La cost. ap. *Ut sit*, nella parte narrativa, parla della necessità di attribuire all'Opus Dei un'appropriata forma giuridica, « consona alle sue caratteristiche peculiari »; parla di una richiesta del fondatore dell'Opus Dei perché fosse trovata una configurazione ecclesiale adatta « in considerazione della natura teologica ed originaria dell'istituzione, oltre che per la sua maggiore efficacia apostolica »; parla ancora dello studio effettuato dagli organi competenti per trasformare l'Opus Dei « in accordo con la sua natura » e con le norme del Concilio Vaticano II. E la *declaratio Praelaturae personales* (1), nella parte introduttiva, aveva del resto affermato che l'istituzione della prelatura assicurava all'Opus Dei « un ordinamento ecclesiale adeguato al suo carisma fondazionale ed alla sua realtà sociale ».

Molto opportunamente è stato notato che nel proemio della cost. ap. *Ut sit* viene utilizzato due volte il termine *trasformazione*, che descrive con esattezza la portata della decisione pontificia. Non si trattava semplicemente di introdurre alcune modifiche nelle norme sulle quali si reggeva l'Opus Dei, ma di conferirgli la forma giuridica ed ecclesiale che compete alla natura dell'Istituzione. Perciò il documento impiega proprio la parola *trasformazione*, per indicare che si conferisce la forma adatta all'Opus Dei, che viene così assunto nell'ambito delle istituzioni che appartengono alla struttura pastorale e gerarchica della Chiesa, uscendo pertanto dall'alveo, caratteristico del fenomeno associativo, in cui aveva dovuto in precedenza muoversi (2).

Qual è la portata di tale trasformazione? Quale cambiamento ha sperimentato l'Opus Dei per il fatto di essere stato eretto in prelatura personale?

(1) Questa *declaratio*, della Congr. per i Vescovi, fu pubblicata su « L'Osservatore Romano » del 28 novembre 1982 e, successivamente, il 2 maggio 1983, in AAS 75 (1983), p. 464-468.

(2) J.L. GUTIÉRREZ, *Unità organica e norma giuridica nella Costituzione Apostolica « Ut Sit »*, in *Romana* II (1986), 3, p. 349.

La sua finalità non è cambiata. La cost. ap. *Ut sit* si riferisce in particolare alla finalità della prelatura Opus Dei, mettendo in evidenza che essa s'impegna « a tradurre in realtà vissuta la dottrina della chiamata universale alla santità, e a promuovere in ogni ceto sociale la santificazione del lavoro professionale ed attraverso il lavoro professionale ».

Non è neppure cambiata la struttura organica dell'ente eretto in prelatura; la quale struttura è descritta nella cost. ap. *Ut sit* « come una compagine apostolica che, formata da sacerdoti e da laici, uomini e donne, è allo stesso tempo organica e indivisa, vale a dire, come un'istituzione dotata di unità di spirito, di fine, di regime e di formazione ».

Le parole testé riferite, che sono espressione delle caratteristiche peculiari dell'Opus Dei come fenomeno pastorale e apostolico, descrivono, con sobrietà e con esattezza, una delle questioni centrali che hanno solcato l'intero itinerario giuridico di quest'istituzione.

Il termine « compagine » è sinonimo di « organismo », « complesso intimamente intrecciato » o « unità strutturata » e, in ogni caso, significa una realtà sociale integrata da una pluralità di persone costituenti una profonda unità, alla quale ciascuno contribuisce mediante la sua propria e peculiare funzione. Prima della sua erezione in prelatura personale, l'Opus Dei costituiva, e continua a costituire dopo l'atto pontificio, un complesso di persone intimamente intrecciato, qualificato mediante due aggettivi: « indiviso », termine che rafforza l'idea di unità; ed « organico », che serve ad esprimere che i componenti di tale realtà ecclesiale (chierici e laici, uomini e donne, celibi e sposati, delle più diverse condizioni e circostanze personali), grazie appunto alla diversità del loro apporto, contribuiscono all'unità della stessa, la quale risulta dal mutuo complemento dei compiti e delle attività svolte dagli uni e dagli altri, i chierici e i laici.

La descrizione di questa realtà è punto di partenza per affermare, nella cost. ap. *Ut sit*, la necessità che le fosse conferita una « configurazione giuridica adeguata », e per concludere che tale configurazione è stata raggiunta pienamente mediante l'erezione in prelatura personale, composta da sacerdoti e laici, in unità di vocazione e complementarietà di funzioni. Tale presupposto storico e teologico è un dato fondamentale della costituzione della prelatura Opus Dei, in quanto unità pastorale, organica e indivisibile, sicché sarebbe stata completamente inadeguata una configurazione giuridica che fosse

applicabile ai soli chierici o ai soli laici: né gli uni né gli altri potrebbero da soli raggiungere la finalità della prelatura al servizio del bene comune della Chiesa, per il fatto che i loro compiti sono mutuamente complementari e, quindi, si richiedono l'un l'altro.

Questa struttura peculiare dell'Opus Dei non poté trovare la conveniente configurazione giuridica nella legislazione preconciiliar. Come afferma la *cost. ap. Ut sit*, solo « dal momento in cui il Concilio Vaticano II ebbe introdotto nell'ordinamento della Chiesa per mezzo del decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 10 — che fu reso esecutivo mediante il motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, n. 4 — la figura delle prelature personali dirette alla realizzazione di peculiari opere pastorali, apparve chiaro che tale figura era perfettamente adeguata all'Opus Dei (*visa est ea ipsa Operi Dei aptissime aptari*) ». La nuova figura costituiva la garanzia (che non era stato possibile conseguire mediante le precedenti soluzioni di carattere associativo) perché la strutturazione dell'ente assicurasse « l'unità di spirito, di fine, di regime e di formazione » del fenomeno pastorale, che adunava e continua ad adunare persone delle più diverse ed eterogenee condizioni di vita.

Commentando questo aspetto d'importanza capitale, il prof. Lo Castro scrive: « Quanti, non avendo compreso le peculiari connotazioni unitarie della nuova struttura ecclesiale, hanno tentato di inquadrarla in via definitiva nell'ordinamento secondo le categorie giuridiche esistenti nel vigore del codice pio-benedettino, allorché hanno riflettuto sull'Opus Dei, anche per indirizzare i provvedimenti che l'autorità ecclesiastica avrebbe dovuto adottare a suo riguardo, hanno necessariamente dovuto seguire o suggerire una strada scissionistica: di separare entitativamente (e non solo dunque ai soli fini formativi) gli uomini dalle donne, i celibi dagli sposati, i chierici dai laici e di creare e riconoscere molteplicità di enti al posto dell'unico ente che è l'Opus Dei ». Ed aggiunge: « Ma tali proposte, manifestanti un grave fraintendimento della realtà considerata, potevano al più essere aderenti e coerenti alle esigenze dei fenomeni associativi ».

*La cost. ap. Ut sit* e il Codice di Diritto Canonico.

L'attuale ordinamento della Chiesa presenta, sulle prelature personali, due gruppi di norme emanate dallo stesso supremo legislatore, il Papa Giovanni Paolo II: quelle inserite nel Codice di Diritto

Canonico, le quali si riferiscono alla nuova istituzione in termini generali; quelle contenute o richiamate dalla cost. ap. *Ut sit*, mediante la quale Giovanni Paolo II istituì la prelatura Opus Dei.

Il settore dottrinale che nega alle prelature personali la loro natura di enti di carattere giurisdizionale gerarchico e non ammette che i laici possano far parte delle stesse, pretende di ravvisare una contraddizione fra le norme codiciali e quelle che regolano la prelatura Opus Dei (la cost. ap. *Ut sit* e gli statuti chiamati *Codex iuris particularis Operis Dei*, formalmente promulgati con l'art. II della suddetta costituzione apostolica).

Per quale motivo esso afferma una tale contraddizione?

Possiamo ben dire che le norme che istituiscono e regolano la prelatura Opus Dei non concordano con il concetto che tali autori si son formati circa la natura e struttura dell'istituto delle prelature personali. Qui risiede l'origine e il motivo unico della discrepanza.

Dal punto di vista formale, le norme della prelatura Opus Dei sono contenute in un documento il quale — sia per il fatto d'essere di una costituzione apostolica sia per le clausole di stile in esso utilizzate — è abitualmente usato dalla Santa Sede per l'erezione di entità appartenenti all'organizzazione gerarchica della Chiesa; il che è pure in armonia con la dipendenza dell'ente eretto dalla Congregazione per i Vescovi, vale a dire dal dicastero della Curia Romana competente sulle entità integranti la struttura pastorale e gerarchica della Chiesa.

In secondo luogo — ed è questo uno degli aspetti più particolarmente presi di mira e combattuti dal settore minoritario —, le norme della prelatura Opus Dei sanciscono con ogni possibile chiarezza la piena appartenenza (*incorporazione*) dei laici alla Prelatura, assoggettando chierici e laici alla giurisdizione del prelado.

Sul presupposto che le norme del Codice non consentirebbero di concepire la prelatura come ente giurisdizionale gerarchico, si è assunto sotto un profilo formale che le norme istitutive e costitutive della prelatura Opus Dei e precisamente la cost. ap. *Ut sit* e gli statuti denominati *Codex iuris particularis Operis Dei*, dovrebbero passare al vaglio delle norme codiciali e, se a queste contrarie, dovrebbero essere ritenute abrogate, in quanto precedenti il Codice, a norma del can. 6 § 1 n. 2 dello stesso. Invero, rileva questa dottrina, la cost. ap. *Ut sit* porta la data del 28 novembre 1982, antecede cioè di circa due mesi il nuovo Codice di Diritto Canonico, promulgato con la cost. ap. *Sacrae disciplinae Leges* del 25 gennaio 1983.

Nell'esaminare questa dottrina sostenuta dal settore minoritario, il prof. Lo Castro valuta accuratamente ogni singolo argomento addotto, e lo fa mediante due serie di considerazioni. Da una parte, egli mostra la conformità sostanziale fra il regime generale previsto dal motu pr. *Ecclesiae Sanctae* in materia di prelature personali, le norme del codice e il regime della prima prelatura. D'altra parte, l'autore sottopone ad una valutazione critica, condotta con estremo rigore scientifico, la soluzione delle presunte antinomie normative ricercate sulla base dei criteri che regolano la successione delle leggi e fondate sull'erroneo presupposto della precedenza temporale della cost. ap. *Ut sit* rispetto al Codice. A tal fine, l'autore ricorda la necessità di distinguere, nella fattispecie complessiva cui sono ricollegati gli effetti tipici della legge, la fattispecie riguardante la perfezione o esistenza della legge dalla fattispecie attinente la sua vigenza ed efficacia.

La trasformazione dell'Opus Dei in prelatura personale è stata realizzata mediante un lungo processo, la cui ultima tappa, come afferma la stessa cost. ap. *Ut sit* ha inizio nel 1979 e si conclude nel 1983. In questo periodo di tempo hanno particolare rilevanza due date, vale a dire il 28 novembre 1982 (giorno in cui è data notizia su « L'Osservatore Romano » del provvedimento di natura amministrativa d'erezione della prelatura ed è pubblicata la dichiarazione *Prae-laturae personales*) ed il 19 marzo 1983, giorno in cui ha luogo l'inaugurazione ufficiale della prelatura. Si deve notare che, a completamento del processo istitutivo della nuova prelatura, si è voluto formalizzare lo stesso processo, secondo la prassi seguita dalla Santa Sede per l'erezione di un ente giurisdizionale gerarchico, mediante un documento di massimo rango, vale a dire mediante una costituzione apostolica in forma di bolla; ciò è stato realizzato secondo la procedura stabilita — con l'intervento tanto della Congregazione per i Vescovi quanto della Segreteria di Stato — nonché attraverso un lavoro specializzato. Concretamente, il documento fu pronto solamente nel mese di marzo del 1983. La bolla *Ut sit* reca la data del 28 novembre 1982, e cioè la data rispondente all'atto pontificio d'erezione in essa formalizzato.

Nello studio delle successive fasi del processo istitutivo della Prelatura Opus Dei, il prof. Lo Castro giunge alle seguenti conclusioni:

a) dal 28 novembre 1982 al 19 marzo 1983 si ebbe solo il provvedimento di natura amministrativa istitutivo della prelatura, piena-

mente efficace: con esso l'ente, già esistente in fatto e riconosciuto secondo una diversa forma giuridica (istituto secolare), veniva qualificato giuridicamente come prelatura personale e poteva operare come tale;

b) tale effetto fu conservato con la cost. ap. *Ut sit*, la quale, a rimarcare il risultato raggiunto, porta una data coincidente con quella del provvedimento amministrativo, antecedente alla sua promulgazione o pubblicazione. La cost. ap. fu promulgata prima a viva voce, il 19 marzo 1983, nell'atto formale di esecuzione da parte del Nunzio Apostolico in Italia, e, poi, nella consueta forma della pubblicazione negli *Acta Apostolicae Sedis*, il 2 maggio dello stesso anno.

Seguendo i criteri regolanti la successione delle leggi nel tempo — con l'applicazione al caso concreto della fondamentale distinzione fra perfezione, vigenza ed efficacia della legge — è chiaro che la cost. ap. *Ut sit* istituyente la prelatura personale Opus Dei non antecede il Codice di Diritto Canonico, ma lo segue.

Qualora (ipoteticamente) si accettassero le tesi di coloro che, ritenendo di riscontrare contraddizioni fra le norme della prelatura personale Opus Dei e il Codice di Diritto Canonico, sostengono che quelle sono abrogate da questo, si avrebbe — come osserva il prof. Lo Castro — « che il romano pontefice con la cost. ap. *Ut sit*, promulgata successivamente al codice, e quindi nella piena consapevolezza delle sue norme, avrebbe istituito la prelatura personale Opus Dei, secondo le caratteristiche risultanti dalla stessa costituzione e dalle norme statutarie con essa sancite, per la durata di un anno; che è esattamente il tempo intercorrente dal momento in cui furono fatti decorrere (retroattivamente rispetto alla promulgazione, secondo quanto assumono più o meno esplicitamente le anzidette tesi) gli effetti della costituzione — 28 novembre 1982 — al momento in cui entrò in vigore il codice con la sua forza caducante delle norme contrarie — 27 novembre 1983 —. »

Tale conclusione non è condivisa da tutti i rappresentanti il settore minoritario, quelli cioè che concordano nel ravvisare contraddizioni fra le norme del Codice e le norme che regolano la prima e finora unica prelatura personale. Nota in effetti il Lo Castro come alcuni fra essi concludano che vi siano due tipi di prelature personali: quelle previste dal Codice — rispondenti alle vedute di chi sostiene tale opinione — e quelle configurate, lamentabilmente — sempre secondo l'opinione alla quale ci stiamo riferendo —, dalla cost. ap. *Ut sit*.

« Quando infatti — commenta il nostro autore — si pensi che il processo formativo della volontà legislativa universale (le norme del Codice) è andato di pari passo con quello della volontà normativa particolare; quando si rifletta sul fatto che è stato lo stesso legislatore, il Romano Pontefice, a condurre in porto si può dire contestualmente sia le norme generali sulle prelature personali sia le particolari, applicative di quella, nella istituzione della prima prelatura personale, apparirà del tutto improbabile un'interpretazione che vuol fare apparire contraddittorio o privilegiario il complesso normativo esaminato e vuol superare la contraddittorietà o pretendere il ritorno al diritto comune con inaccettabili ed infondate soluzioni proposte sul filo di un discorso giuridico-formale ». E — aggiunge il prof. Lo Castro — « il vero è che non è buon metodo interpretativo ritenere il legislatore incoerente ».

#### *La natura giuridica delle prelature personali.*

Una nota comune nella letteratura scientifica che si è occupata della nuova istituzione delle prelature personali sta nel rilievo da essa attribuito alla questione della loro natura giuridica, di così grande importanza per la comprensione del fenomeno studiato.

L'esame delle molteplici opinioni in proposito rivela che, in ultima analisi, la loro discrepanza circa questo tema centrale ha origine o, almeno, trova occasione, nella diversità di opinioni circa un'altra questione più ampia, che è presente nella discussione quale presupposto, pur non essendo talvolta espressamente menzionata. Questo presupposto opera a modo di fattore condizionante ed implica una presa di posizione circa due concreti interrogativi:

— sono le chiese particolari le uniche possibili strutture giurisdizionali gerarchiche della Chiesa?

— nell'attuale ordinamento canonico, esiste piuttosto un genere (quello degli enti giurisdizionali gerarchici), a cui appartengono, oltre alle chiese particolari, anche altri enti, i quali, secondo norme di diritto umano, sviluppano la costituzione gerarchica della Chiesa?

Quanti intendono che, nella struttura gerarchica della Chiesa, non esistono possibilità organizzative fuori delle chiese particolari, hanno dovuto per forza attribuire un'altra qualifica alle prelature personali e, a tal fine, si son visti obbligati a negare qualsiasi valore al chiaro disegno contrario che ispira, in linea di continuità, i documenti del Vaticano II (il n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis* e due

riferimenti del decr. *Ad gentes*), le norme di Paolo VI (motu pr. *Ecclesiae Sanctae* e cost. ap. *Regimini Ecclesiae universae*) e le norme emanate, in congruenza con quelle precedenti, da Giovanni Paolo II (cost. ap. *Ut sit, Codex Iuris Canonici*, e ora, recentemente, cost. ap. *Pastor Bonus*).

Il settore dottrinale minoritario concorda nell'affermare che le prelature personali non sono chiese particolari e che, pertanto, esse non formano parte della struttura gerarchica della Chiesa. Muovendo da questo presupposto, è attribuita alla nuova istituzione una natura giuridica diversa: si sostiene, infatti, che le prelature personali sono organi o istituti per una migliore distribuzione del clero, di natura societaria, privi di presbiterio proprio; oppure esse sono concepite come associazioni clericali di incardinazione e di apostolato, con laici che possono collaborare solo dall'esterno senza esserne parte; inoltre, secondo un'opinione già sopra riferita, esisterebbero due diversi modelli di prelature personali: quello previsto dal codice, ascrivibile al diritto delle associazioni e quello proprio della prima prelatura riconosciuta, l'Opus Dei, di carattere eccezionale, esclusivo alla stessa prelatura.

Le predette qualifiche della natura delle prelature personali non riescono a dare una spiegazione plausibile al dibattito conciliare in proposito e, di conseguenza, hanno portato a privare d'ogni valore le norme emanate dal supremo legislatore e a sostenere o ad insinuare che esiste fra le stesse una contraddizione.

Il Concilio intende le prelature personali (e non poteva essere altrimenti) secondo l'unico punto di riferimento allora esistente sotto il nome di *prelatura*, vale a dire le cosiddette prelature *nullius*; le intende, pertanto, come vere prelature. Per questo motivo, le prelature personali vengono menzionate nel decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10 accanto alle diocesi. Il testo conciliare si riferisce in concreto a « *peculiares dioeceses vel praelaturae personales* », e cioè a due istituzioni che, pur essendo fra loro differenti, sono considerate sotto l'aspetto comune a entrambe di costituire forme concrete della struttura della Chiesa auspiccate per la realizzazione di *peculiaris opera pastoralia*. D'altra parte, il decr. *Ad gentes*, promulgato con il decr. *Presbyterorum ordinis* il 7 dicembre 1965, stabilisce che « se (tuttavia) in certe regioni esistono dei gruppi di uomini che si astengono dall'abbracciare la fede cattolica, perché incapaci di adattarsi a quella forma particolare che la Chiesa ha ivi assunto, è senz'altro desiderabile che ad una tale situazione si provveda con misure particolari »,

rinviano concretamente alle prelature personali <sup>(3)</sup>. Come si vede, queste nuove istituzioni sono concepite dal Concilio come strutture pastorali proprie della gerarchia ordinaria e dirette a concreti gruppi sociali.

Pochi mesi dopo la conclusione delle sedute conciliari, Paolo VI promulgò il motu pr. *Ecclesiae Sanctae* (6 agosto 1966), per dare esecuzione a quanto prescritto dai vari decreti, fra i quali il *Presbyterorum ordinis* e l'*Ad gentes*, sviluppando tra l'altro il quadro sostanziale delle prelature personali *ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus*. Il motu pr. non trattava soltanto delle prelature per la distribuzione del clero: ciò si deduce non solo dal testo, redatto in termini inequivocabili, ma anche dalla diffusa consapevolezza dei circoli specializzati dell'epoca, espressa in termini netti, nel corso di una conferenza, dal p. Raimondo Bidagor, s.j., allora segretario della Commissione Pontificia per la revisione del Codice di Diritto Canonico. Dopo avere passato in rassegna una serie di questioni per le quali il decr. *Christus Dominus* e il motu pr. *Ecclesiae Sanctae* aprivano delle nuove prospettive per il lavoro della commissione pontificia, il p. Bidagor affermò infatti: « forse sarà ancora di maggior trascendenza la formazione di prelature, che possono essere erette per la realizzazione di opere pastorali o missionarie, con proprio statuto e con carattere personale, le quali costituiranno unità maggiori dell'organizzazione ecclesiastica » <sup>(4)</sup>.

Paolo VI, cioè lo stesso Pontefice che aveva promulgato i documenti conciliari e li aveva reso esecutivi con il motu pr. *Ecclesiae Sanctae*, mise in rilievo — nella cost. ap. *Regimi Ecclesiae universae* (15 agosto 1967) — l'indole delle prelature personali in quanto strutture gerarchiche ordinarie. Il n. 49 di questa costituzione apostolica affidò alla Congregazione per i Vescovi — nei luoghi non soggetti alle Congregazioni per le Chiese orientali o di Propaganda Fide — la competenza generale su tutte le istituzioni gerarchiche, mediante le quali organizza la Chiesa la propria attività pastorale nonché sui loro prelati, includendo le prelature personali fra le predette istituzioni <sup>(5)</sup>.

<sup>(3)</sup> Cfr. Conc. Vat. II, decr. *Ad gentes*, n. 20 e nota 4.

<sup>(4)</sup> R. BIDAGOR, *Importancia del Decreto « Christus Dominus » en la legislación futura de la Iglesia*, relazione tenuta a Salamanca, nel settembre 1966, e pubblicata nel volume *La función pastoral de los Obispos. Trabajos de la XI Semana de Derecho Canónico*, Barcelona 1967, pp. 353-354.

<sup>(5)</sup> Spetta alla Congregazione per i Vescovi erigere « auditis Conferentiis Episcoporum territorii, Praelaturas ad peculiaria opera pastoralia perficienda pro variis

Non potendo armonizzare questa norma con l'opinione che nega alle prelature personali la natura di enti di natura giurisdizionale gerarchica, qualche autore — che intende le stesse prelature come semplici organi amministrativi per la distribuzione del clero — sostiene che il legislatore avrebbe dovuto attribuire la competenza per erigerle alla congregazione per i vescovi « in arcta conexione cum Secretaria Status seu papali ».

Nel suo documentato studio, il prof. Lo Castro procede ad una accurata disamina di questo e di altri argomenti della dottrina divergente del settore minoritario sulla natura delle prelature personali. Egli così offre un importante contributo alla soluzione di questo problema centrale della nuova istituzione. I limiti di spazio impediscono qui di seguirlo nella ricca problematica che egli affronta con grande profondità, per cui mi limiterò a richiamare l'attenzione del lettore su alcuni aspetti di particolare rilievo.

— Egli afferma che « nessuna ragione dommatica impedisce che la Chiesa, nella sua suprema autorità, possa darsi nuove strutture istituzionali anche nella linea organizzatoria del rapporto *ordo-communitas*, beninteso nel rispetto della sua dimensione istituzionale di diritto divino ». « E peraltro — aggiunge l'autore — tale sviluppo non si è avuto solo con le prelature personali, ma con altri organismi come gli ordinariati militari. »

— L'autore affronta la qualifica giuridica delle prelature personali e lo fa con riguardo alla loro genesi, al loro fine ed alla funzione cui sono chiamate. E presenta, quale caratteristica determinante, il rapporto di immedesimazione funzionale organica con l'ordinamento; il quale criterio gli serve per stabilire la dovuta differenza — è questo uno dei suoi più validi contributi — fra gli enti gerarchici e quelli di natura associativa, con particolare riferimento alle associazioni pubbliche.

— Riveste particolare interesse lo studio realizzato dall'autore sulle prelature personali e i fenomeni ad esse affini. Per sintetizzare il suo pensiero, possono bastare alcuni brani della monografia:

Si riferisce il prof. Lo Castro al

« profondo significato dell'accostamento testuale fra diocesi e prelature personali espresso nel decr. *Presbyterorum*

---

regionibus aut coetibus socialibus », rinviando in calce — nella nota 15 di questo n. 49 — al decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10 e al motu pr. *Ecclesiae Sanctae*, I, n. 4.

*ordinis* (n. 10)... accostamento che lascia distinti i fenomeni in sé, vedendoli uniti su un piano più generale e profondo. »

Ed aggiunge:

« La prelatura personale, in quanto prelatura, e la diocesi, in quanto diocesi, vanno accostate poiché in esse con la stessa intensità, anche se con finalità e modi diversi, vive e si realizza la linea istituzionale della Chiesa. »

Sostiene egli inoltre:

« Con la diocesi la prelatura personale presenta tratti comuni, perché entrambe appartengono ad un *genus* più ampio (quello delle strutture giurisdizionali di rilievo istituzionale): entrambe hanno appunto una struttura giurisdizionale gerarchica; entrambe mostrano di avere relazioni con l'organizzazione fondamentale della Chiesa; si presentano entrambe come sviluppo dell'organizzazione del rapporto *ordo-communitas*. Entrambe in definitiva sono comunità di fedeli, entrambe porzioni del popolo di Dio. Ma le prelature personali non sono diocesi: altre essendo le finalità di queste, altre di quelle; finalità che giustificano e richiedono tratti strutturali e funzionali diversi ».

Ed anche:

« La prelatura personale con la sua struttura giurisdizionale-gerarchica fa pertanto parte, a suo modo, della struttura fondamentale della Chiesa. »

### *I laici nelle prelature personali.*

« Guardando alle norme del codice — scrive il prof. Lo Castro — si può sostenere che possano darsi prelature personali composte solo da chierici (oltre che dal prelado). Il punto è però se esse debbano essere formate solamente da chierici, e cioè se sia confliggente con la loro natura giuridica il pensarle come strutturalmente costituite, oltre che dal prelado e dal presbiterio, anche di laici, di laici dunque necessari per la realizzazione della specifica struttura prelatizia e per il raggiungimento delle sue finalità. »

Ciò che si discute è la possibilità che i laici partecipino *pleno iure* alla prelatura, di modo che siano parte integrante della stessa.

La risposta negativa a questa questione costituisce uno dei punti in cui convergono gli autori del settore dottrinale che nega alle prelature personali la natura di enti di carattere giurisdizionale gerarchico.

Una caratteristica costitutiva dell'Opus Dei, presente fin dall'inizio attraverso le diverse configurazioni giuridiche che esso dovette assumere, consiste appunto nel fatto che l'Opus Dei non è un raggruppamento di sacerdoti che chiama alcuni laici a collaborare alle proprie finalità, e neppure un'associazione di laici con alcuni sacerdoti consiglieri o cappellani. L'Opus Dei — come ha messo in evidenza Giovanni Paolo II nella cost. ap. *Ut sit* — è un'unità organica di sacerdoti e di laici sotto la giurisdizione di un proprio prelado; vale a dire, è una realtà di vita cristiana che presuppone e comporta costituzionalmente tanto l'attività laicale quanto quella sacerdotale.

In riferimento a questo dato fondamentale, il prof. Lo Castro esamina le norme che reggono la prelatura Opus Dei, nelle quali lo stesso legislatore supremo della Chiesa ha inequivocabilmente sancito che i laici sono assoggettati alla giurisdizione del prelado, e, pertanto, fanno parte integrante della prelatura, sono propriamente ad essa « incorporati » (6).

Tutta l'attività apostolica della prelatura non potrebbe essere compresa se non vista in un rapporto essenziale con l'esercizio del sacerdozio comune proprio dei fedeli laici. Gli statuti della prelatura iniziano appunto con questa definizione: « L'Opus Dei è una prelatura personale che comprende allo stesso tempo chierici e laici, per la realizzazione di un peculiare compito pastorale, sotto il governo di un prelado proprio ». Il n. 4, § 2 degli stessi statuti esprime, poi, l'intimo ed essenziale rapporto fra i chierici e i laici, affermando: « Il sacerdozio ministeriale dei chierici e il sacerdozio comune dei laici si intrecciano intimamente — *intime coniunguntur* — e mutuamente si richiamano e complementano — *se invicem requirunt et complent* —, per la realizzazione, in unità di vocazione e di regime, del fine che la prelatura cerca di raggiungere ».

È dunque ben evidente, come scrive l'autore, che, nel caso particolare della prelatura Opus Dei, i laici fanno parte *de essentia* dell'ente; senza di essi la prelatura personale non potrebbe conseguire la

---

(6) Cfr. cost. ap. *Ut sit*, n. III, circa la giurisdizione del prelado su chierici e laici. Nella dichiarazione *Praelaturae personales* (II, b; III, b; IV, c) è adoperata l'espressione « laici Praelaturae incorporati », utilizzata pure nel *Codex iuris particularis Operis Dei* (nn. 17 ss., 125, ecc.).

sua finalità, non potrebbe avere i suoi presbiteri (provenienti dai laici incorporati alla prelatura), non sarebbe venuta all'esistenza o cesserebbe di esistere.

Riferendosi alla cost. ap. *Ut sit*, commenta l'autore che « il legislatore inoltre distingue dalla prelatura un'associazione (la Società sacerdotale della Santa Croce) che istituisce — erige — con lo stesso atto (e che è dunque un'associazione pubblica) unendola intrinsecamente alla prelatura (art. I), dando così a vedere come esso sia pienamente consapevole, con riferimento al caso specificamente regolato, della diversità dei fenomeni. »

Con la trasformazione dell'Opus Dei in prelatura personale, si ottiene quel che non si poté raggiungere mediante le formule provvisorie di carattere associativo; di manifestare cioè chiaramente la condizione giuridica dei sacerdoti incardinati (sacerdoti secolari) e dei laici incorporati (semplici fedeli), sottoposti alla giurisdizione del prelado per eseguire il peculiare compito pastorale e apostolico dell'Opus Dei. La nuova configurazione permette anche — a differenza della formula precedente — che i sacerdoti incardinati nelle diverse diocesi, che si ascrivono alla Società Sacerdotale della Santa Croce, restino nella loro condizione di sacerdoti aderenti all'associazione senza essere sottoposti alla giurisdizione del prelado.

Essendo quindi inequivocabili le norme del legislatore supremo circa la prelatura Opus Dei che prevedono e regolano l'appartenenza dei fedeli laici alla stessa, è interessante valutare le ragioni addotte da quel settore dottrinale che ammette solo la partecipazione di laici alle prelature personali quali collaboratori esterni. Di questo studio si occupa l'autore in diversi luoghi della monografia.

Per segnalare alcuni fra i più validi apporti del prof. Lo Castro in proposito, mi sembrano particolarmente significative le seguenti idee.

C'è chi afferma che il motu pr. *Ecclesiae Sanctae* si limitò a prevedere una cooperazione esterna dei laici alla prelatura, senza che essi potessero essere considerati membri della stessa, giacché — dicono gli stessi autori — il motu pr. prevede che i laici, « *sive coelibes sive matrimonio iuncti*, potessero dedicarsi per mezzo di appropriate convenzioni con la loro perizia professionale al servizio delle opere e delle attività della prelatura ». Nei confronti di siffatta tesi, l'autore commenta che « se — come si vuol dare ad intendere con il risultato di rendere insignificante il dato normativo — il legislatore avesse pensato i laici semplicemente come prestatori di attività professiona-

li, non si vede perché si sarebbe posto un problema di celibato o di matrimonio; per prestare l'opera di dattilografo, portiere, avvocato o medico a favore di un'istituzione ecclesiale non si pone, né mai si è posto, un problema di *status* personale ecclesialmente rilevante. »

Qualuno afferma pure, per sostenere che i laici non possono formare parte della prelatura, che, nell'*iter* codiciale, si è verificata una significativa evoluzione del testo al riguardo: lo schema del Codice del 1982 parlava infatti di *incorporazione* dei laici alla prelatura, mentre il testo definitivo del can. 296 del codice menziona una *cooperazione organica*. Or dunque, qual è la portata di una tale espressione? Che cosa ha voluto il legislatore, utilizzando queste parole? L'espressione *cooperazione organica*, che affonda le sue radici nel magistero proposto dal Concilio Vaticano II circa la partecipazione attiva di tutti i fedeli alla missione della Chiesa, fu scelta opportunamente (in sintonia con il carattere di « legge quadro » della normativa codiciale sulle prelature personali), appunto perché si tratta di un termine generico che ammette un ampio spettro di possibilità concrete. In rispondenza alle finalità perseguite e alle attività proprie di ogni prelatura personale, la partecipazione dei laici potrà essere più o meno intensa, dovendosi quindi determinare nei rispettivi statuti.

Esiste dunque una contraddizione fra le previsioni del can. 296 e le norme della prelatura Opus Dei che regolano l'*incorporazione* dei laici? L'autore mette in rilievo che, lungi dall'esistere una contraddizione fra le norme in questione, si può invece constatare una perfetta armonia fra le stesse, ed inoltre che le norme relative all'Opus Dei, in quanto si riferiscono ad una fattispecie di prelatura personale, esprimono con chiarezza il senso preciso delle norme più generali del Codice, emanate dallo stesso legislatore. Nell'ambito di quanto previsto nel can. 296, e cioè entro l'ampio margine della *cooperazione organica*, rientra pure la possibilità che i laici s'incorporino alla prelatura e si sottomettano alla giurisdizione del prelado, al fine di lavorare per il perseguimento del fine ecclesiale rientrante fra quelli previsti dal can. 296. Tale è il caso concreto dell'Opus Dei, che costituisce un esempio, fra altri possibili, della predetta partecipazione.

C'è pure chi trova difficoltà nel carattere volontario dell'atto di adesione alla prelatura da parte dei laici, mediante la convenzione prevista dal can. 296 del Codice; questo fatto — la volontarietà dell'atto — non consentirebbe di ascrivere tale ente fra quelli giurisdizionali gerarchici.

Per l'autore, la difficoltà testé esposta è del tutto inconsistente: in effetti, questa tesi confonde l'atto fondante l'ente con l'atto di adesione all'ente — che suppone l'ente già costituito e, quindi, da questo non derivante —; in altri termini, atto costitutivo e atto di adesione rispondono a funzioni diverse e possono pertanto trovarsi in diverse relazioni fra di loro. Le prelature personali hanno origine da una volontà fondante esterna all'ente e a coloro che vi apparterranno: la volontà della Santa Sede, che prende l'iniziativa di erigerle « *auditis quarum interest Episcoporum conferentiis* » (can. 294).

*La cost. ap. « Pastor Bonus ».*

In fondo all'« Avvertenza preliminare », premessa alla monografia qui recensita, il prof. Lo Castro scrive: « Quando ormai il volume era stato tipograficamente composto e le bozze corrette, Giovanni Paolo II ha reso noto il 28 giugno 1988 la cost. ap. sulla curia romana *Pastor Bonus*, il cui art. 80 così dispone:

« Ad hanc Congregationem (sc. pro episcopis) pertinent ea omnia, quae ad Sanctam Sedem spectant circa Praelaturas personales ».

La norma, ribadendo la competenza della Congregazione per i Vescovi sulle prelature personali sancita dalla cost. ap. di Paolo VI *Regimini Ecclesiae universae* (n. 49 § 1), pienamente conferma le conclusioni circa la loro natura giuridica sostenute nel corso del presente lavoro, ricavabili anche dal riconoscimento dell'anzidetta competenza. »

Da parte mia desidero aggiungere solamente che, come, a poca distanza dal Vaticano II, Paolo VI — mediante la cost. ap. *Regimini Ecclesiae universae* — confermò in maniera inequivocabile la natura delle prelature personali in quanto enti di natura giurisdizionale gerarchica, in conformità con ciò che lo stesso Pontefice aveva stabilito nel motu pr. *Ecclesiae Sanctae*, così parimenti, vent'anni dopo, Giovanni Paolo II, che si era occupato della nuova istituzione con la cost. ap. *Ut sit*, mediante la quale eresse l'Opus Dei in prelatura personale, ed in modo generale nel Codice di Diritto Canonico, è venuto pure a confermare tale natura delle prelature personali nella cost. ap. *Pastor Bonus*. Vi è, pertanto, una linea di perfetta continuità nei successivi atti del supremo legislatore

— Paolo VI e Giovanni Paolo II — e fra questi atti con il dettato conciliare, a cui restano pienamente fedeli.

Nel redigere queste righe vengono spontaneamente in mente le parole del proemio della dichiarazione *Praelaturae personales*:

« Le Prelature personali, volute dal Concilio Vaticano II per "l'attuazione di peculiari iniziative pastorali" (decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10 § 2) e regolate poi giuridicamente nella legislazione pontificia di applicazione dei Decreti conciliari (cfr. motu pr. *Ecclesiae Sanctae*, Parte I, n. 4), rappresentano un'ulteriore prova della sensibilità con la quale la Chiesa risponde alle particolari necessità pastorali ed evangelizzatrici del nostro tempo. Per questo motivo, il provvedimento pontificio con cui l'Opus Dei, con il nome di Santa Croce e Opus Dei, è eretto in Prelatura personale mira direttamente alla promozione dell'attività apostolica della Chiesa. Esso, infatti, fa diventare realtà pratica e operativa un nuovo strumento pastorale, finora soltanto auspicato e previsto nel diritto, e lo realizza tramite un'istituzione che si presenta con provate garanzie dottrinali, disciplinari e di vigore apostolico ».

**Pagina bianca**

CARLOS J. ERRÁZURIZ

LA DIMENSIONE GIURIDICA  
DEL « MUNUS DOCENDI » NELLA CHIESA

1. *Premessa.*

L'assegnazione di un intero libro del Codice di Diritto Canonico alle norme riguardanti il *munus docendi*, costituisce indubbiamente una delle novità sistematiche più rilevanti del nuovo Codice. In effetti, si è passati dalla parte IV *De Magisterio ecclesiastico* del libro III *De rebus* del Codice del 1917, ad un autonomo libro III *De Ecclesiae munere docendi*, con l'ampliamento di prospettive evidenziato dal nuovo titolo, in sintonia con la dottrina dei *tria munera* quale rinveniamo nel Concilio Vaticano II. Il mutamento contribuisce a mettere in risalto la centralità di questa materia nell'ordinamento giuridico del Popolo di Dio.

Per cercare il fondamento di tale centralità, ci sembra necessario trattare una questione preliminare, cui dedicheremo queste pagine. Essa potrebbe essere formulata nei seguenti termini: in che cosa consiste la rilevanza giuridico-canonica delle norme del libro *De Ecclesiae munere docendi*? E, di conseguenza, come va condotto il loro studio, per mettere a fuoco la loro significazione specificamente canonica? Queste domande sembrano ancor più pertinenti, se si tiene presente il profondo contenuto teologico e pastorale di quei canoni, che può lasciare in penombra la dimensione propriamente giuridica, la quale del resto spiega e giustifica la loro presenza in un *Codex Iuris Canonici* <sup>(1)</sup>.

---

(1) Sulla normativa del nuovo Codice in questa materia, oltre ai manuali e ai commenti generali, cfr. A. MONTAN, *La funzione di insegnare della Chiesa*, in *La normativa del nuovo Codice*, a cura di E. CAPPELLINI, Brescia, 1983, 135-164, che fa un utile raffronto col Codice del 1917; G. DAMIZIA, *La funzione di insegnare nella Chiesa*, in *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1983, 265-295, con abbondanti riferimenti conciliari; AA.VV., *Codex Iuris Canonici in educatione catholica*, in *Semina-*

## 2. *Il diritto come realtà giusta.*

Come presupposto per chiarire il rapporto che intercorre fra il diritto e il *munus docendi*, ci pare doveroso premettere alcune precisazioni sulla visione del diritto da cui muove il nostro discorso.

In un'ottica realista e secondo la miglior dottrina giuridica classica, il diritto è essenzialmente *realtà giusta* (*res iusta*), costituente l'oggetto della virtù della giustizia<sup>(2)</sup>. Il diritto è in altri termini una realtà appartenente ad un soggetto, dovuta in giustizia a questi da un altro soggetto, socialmente esigibile fino alla coercizione. In questa prospettiva, la *res iusta* costituisce il significato primario di ogni concetto analogico di diritto, rispetto al quale gli altri significati — norma, diritto soggettivo, scienza, ecc. — appaiono come secondari e derivati, e debbono essere concepiti alla luce del loro legame con la realtà giusta.

Poiché il concetto di *res iusta* implica necessariamente una relazione fra almeno due soggetti diversi (alterità), l'ordinamento giuridico può essere inteso — sotto un profilo statico — quale insieme di rapporti giuridici intercorrenti fra soggetti titolari di diritti e soggetti debitori, dalla cui attività dipende in qualche modo la soddisfazione o il rispetto dei diritti altrui. Vi è inoltre una continua dinamicità del mondo giuridico, in virtù della quale ininterrottamente sorgono, si estinguono o si modificano i rapporti giuridici<sup>(3)</sup>.

Disponiamo così di un criterio per individuare le norme propriamente giuridiche: sono quelle che determinano e regolano i diritti (intesi come realtà giuste) e i conseguenti rapporti di giustizia con i doveri e diritti dei soggetti coinvolti. Possiamo inoltre discernere in

---

*rium*, 35 (1983), 455-600; D. COMPOSTA, *Il « Munus docendi » nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Palestra del Clero*, 63 (1984), 91-105; l'ampia bibliografia, comprendente il periodo postconciliare, compilata da F.J. URRUTIA, *Bibliographia de libro III C.I.C.*, in *Periodica*, 76 (1987), 525-572; e anche quella ristretta al periodo dopo l'ultimo Codice, raccolta da H. MUSSINGHOFF, *Literaturverzeichnis vor 747*, in *Münsterischer Kommentar zum CIC*, III.1987, 1-9.

<sup>(2)</sup> Sulla concezione realista del diritto cfr. le trattazioni ormai pressoché classiche di G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949, e di L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas*, Ottawa-Montreal, 1948, nonché la suggestiva presentazione di J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, Pamplona, 1986 (4<sup>a</sup> ed.), e di J.P. SCHOUPE, *Le réalisme juridique*, Bruxelles, 1987.

<sup>(3)</sup> Vid. un'esposizione della Parte Generale del diritto canonico in linea con questa impostazione in P. LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico*, trad. it., Milano, 1985, 167-230.

modo adeguato i doveri di natura giuridica (e distinguerli da quelli d'indole puramente morale): sono doveri in funzione dei diritti altrui e nei riguardi del soggetto titolare di tali diritti.

La concezione qui delineata è perfettamente applicabile al diritto della Chiesa, in quanto esso è vero diritto <sup>(4)</sup>. Una soddisfacente fondazione dello *ius* nel mistero della Chiesa va fatta sulla base di questa nozione realistica del diritto, e non muovendo dal normativismo, spesso non esente dall'influsso del positivismo, che si nasconde dietro la consueta identificazione del diritto ecclesiale con l'insieme delle norme emanate dall'autorità ecclesiastica.

### 3. *Il rapporto fra diritto e « munus docendi » sulla base dell'intrinseca giuridicità della Parola di Dio.*

Ove si consideri il diritto canonico (secondo il modo abituale d'intenderlo) come insieme di norme che regolano la vita sociale della Chiesa, la posizione di spicco del *munus docendi* può essere facilmente colta mediante un'analisi teleologica. In tale prospettiva, essendo finalità ultima della normativa canonica la salvezza delle anime — coincidente con il fine soprannaturale della stessa Chiesa — <sup>(5)</sup>, ed essendo altresì la conservazione e proclamazione del messaggio di Cristo elemento essenziale per l'attuazione del disegno

<sup>(4)</sup> Come afferma E. CORECCO, nel suo contributo *Theologie des Kirchenrechts*, in AA.VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL - H. MÜLLER - H. SCHMITZ, Regensburg, 1983, 22-23: « La definizione formale del diritto, basata sulla filosofia del diritto ed adoperata da sempre dalla canonistica, risale in ultimo termine al sistema aristotelico, nel quale il diritto veniva considerato quale *objectum virtutis iustitiae* (S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1) ». Corecco, com'è ben noto, intende proprio staccarsi da questa definizione aristotelica e tomistica del diritto adoperata da sempre nella canonistica, per rifarsi alla nozione di *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*. La sua asserzione sul modo in cui è stato storicamente inteso il diritto canonico acquista pertanto un particolare valore, in quanto non sospettabile di sottostare a pregiudizi. Cionondimeno, occorre rilevare che in molti casi i canonisti tradizionali non sono riusciti ad esplicitare teoreticamente e rendere operativa nelle loro elaborazioni questa dottrina sul diritto, lasciandosi spesso attrarre dal normativismo e dal soggettivismo. Sulla nozione di diritto nella canonistica del secolo XX, cfr. J.P. SCHOUPPE, *Le réalisme juridique*, cit., 141-147.

<sup>(5)</sup> Cfr. il ben noto canone 1752, che chiude il testo del Codice con un esplicito richiamo alla *salus animarum* come *lex suprema* della Chiesa, e, perciò, come criterio teleologico ultimo di applicazione ed interpretazione del diritto canonico. Su questo tema, cfr. di recente D. COMPOSTA, *La « Salus animarum » scopo del diritto della Chiesa*, in AA.VV., *La nuova legislazione canonica*, Roma, 1983, 243-260.

divino di salvezza <sup>(6)</sup>, il compimento del *munus docendi* rappresenta un obiettivo facente parte del fine cui s'indirizza l'intero ordinamento giuridico della Chiesa.

Alla base di questa considerazione estrinseca del rapporto esistente fra il *munus docendi* e il diritto (nella quale il *munus* tende ad essere considerato come realtà extragiuridica o metagiuridica), non è difficile ravvisare una concezione prevalentemente normativa del diritto. Pensiamo però che per meglio chiarire il nesso fra *munus docendi* e diritto sia opportuno integrare tale concezione del diritto con una visione realista del mondo giuridico, mediante appunto il concetto di diritto come realtà giusta, che abbiamo appena esposto. Solo così potrà essere messa in risalto l'intrinseca giuridicità del *munus docendi*.

Considerando il diritto come realtà giusta, sostenere l'esistenza di una dimensione giuridica del *munus docendi* equivale ad affermare che in quest'ambito si danno realtà giuste, ossia realtà appartenenti ad un soggetto e a lui dovute da parte di un altro soggetto, in virtù di uno stretto obbligo di giustizia. E quali sarebbero queste realtà giuste — questi diritti — nell'ambito della funzione ecclesiale d'insegnare?

Per dare risposta a siffatto interrogativo dobbiamo prestare attenzione all'oggetto specificante il *munus docendi*, costituito dalla medesima Parola di Dio, contenuta nella divina rivelazione ed insegnata con autorità dal magistero della Chiesa. La realtà giusta in questo campo è anzitutto la stessa Parola di Dio. Ne consegue che nell'ampia e complessa gamma di rapporti giuridici concernenti il *munus docendi*, ciò che è proprio di un soggetto e ciò che è dovuto da un altro è primariamente la Parola di Dio. La Parola appare così quale « materia » di rapporti di giustizia, in virtù dei quali i soggetti assumono le vesti di titolari di diritti e di doveri giuridici.

Tutte le altre realtà giuste esistenti in questo campo sono in rapporto con la Parola divina. Da una parte, la normativa canonica contempla una diversità di funzioni aventi come oggetto la Parola <sup>(7)</sup>. Tali funzioni vanno viste nella prospettiva del servizio alla

<sup>(6)</sup> Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 7, esprime questo rapporto con estrema chiarezza e sinteticità: « Dio ha benignamente disposto che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni ».

<sup>(7)</sup> Si pensi, ad esempio, alle diverse situazioni giuridiche riguardanti la predicazione (can. 762-772).

Parola: esse sono dovute ed esigibili in quanto sia dovuto ed esigibile rendere la Parola ai suoi destinatari e possano essere configurate quali diritti-doveri. Si tratta del diritto ad adempiere un dovere a sua volta fondato su un diritto prioritario: lo *ius ad Verbum*. D'altra parte, l'ordinamento canonico tiene conto degli ambiti di libertà — ci sono realtà giuste che vanno concepite come diritti di libertà — (8). Questi diritti di libertà nel campo del *munus docendi* esistono pure in relazione alla trasmissione e alla diffusione della Parola divina, la cui efficacia e capacità di penetrare in tutto (cfr. *Eb* 4, 12-13) richiede la libera attività di tutti i fedeli, fermo restando l'obbligo di comunione con la Chiesa e di obbedienza ai Pastori.

Fondare adeguatamente la dimensione giuridica della Parola come realtà giusta — in una prospettiva biblica, patristica, magisteriale, e con l'aiuto della ragione — è compito che esula dai limiti di questo lavoro. Tuttavia ci pare conveniente formulare alcune osservazioni in proposito, che mettano in evidenza i presupposti fondamentali di questa considerazione della Parola come realtà giusta e che servano a meglio comprendere alcune delle conseguenze che ne derivano.

Il primo presupposto può essere enunciato in termini di estrema semplicità: la Parola di Dio « è » della Chiesa, nel senso che, per Volontà di Dio, appartiene all'intero Popolo di Dio. Anzi, si può affermare che, essendo la Parola destinata a tutti gli uomini (9), essa « è » in qualche misura dell'intera umanità, universalmente ordinata al nuovo Popolo di Dio (10). Questa appartenenza non intacca minimamente la trascendenza della Parola di Dio, che — si potrebbe dire — appartiene pienamente soltanto a Dio che parla all'uomo. Perciò la Chiesa ha la Parola in « deposito », come un « tesoro » in prestito affidatole da Dio. Com'è ben noto, Klaus Mörsdorf ha avuto il merito di sottolineare il carattere intrinseco della dimensione giuridica della Parola e dei sacramenti (11). Egli ha rilevato al riguardo che nel-

(8) Si tenga presente, fra gli altri, il can. 216, che riconosce la legittimità delle iniziative proprie dei fedeli, le quali spesso hanno un rapporto diretto con la sfera della funzione d'insegnare, o almeno la implicano in maniera indiretta, dato che nessuna iniziativa apostolica è concepibile fuori del compito di diffondere il Vangelo a tutti gli uomini, mediante la parola e l'esempio.

(9) Cfr. *Mt* 28, 19.

(10) Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 13.

(11) Cfr., fra tanti altri passi delle sue opere in cui si espone questa dottrina, *Lehrbuch des Kirchenrechts, I: Einleitung, Allgemeiner Teil, Personenrecht*, Paderborn,

la Parola si verificano le caratteristiche proprie della giustizia: l'alterità, l'esteriorità e l'esigibilità. Le prime due note sono evidenti: la parola sempre è emessa da una persona e si dirige ad un'altra (alterità); ed essa, sia nella sua forma orale sia nella scritta, si trasmette mediante segni esterni (esteriorità). L'esigibilità invece richiede un'analisi più attenta, che Mörsdorf fonda soprattutto con riferimento al motivo in virtù del quale Cristo chiede obbedienza alla sua Parola. Questo motivo non è la comprensione interna della Parola di Dio da parte degli uomini, bensì l'autorità con cui Cristo parla, quale Figlio di Dio inviato dal Padre. Secondo il canonista monacense, la struttura giuridica della Parola si manifesta nella sanzione che Cristo ha collegato all'accoglienza o al rifiuto del suo messaggio: « Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato » (Mc 16, 16). Questa sanzione mostra, a suo giudizio, la dimensione di esigibilità propriamente giuridica insita nell'annuncio della Parola. Va tenuto presente, inoltre, che la Parola pronunciata dal Figlio di Dio continua a vivere nella Chiesa, con la medesima forza, in virtù dei poteri da Lui trasmessi agli apostoli: questi, quali rappresentanti giuridicamente costituiti del Signore, hanno diritto all'obbedienza dovuta allo stesso Signore.

L'esigibilità nei termini delineati da Mörsdorf esiste, in primo luogo, nei confronti di Dio che si rivela agli uomini (Egli ha diritto alla risposta dell'uomo), e appare anche come esigibilità della persona rispetto a se stessa, giacché è in gioco il raggiungimento del fine soprannaturale ultimo dell'uomo, la sua salvezza o condanna eterna.

Riteniamo però che, per comprendere la dimensione giuridica della Parola, sia necessario un ulteriore approfondimento che tenga maggiormente conto della socialità propria del diritto. In effetti, l'argomentazione dell'illustre canonista tedesco sembra soffermarsi soprattutto sulle basi del dovere morale di obbedire alla Parola, basi del resto indispensabili per una completa fondazione della giuridicità della Parola. Benché si riferisca alla funzione degli apostoli nella trasmissione della Parola, egli non ne trae però le conseguenze rispetto

---

1964 (11<sup>a</sup> ed.), 14 ss.; *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 134 (1965), 72-79; *Kanonisches Recht als theologische Disziplin*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 145 (1976), 53-54. Un riassunto della posizione di Mörsdorf, con una bibliografia completa al riguardo, si trova nell'ampia e ben documentata opera di A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Pamplona, 1986, 57-61.

al rapporto sociale di giustizia che così si instaura fra l'annunciatore della Parola e i suoi destinatari.

Pensiamo invece che convenga sottolineare la rilevanza specificamente giuridica del volere divino, il quale, per far pervenire la sua Parola agli uomini di tutte le nazioni e di tutti i tempi, si serve della cooperazione di altri uomini quali annunciatori della Buona Novella. La conclusione del Vangelo di Matteo acquista così un'importanza di primo piano: in quell'« andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni » (Mt 28, 19) è sintetizzata la socialità inerente al disegno divino sulla Parola di salvezza. Da una parte, per volere divino, la Parola è per tutti, e quindi essa « è » di tutti, come realtà loro appartenente, come loro diritto-realtà giusta. Dall'altra, taluni soggetti hanno un obbligo di giustizia, ossia un dovere giuridico e non soltanto morale, che consiste proprio nel soddisfare e rendere attuale ed operativo quel diritto alla Parola. In questa maniera troviamo le premesse per poter concepire la Parola quale realtà giusta, realtà cioè intrinsecamente giuridica.

Un'altra proprietà della Parola, anch'essa imprescindibile perché si possa parlare di una vera dimensione giuridica in quest'ambito, è data dall'oggettività della Parola, dal suo essere dono gratuito di Dio agli uomini, con un contenuto ben determinato (benché sia sempre suscettibile di ulteriori approfondimenti ed applicazioni alla vita degli uomini), che conta su un'istanza istituzionalizzata di controllo dell'autenticità, costituita dal magistero vivo ed autoritativo della Chiesa. Soltanto così c'è spazio per una comunione nella fede, per una fede comune cui partecipano tutti i fedeli, e non per pluralità di credenze meramente personali <sup>(12)</sup>.

Tale oggettività rientra tra le condizioni richieste per poter accertare l'esistenza di un autentico rapporto giuridico in questo settore. Infatti, poiché i contenuti della Parola non dipendono né dal volere dei soggetti tenuti a diffonderla né dalla volontà dei suoi destinatari, ma dalla rivelazione annunciata dal magistero, il bene dovuto in giustizia — la medesima Parola di Dio — ha una dimensione oggettiva: questa consente che sia giudicato — esternamente, da parte dell'autorità competente nella Chiesa — il compimento dei doveri e la soddisfazione dei diritti corrispettivi. Se non si desse tale dimensione mancherebbero le condizioni minime per un rapporto di

---

(12) Cfr. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona, 1987, 60-61.

giustizia: non sarebbe possibile conoscere né il contenuto del debito né quando esso fosse soddisfatto. Proprio per questa ragione non c'è da stupirsi se la negazione della giuridicità del diritto canonico sia spesso unita a un disconoscimento dell'oggettività della Parola, atteggiamento che rivela una mancanza di vera fede soprannaturale.

Va infine precisato in cosa consiste l'esigibilità giuridica propria della Parola. Trattasi della c.d. exigibilità sociale, da sempre considerata quale proprietà essenziale del diritto: il soggetto titolare del diritto-realtà giusta può esigere dal soggetto debitore l'adempimento del corrispondente dovere. Nel caso qui considerato, l'esigibilità giuridica della Parola non può essere identificata con l'esigibilità morale della risposta alla Parola. Dando quest'ultima per presupposta, l'esigibilità giuridica si esplica nei confronti di altri soggetti che, in ossequio al disegno di Dio, sono tenuti alla conservazione e trasmissione della Parola in base ad un dovere che appare collegato ad uno stretto diritto altrui.

Com'è ovvio, il diritto alla Parola non può esistere nei riguardi di Dio che si rivela all'uomo. Qui, la Parola è puro dono gratuito di Dio, è cioè grazia. Ma, in virtù della libera e gratuita autorivelazione di Dio, la Parola diventa un bene comune e dovuto in giustizia a tutti gli uomini. Il dono di Dio è ormai fatto, una volta per sempre: « perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili! » (*Rm* 11, 29); occorre però attualizzare la sua destinazione universale, applicare la sua virtualità salvifica a tutti gli uomini. Di conseguenza, l'esigenza di giustizia non è da riferire a Dio, bensì a coloro che sono tenuti ad annunciare la Parola. Nei riguardi di questi annunciatori vi è un diritto di cui è titolare ogni uomo, e in modo particolare il battezzato <sup>(13)</sup>.

Tuttavia, appaiono opportune talune precisazioni per un'adeguata concezione dell'esigibilità giuridica della Parola. Non è possibile trasferire frettolosamente le caratteristiche dell'esigibilità civile di tipo patrimoniale, che può perfino arrivare all'esecuzione forzata del debito contro il volere del debitore. Se si tiene presente che un'esecuzione forzata non è consentita neppure per tutti gli obblighi giuri-

---

<sup>(13)</sup> Cfr. un ampio sviluppo di queste idee a proposito dei sacramenti in J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in AA.VV., *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1983, 359-385. Riteniamo che, *mutatis mutandis*, quelle considerazioni siano perfettamente applicabili alla Parola.

dici extraecclesiali — si pensi ai doveri coniugali più essenziali come il diritto all'atto coniugale o alla comunità di vita, esistente quale realtà giuridica di diritto naturale, e quindi non necessariamente ecclesiale — non desterà meraviglia il fatto che i doveri giuridici concernenti la Parola non possano essere richiesti mediante un procedimento di esecuzione forzata. Proclamare il Vangelo è un atto che naturalmente richiede un minimo di volontà nel soggetto chiamato a farlo <sup>(14)</sup>.

Questo non vuol dire però che non vi sia una esigibilità adeguata alla natura del diritto in questione, la quale si manifesterà soprattutto nella possibilità di sanzionare — amministrativamente e penalmente — i soggetti che non adempiano i loro doveri giuridici rispetto al *munus docendi*. L'esigenza sociale in diritto canonico si manifesta in ultima istanza nella possibilità della scomunica, sanzione penale estrema di fronte a certi atti antiggiuridici, quando vi è una volontà ribelle che si configura come contumace.

#### 4. *Giustizia, carità ed equità in materia di « munus docendi ».*

Quanto ora detto sui rapporti di giustizia concernenti la Parola di Dio non implica affatto la negazione del primato della carità soprannaturale nell'ambito del *munus docendi* (come, del resto, in qualsiasi altra sfera dell'attività della Chiesa). La missione e il dovere di diffondere la fede sono primariamente una missione e un dove-

---

(14) Benché non sia richiesta una *intentio faciendi id quod facit Ecclesia*, come si esige nei sacramenti, quel minimo di volontà è necessario perché l'atto di proclamare la Parola sia un atto umano, in cui cioè l'uomo agisce da uomo, con la sua intelligenza e la sua volontà. Può darsi che egli agisca con intenzioni non rette, anzi per la sola paura di subire eventuali sanzioni nel caso di inadempienze, ma non è ipotizzabile una realizzazione esterna dell'atto dovuto indipendentemente dalla volontà del soggetto. Ovviamente questo non implica che sia giuridicamente dovuta una particolare motivazione della volontà nell'annunciatore della Parola, benché la sua santità di vita sia un dovere morale di straordinaria rilevanza, anche per la stessa efficacia salvifica dell'annuncio (cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 12). Sulla possibilità di predicare il Vangelo per motivi diversi, più o meno retti, è d'obbligo citare S. Paolo nella sua Lettera ai Filippesi: « Alcuni, è vero, predicano Cristo anche per invidia e spirito di contesa, ma altri con buoni sentimenti. Questi lo fanno per amore, sapendo che sono stato posto per la difesa del vangelo; quelli invece predicano Cristo con spirito di rivalità, con intenzioni non pure, pensando di aggiungere dolore alle mie catene. Ma questo che importa? Purché in ogni maniera, per ipocrisia o per sincerità, Cristo venga annunziato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene » (*Fil* 1, 15-18).

re di amore, partecipazione dello stesso Amore di Dio. Ma ciò non annulla l'esistenza di una sfera di giustizia nella missione-dovere riguardante la Parola di Dio. Può essere utile osservare che questa giustizia in senso giuridico (non nel senso biblico, connesso alla rettitudine morale nel suo insieme e in definitiva alla santità di vita) appartiene pure all'ambito del soprannaturale, in quanto i diritti che ne costituiscono l'oggetto s'inseriscono nella economia della salvezza, e vanno oltre il piano dell'ordine giuridico proprio della creazione. Va anche rilevato che gli obblighi di giustizia, per essere adempiuti in modo moralmente adeguato, debbono esserlo per un motivo di carità verso Dio e verso il prossimo, poiché è la carità la forza che deve muovere a riconoscere e a dare ad ognuno il suo nella Chiesa.

La distinzione fra quanto è dovuto per carità e quanto per giustizia risponde all'esistenza, da una parte, di veri diritti, che sono l'indispensabile base dei doveri giuridici, e, dall'altra, di doveri morali più ampi della soddisfazione dei diritti. L'esigibilità sociale, quale nota tipica di ciò che è giuridicamente dovuto, abbraccia soltanto l'ambito della giustizia, senza andare oltre. Resta così un ampio spazio, inesigibile socialmente, che spetta all'autonoma iniziativa dei figli di Dio caratterizzante la loro libertà. I doveri di giustizia rappresentano dunque un minimo socialmente esigibile nell'insieme dei doveri sociali.

Un'adeguata concezione del diritto della Chiesa richiede la distinzione fra carità e giustizia<sup>(15)</sup>. La mancata distinzione fra queste due virtù può avere due possibili esiti, entrambi da evitare: o si concepiscono infatti tutti i doveri sociali come doveri di giustizia, sicché essi sarebbero tutti socialmente esigibili (e non si darebbe così alcun ambito di legittima autonomia e libertà); oppure quei doveri costituirebbero obblighi di carità (e quindi non ci sarebbe vero diritto nella Chiesa, con l'esigibilità sociale che ne consegue).

Ciò non vuol dire che la carità non abbia un influsso assai significativo nel diritto canonico<sup>(16)</sup>. A nostro giudizio, la sua funzione,

(15) Cfr. la presentazione d'insieme di questo tema offerta da R. PIZZORNI, *Giustizia e Carità*, Roma, 1980 (2ª ed.).

(16) Negli ultimi tempi è stata spesso ribadita, seguendo peraltro la migliore tradizione canonistica classica, l'importanza della carità nell'ordine giuridico della Chiesa. Cfr., ad esempio, P.A. BONNET, *Eucharistia et Ius*, in *Periodica*, 66 (1977), 583-616; e G. GHIRLANDA, *De caritate ut elemento iuridico fondamentali constitutivo iuris ecclesialis*, ivi, 621-655. Tuttavia, riteniamo che queste trattazioni, nel loro ten-

in una prospettiva propriamente giuridica, si esplica mediante la c.d. *equitas canonica* <sup>(17)</sup>, poiché questa non soltanto adempie la funzione di far giustizia nel caso singolo — adattando, se è necessario, la norma generale alle fattispecie concrete —, ma realizza anche la *temperatio* della giustizia <sup>(18)</sup>, nei casi in cui il rigore della soluzione di stretta giustizia, conducente all'applicazione di rigide sanzioni, sarebbe umanamente e cristianamente inammissibile. Trattasi in tal caso di una sorta di riversamento della carità sulla giustizia, con l'effetto precipuo di non esigere socialmente *hic et nunc* quanto inerisce al rapporto di giustizia, come avviene, ad esempio, nel condono dei debiti, nell'indulto, nell'amnistia. In casi del genere si ritiene appunto non opportuno il ricorso ai mezzi sociali tendenti ad assicurare l'adempimento del dovere. Nella Chiesa ciò va fatto nella prospettiva del bene comune della Chiesa e, in definitiva, alla luce della *salus animarum*.

D'altra parte i comportamenti non esigibili in giustizia possono essere oggetto di raccomandazioni più o meno pressanti da parte dell'autorità, anche per mezzo di leggi <sup>(19)</sup>.

---

tativo di cogliere la peculiarità del diritto della Chiesa, assegnino una funzione inadeguata alla carità, nel presentarla quale elemento costitutivo del rapporto giuridico ecclesiale. A noi sembra invece che tale ruolo corrisponda piuttosto alla giustizia, il cui oggetto è appunto il diritto. Ciò non implica negare la funzione della carità nell'ordinamento canonico, né dimenticare la specificità di tale ordinamento. Significa soltanto sostenere che tale funzione e tale specificità non tolgono al diritto ecclesiale la sua essenziale giuridicità, con le caratteristiche che abbiamo cercato di mettere in evidenza in queste pagine.

<sup>(17)</sup> In una prospettiva storica, indicante già dal titolo i fattori confluenti in questa nozione, cfr. P.G. CARON, « *Aequitas* » romana, « *miser cordia* » patristica ed « *epicheia* » aristotelica nella dottrina dell'*aequitas canonica*, Milano, 1971. Sul tema dell'equità canonica vi è una bibliografia molto ricca, di cui si può trovare una selezione in E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona, 1984, 99-100. Questo argomento è stato sovente affrontato nei Discorsi dei Romani Pontefici alla Rota Romana (cfr. l'indice analitico, p. 178, del volume *I Discorsi del Papa alla Rota*, a cura di E. BERSINI, Città del Vaticano, 1986).

<sup>(18)</sup> L'idea è magnificamente sintetizzata nella nota espressione dell'Ostiense, secondo cui l'equità sarebbe « *iustitia dulcore misericordiae temperata* » (HENRICUS DE SEGUSIO, *Summa*, Lugduni 1537/Aalen, 1962, Lib. V, *de dispensationibus*, 1, p. 289r).

<sup>(19)</sup> Nella nuova legislazione canonica si è voluto far ricorso « alle esortazioni e allo stile di persuasione, ove non c'è la necessità di osservare lo stretto diritto per il bene pubblico e per la disciplina generale della Chiesa » (*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, n. 3, in *Communicationes*, 1 (1969), 79-80, e ora

Al riguardo possiamo ad esempio ricordare le norme sull'omelia nelle Messe (cfr. can. 767), che distinguono chiaramente le occasioni in cui essa è dovuta « né la si può omettere se non per grave causa » (§ 2), dai casi in cui « essa è raccomandata caldamente » (§ 3), essendovi ipotesi in cui la raccomandazione diventa più urgente (si adopera allora l'avverbio *praesertim*). L'esigibilità sociale (attuata qui in modo speciale tramite il parroco o il rettore della chiesa, secondo quanto disposto nel § 4 del cit. can.) riguarda soltanto l'obbligo di cui al § 2, il quale rappresenta indubbiamente una concretizzazione legislativa universale del dovere generico di giustizia che nel campo del *munus docendi* ricade sui sacerdoti<sup>(20)</sup>. Oltre questa concretizzazione si esce dal piano della giustizia e si entra in quello della carità, ove l'intervento del legislatore non oltrepassa il livello delle esortazioni, per se stesse prive di conseguenze giuridiche sanzionatrici<sup>(21)</sup>.

I confini concreti fra giustizia e carità vanno però determinati prudenzialmente, tenendo conto dei casi singoli. La delimitazione legislativa umana è per sua natura insufficiente, limitandosi essa a tracciare limiti generici e astratti. Qui bisogna ricorrere all'equità e sulla sua base si deve accertare, in primo luogo, ciò che è esigibile in giustizia nel caso concreto. Seguendo il nostro esempio, lo stesso Codice prevede che una grave causa impedisca l'adempimento dell'obbligo dell'omelia nei giorni festivi. Ma in virtù dell'equità può essere anche doveroso interpretare estensivamente l'esistenza dell'obbligo legale, ad esempio nelle regioni dove, per la scarsità del clero, le Messe per determinate comunità sono spesso celebrate in giorni non festivi. Sostenere che in tale situazione il sacerdote non è tenuto in giustizia a predicare l'omelia sarebbe una palese dimostrazione di legalismo. Poiché in siffatta circostanza l'annuncio autoritativo della Parola di Dio si può realizzare abitualmente soltanto in giorni feriali, non ha più senso la concretizzazione legislativa generale, e ci

---

riassunto nella *Praefatio* del Codice). L'effettiva applicazione di questo principio nel testo del nuovo Codice è stata analizzata di recente da P. ERDÖ, *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*, in *Periodica*, 76 (1987), 3-27.

<sup>(20)</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 4; can. 757.

<sup>(21)</sup> Può succedere comunque che la reiterata inosservanza di queste esortazioni rientri in una situazione complessivamente dannosa o almeno seriamente carente dal punto di vista del bene comune della Chiesa. Si configurerebbe allora una situazione del tipo di quelle che autorizzano, per esempio, alla rimozione dei parroci (cfr. can. 1740).

si deve rifare all'obbligo generale *iure divino* dei sacerdoti — predicare la Parola di Dio —, adempiuto nei modi richiesti dalle circostanze eccezionali le quali, ove si protraessero, dovrebbero forse dar luogo ad un'apposita legislazione particolare.

L'equità implica pure, in secondo luogo, mitigazioni delle sanzioni dovute per inadempienza degli obblighi di giustizia: in queste ipotesi, diverse dalla causa grave prevista dal can. 767 § 2, l'esigibilità sociale dell'obbligo dell'omelia deve cedere di fronte ad una situazione concreta in cui l'attuazione di tale esigenza non è più considerata opportuna per la salvezza delle anime, che include certamente l'anima del medesimo sacerdote obbligato a predicare <sup>(22)</sup>.

##### 5. *La giuridicità delle norme canoniche sul « munus docendi ».*

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, possiamo più adeguatamente valutare la giuridicità delle norme canoniche sul *munus docendi*. La loro rilevanza specificamente giuridica poggia sul fatto che esse regolano i rapporti di giustizia esistenti in questo settore della vita ecclesiale. Sono norme giuridiche se hanno per oggetto diritti e doveri giuridici riguardanti la Parola di Dio in quanto realtà giusta. L'interesse canonistico in tale campo concerne pertanto la determinazione e l'attuazione operativa di quest'aspetto dell'ordine di giustizia ecclesiale, peraltro inseparabile dagli altri aspetti della vita e missione della Chiesa, dato che, com'è risaputo, i *tria munera* non costituiscono compartimenti stagni.

Ne consegue che l'esame giuridico-canonico di questa normativa dovrà anzitutto individuare i rapporti giuridici, nonché i conseguenti diritti e doveri, esistenti nella Chiesa in materia di *munus docendi*. L'interpretazione dei rispettivi canoni avrà quindi lo scopo prioritario di accertare l'esistenza, la portata e le diverse modalità di esecuzione e adempimento delle diverse situazioni giuridiche concernenti quest'ambito dell'attività della Chiesa. In secondo luogo, occorrerà studiare l'articolazione dei mezzi giuridici esistenti (e di quelli che si potrebbero introdurre) per una tutela adeguata dei vincoli di giustizia in materia.

Questa è a nostro parere la prospettiva che consente di comprendere l'indole giuridica delle norme del libro III del CIC. Ciò

---

<sup>(22)</sup> Cfr., come formalizzazioni di questa funzione dell'*aequitas*, i cann. 1344, 1<sup>o</sup>, e 1752.

non significa dimenticare la necessità di ricorrere all'aiuto di altre prospettive, sia nell'elaborazione sia nell'interpretazione delle norme canoniche, proprio per cogliere meglio la loro dimensione giuridica. La canonistica di questi ultimi decenni è diventata sempre più attenta agli aspetti teologici e pastorali della disciplina canonica, e di conseguenza si prospetta una fruttuosa collaborazione con le altre discipline sacre. I canoni del libro sulla funzione di insegnare manifestano palesemente questo intreccio fra realtà giuridica, teologica e pastorale nel Popolo di Dio, non essendo possibile separare assolutamente, né sul piano scientifico né tantomeno su quello pratico, ciò che è intimamente unito. La determinazione delle funzioni d'insegnamento che competono ai diversi soggetti nella Chiesa, e del contenuto di questo insegnamento, è materia prettamente teologica. L'adeguato svolgimento delle funzioni poste al servizio della diffusione del messaggio cristiano di salvezza agli uomini di tutti i tempi e luoghi costituisce senz'altro una tematica tipicamente pastorale. La norma e la scienza canonica non possono non tener conto di queste dimensioni del *munus docendi*. Tuttavia, non possono neanche fare a meno della loro specificità operativa e metodologica, che è e deve rimanere giuridica, per essere fedeli alla propria funzione nella Chiesa <sup>(23)</sup>.

L'esperienza mostra non di rado che questo carattere giuridico è malinteso, restando ristretto all'esame del testo legale, il quale godrebbe di una posizione primaria nell'intero discorso canonistico. Si dimentica così l'indole strumentale del testo e il suo consostanziale nesso con la realtà, che presenta, come abbiamo tentato di mostrare <sup>(24)</sup>, un'intrinseca dimensione giuridica. Il rischio di una esegesi troppo verbalistica, avulsa da una sufficiente connessione con la vita e la storia della Chiesa, proclive a dimenticare le peculiarità della lettura *giuridica* del testo, è particolarmente grave quando si tratta delle materie contenute nei libri III e IV del Codice, ossia di quelle più specificamente canoniche, che vertono direttamente sull'ordine di giustizia riguardante i mezzi della salvezza. Con relativa facilità questi campi possono rimanere privi di un'autentica trattazione giuridica, per essere coltivati ad un livello di semplice commento letterale, che non riesce ad essere veramente giuridico, essendogli quasi

---

<sup>(23)</sup> Cfr. il primo dei *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, cit., sulla giuridicità del nuovo Codice.

<sup>(24)</sup> Cfr. *supra*, n. 3.

del tutto estraneo l'uso della metodologia e delle tecniche giuridiche. Non stupisce che vi sia il pericolo di considerare questa parte del Codice come « terra di nessuno », non apprezzata né dai teologi, né dai teorici e operatori della pastorale ecclesiale, né da certi canonisti tra i più sensibili alla specificità del loro mestiere.

L'unica via di uscita, a nostro parere, passa attraverso il chiarimento e l'attuazione della dimensione giuridica della normativa canonica in materia. A tal fine è indispensabile non solo mettere in luce più nitidamente in che cosa consista questa dimensione, ma anche e soprattutto adoperarsi affinché nella vita della Chiesa ne siano operativamente presenti tutte le conseguenze. Altrimenti non sarà possibile sviluppare una scienza canonica in questo terreno; come dimostra la storia universale del diritto, un simile sviluppo deve essere infatti promosso e incrementato attraverso un contatto vitale con la soluzione giuridica delle situazioni concrete, dei casi pratici che si presentano. Questi vanno trattati in modo giuridico, e cioè secondo un profilo di giustizia ecclesiale e con i mezzi di attuazione operativa propri del diritto: norme, processi, decisioni giudiziarie e amministrative, negozi giuridici, sanzioni amministrative e penali, ecc.

6. *Visione d'insieme dei principali rapporti e beni giuridici riguardanti il « munus docendi ».*

L'insieme dei rapporti giuridici esistenti nella Chiesa collegati con la Parola di Dio è assai complesso e articolato, come si deduce facilmente da una lettura iniziale del libro III del CIC. Senza la pretesa di essere esaurienti vorremmo tracciare le linee precipue che lo caratterizzano, sulla base di due fattori: i rapporti giuridici fondamentali che s'instaurano secondo i diversi soggetti coinvolti, e i beni giuridici fondamentali la cui promozione e protezione è oggetto in questo campo dell'attività giuridica della Chiesa.

Fra i rapporti giuridici fondamentali concernenti la Parola di Dio possiamo annoverare:

a) il rapporto giuridico intercorrente fra la Chiesa e tutti gli uomini, il quale si esprime come dovere e diritto della Chiesa di annunciare il Vangelo a tutti (cfr. can. 747) <sup>(25)</sup>, e come diritto di

(25) Si dovrebbe poi precisare la titolarità di queste situazioni giuridiche da parte della Gerarchia e degli altri fedeli.

ogni persona umana a ricevere liberamente la Parola divina (cfr. can. 748) <sup>(26)</sup>;

*b)* il vincolo giuridico tra il fedele e la Chiesa <sup>(27)</sup>, che esprime una posizione giuridica fondamentale del battezzato nell'ambito del *munus docendi*; tale posizione a sua volta include diversi diritti e doveri fondamentali, tra cui spiccano: il diritto di ricevere dai sacri Pastori la Parola di Dio (cfr. can. 213); il dovere di conservare la comunione in ciò che riguarda il *vinculum professionis fidei* (cfr. cann. 209 § 1 e 205) <sup>(28)</sup>; e il diritto di diffondere l'annuncio divino della salvezza (cfr. can. 211) <sup>(29)</sup>;

*c)* l'esistenza della Gerarchia nella Chiesa, la quale implica una sua propria posizione giuridica, di potestà-servizio, nell'ambito del *munus docendi*. Nel determinare questa posizione si deve tener conto dei diversi gradi della Gerarchia e delle loro reciproche relazioni;

*d)* le altre manifestazioni delle diverse posizioni giuridiche dei fedeli nella Chiesa, le quali implicano speciali modalità dello statuto giuridico del fedele costituenti altrettanti statuti giuridici particolari (dei laici, dei religiosi, ecc.).

I beni giuridici fondamentali tutelati dalle norme sul *munus docendi* sono costituiti dalle principali realtà giuste riscontrabili nella conservazione e nella diffusione del messaggio di salvezza <sup>(30)</sup>. Tali beni giuridici vanno sempre visti in stretto rapporto con il bene giuridico precipuo in questo settore dell'ordinamento canonico: la stessa Parola di Dio in quanto oggetto dell'esercizio ordinato e dunque giusto del *munus docendi* nella Chiesa. I beni giuridici che enumereremo appaiono pertanto quali aspetti o dimensioni di quel bene giuridico primordiale.

---

<sup>(26)</sup> Questo rapporto acquista un rilievo peculiare nel caso dei catecumeni (cfr. can. 206).

<sup>(27)</sup> Si dovrebbe anche determinare la situazione giuridica dei battezzati che non sono in piena comunione con la Chiesa.

<sup>(28)</sup> A questo dovere corrisponde un diritto della Chiesa che, in un certo senso, può essere considerato come un diritto di tutti gli altri fedeli. D'altra parte, il contenuto del dovere giuridico anzitutto consiste nel non rompere il vincolo di comunione, ma si estende pure a certe manifestazioni minime di ascolto della Parola esigibili socialmente (si pensi ad es. alla Messa domenicale o alla catechesi di preparazione ai sacramenti).

<sup>(29)</sup> Il rispettivo dovere, di cui allo stesso can. 211, non sembra invece avere una forza giuridicamente vincolante al livello dello statuto fondamentale del fedele.

<sup>(30)</sup> Cfr. *supra*, n. 3.

Tra i principali beni giuridici riconosciuti, promossi e difesi nell'ambito della funzione docente della Chiesa possiamo annoverare:

a) l'autenticità della Parola di Dio, ossia la purezza della fede divina e cattolica della Chiesa, che non si oppone allo sforzo continuo di approfondimento ed applicazione del deposito rivelato alle mutevoli circostanze della storia umana;

b) l'adempimento effettivo della missione di evangelizzazione della Chiesa in ciò che attiene la parte, certamente minima ma relevantissima, giuridicamente esigibile;

c) il rispetto della diversità funzionale, soprattutto tra Gerarchia ed altri fedeli;

d) la legittima libertà e la conseguente autonomia dei fedeli nell'esercizio della loro partecipazione al *munus docendi* della Chiesa, senza contrapporre questa dimensione all'autorità dottrinale e alle altre funzioni pastorali della Gerarchia in materia.

Prendendo in considerazione questi fattori strutturanti la normativa sul *munus docendi*, se ne potrà sicuramente ricavare una trattazione sistematica aderente alla sua sostanziale rilevanza giuridica.

**Pagina bianca**

*Giurisprudenza*

Pagina bianca

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL - *Iurium* - Decreto definitivo - 21 novembre 1987 - Card. Castillo Lara, *Ponente* (\*)

***Iurium - Capacitas processualis*** - Differenze tra la normativa per le persone fisiche e quella per le persone giuridiche - Situazione delle associazioni non riconosciute.

***Iurium - Legitimatío ad causam seu legitimatío activa*** - Applicabilità di questi concetti al ricorso amministrativo gerarchico - Nozione ed elementi della legittimazione attiva - Momento dell'accertamento processuale della legittimazione attiva.

***Iurium*** - Situazioni giuridiche non protette né attraverso il ricorso gerarchico né tramite il processo contenzioso amministrativo - *La denuntiatio* e i suoi requisiti.

*Per adire legittimamente il giudice è necessario avere capacità processuale e legittimazione ad causam (detta anche legittimazione attiva). L'ordinamento concede un'ampia capacità processuale alle persone fisiche, ancorché non battezzate; invece è più restrittivo in riferimento alle persone giuridiche. Le associazioni non riconosciute non hanno, per sé, capacità processuale. Questa capacità è propria dei fedeli, da soli o in litisconsorzio attivo.*

*La legittimazione attiva dipende dal fatto che l'oggetto del contraddittorio sia protetto giuridicamente in favore dell'attore (diritto soggettivo o interesse legittimo) e sia stato danneggiato. Il can. 1737 § 1 non prescinde dai concetti di capacità processuale e di legittimazione attiva per i ricorsi gerarchici. Perché esista la legittimazione attiva nel proporre un ricorso gerarchico (come pure in un processo contenzioso amministrativo), l'interesse deve essere personale, diretto, attuale e tutelato, almeno indirettamente, dalla legge. Inoltre deve esistere proporzionalità tra l'inte-*

---

(\*) Cfr. Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del CIC, risposta del 20 giugno 1987, su questa *Rivista*; B. GANGOTTI, *De iure standi in iudicio administrativo hierarchico et in Altera Sectione Signaturae Apostolicae laicorum paroecialium contra decretum episcopi, qui demolitionem paroecialis ecclesiae decernit*, in *Angelicum*, 65 (1988), p. 392-411; J. LLOBELL, *Associazioni non riconosciute e funzione giudiziaria*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 113 (1988), p. 375-384.

resse danneggiato e i motivi che hanno dato causa all'atto dell'organo amministrativo. Non basta, quindi, che i fedeli abbiano subito un danno su qualsiasi loro interesse o vantaggio. L'esistenza della legittimazione attiva deve essere accertata dal superiore o dal tribunale all'inizio del ricorso gerarchico o del processo giudiziario amministrativo, e non al momento della decisione sul merito della causa: si deve accertare, brevemente e in modo preliminare, se esiste il sufficiente fondamento per ricorrere contro l'atto amministrativo. Questo sufficiente fondamento si determina in base alla natura e alla quantitas del danno subito.

L'esercizio dei diritti dei fedeli all'attenzione spirituale non dipende dall'esistenza certa e determinata di un luogo sacro. Le difficoltà (dei fedeli per ricevere attenzione spirituale) provenienti dal necessario passaggio da una parrocchia ad un'altra (perché la prima è stata demolita) non sono protette dalla legge, e non consentono quindi il ricorso giuridico ma una *petitio gratiae*. I fedeli non hanno un legittimo interesse alla conservazione dei luoghi sacri e alla protezione dei monumenti della Chiesa con valore artistico o storico; di conseguenza i fedeli non possono chiedere la tutela giuridica di questi interessi non protetti attraverso un ricorso gerarchico. L'abuso dell'autorità inferiore può, invece, essere oggetto di una *denuntiatio* presso il superiore. Questa *denuntiatio* non presuppone alcuna capacità processuale né alcuna legittimazione da parte del denunciante.

(*Omissis*). — SPECIES FACTI. 1. Em.mus Archiepiscopus Archidioecesis X. decrevit, anno 1978, propter rationes indolis pastoralis et oeconomicae ecclesiam paroecialem S.E. in civitate A. non amplius cultui divino destinari; quae decisio, difficultatibus supervenientibus, solummodo a novo Archiepiscopo anno 1984 ad actum deduci coepta est, demolitione ecclesiae et subsequenti soli alienatione.

Quidam fideles in coetum seu consilium congregati, qui sese appellavit « Comité pour sauver l'Eglise paroissiale de S.E. à A. », praedictae decisioni diversis modis et inceptis adversati sunt atque, re ad Congregationem pro Clericis delata, interventum Summi Pontificis pro conservatione ecclesiae postularunt.

Congregatio primo favorabiliter accipere visa est Coetus instantiam (Litt. dd. 26 iunii et 16 iulii 1984); post tamen novem menses, rationibus mota quae ab Archiepiscopo oretenus communicatae sunt, rem prudentiae ac conscientiae eiusdem Archiepiscopi reliquit (Litt. d. 25 aprilis 1985), qui hac sibi favorabili decisione suffultus contractum ad demoliendam ecclesiam cum quadam societate inivit.

2. Coetus die 28 iunii 1985 huic Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae recursum exhibuit adversus decisionem Em.mi Archiepiscopi Archidioecesis X., expresse permissam litteris Congregationis pro Clericis diei 25 aprilis 1985, prot. n. 176011/I, qua statuta est demolitio praefatae ecclesiae.

Comprobatis a Rev.mo P. Promotore Iustitiae praecedentibus hierarchicis recursibus, de eiusdem Promotoris instantia, Em.mus Cardinalis Praefectus H.S.S.A.T., decreto, die 22 augusti 1985 exarato, iussit ut, ad normam art.113 *Normarum specialium*, exsecutio impugnatae decisionis suspenderetur.

Causa iam incepta et patronis utriusque partis constitutis, publicae administrationis patronus exceptionem peremptoriam proposuit de « defectu capacitatis et legitimationis activae ex parte recurrentis ».

Cum recursus huiusmodi ex parte coetus fidelium adversus actum publicae administrationis res omnino nova et practicis consecrariis plena esset, H.S.S.A.T. ministerium postulavit Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando, quae sequenti dubio proposito: « Utrum christifidelium coetus, personalitatis iuridicae, immo et recognitionis de qua in can. 299, § 3, expers, legitimationem activam habeat ad recursum hierarchicum proponendum adversus decretum proprii Episcopi dioecesani », responsum dedit: « *Negative, qua coetus; Affirmative, qua singuli christifideles, sive singillatim sive coniunctim agentes, dummodo revera gravamen passi sint. In aestimatione autem huius gravaminis, iudex congrua discretionaritate gaudeat oportet* ».

Responso hoc authentico accepto atque memorialibus, hac de re, a patronis necnon voto a P. Promotore Iustitiae denuo exaratis, Congressus H.S.S.A.T. decrevit die 22 augusti 1987: recursus « considerari nequit, ob defectum legitimationis activae ex parte Consilii recurrentis, neque considerari potest in casu recursus quatenus a singulis fidelibus propositus ».

Adversus decretum Patronus recurrentis recursum interposuit ad normam art. 116 *Normarum specialium* ad collegium iudicans, de quo recursu Nobis est decernere.

IN IURE. — 3. Quaedam principia breviter recolere oportet, quae ad solutionem causae utilia videntur.

Ut quis ministerium iudicis legitime invocare possit, praeter capacitatem processualem habeat oportet sic dictam legitimationem ad causam seu legitimationem activam.

Iuxta can. 1476 « quilibet, sive baptizatus sive non baptizatus, potest in iudicio agere ». Hic indicatur capacitas processualis quae in novo Codice pro personis physicis amplissime statuitur, adeo ut ad agendum non amplius requiratur ut quis sit baptizatus, id est ut sit persona seu subiectum iurium et obligationum in ordinatione canonica. Diximus pro personis physicis, quia compertum non est praescriptionem Codicis extendi posse ad personas iuridicas civiles.

Uti legitimatio activa intelligitur capacitas concreta ut quis ad determinatam controversiam solvendam tribunal adire possit. Quae legitimatio nihil aliud est quam peculiaris et iuridice tutelata relatio cum obiecto controversiae.

Aliis verbis, ut quis in casu concreto agere possit, non sufficit generica capacitas agendi, sed requiritur insuper ut titularis sit alicuius iuris subiectivi vel interesse legitimi, quod asseritur laesum esse.

4. Hac in re statuit can 1737, § 1: « Qui se decreto gravatum esse contendit, potest ad superiorem hierarchicum eius, qui decretum tulit, propter quodlibet iustum motivum, recurrere... ».

Praescriptione huiusmodi, sat ampla, agnoscitur facultas recursum hierarchicum proponendi; nullo tamen modo praetermittuntur supracitatae exigentiae capacitatis processualis et legitimationis activae.

Etsi non expresse statuatur, subintelligitur agi de subiecto capace, id est quadam agnitione in iure gaudente.

Locutione « gravatum esse contendit » haud obscure indicatur fundamentum iuridicum legitimationis activae. *Gravamen* in casu praesupponit recurrentem ius aliquod subiectivum aut saltem interesse habere; quod quidem interesse, ut fundamentum praebeat actioni, intelligi nequit quodcumque, sed debet esse, ut doctrina docet, *personale, directum, actuale et a lege, saltem indirecte, tutelatum*.

Relatio insuper proportionalitatis adesse debet inter interesse laesum et motiva, quae Superiorem duxerunt ad actum administrativum eliciendum.

5. Quae diximus, confirmationem inveniunt in responsione supra memorata Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando.

Ad normam praedictae interpretationis, christifidelium coetui, personalitatis iuridicae, immo et recognitionis de qua in can 299, § 3 experti, non agnoscitur capacitas recurrendi *qua coetus*; agnoscitur vero qua singulis christifidelibus, sive singillatim, sive coniunctim agentibus; quae ultima locutio denotat *consortium litis activum*.

Additur « dummodo revera gravamen passi sint »; quae conditio indubie ad legitimationem activam referenda est. Etenim non de quocumque gravamine agitur, sed de gravamine iuridica consideratione digno, quod revera habetur non propter laesionem cuiuscumque utilitatis aut commodi, sed propter laesum interesse personale, directum, actuale, in lege fundatum et proportionatum.

IN FACTO. — 6. Consilium pro servanda Ecclesia S.E. personalitate iuridica sive pubblica sive privata in ordinatione canonica caret (cc. 114; 116; 313; 322, § 1). Caret etiam agnitione ut consociatio privata ecclesiastica. Nullibi constat eius statuta recognita esse ab auctoritate ecclesiastica, ut requirit can. 322, § 2.

Ad normam igitur interpretationis authenticae supra memoratae *qua coetus* capacitem processualem non habet.

Neque recursus *qua coetus interpositus* sic et simpliciter haberi potest ut *litis consortium*; nam consortium litis, quod quidem possibile et legitimum est, ita ut fideles coniunctim agant, in limine recursus et communi consilio efformari debet; quo constituto, procuratorum mandatum patrono rite electo tribuere possunt.

In casu de quo agimus non omnia membra Coetus ac consociationis « ... », in quam Coetus confluere videtur, fideles erant parociae neque efformare intendebant consortium litis, de quo verosimiliter cogitare coeperunt tantum post interpretationem authenticam Pontificiae Commissionis.

Neque admitti potest, ob rationes supra expositas, declarationem quorundam membrorum Coetus a Patrono recurrentis die 23 aprilis 1987 allatam, effectum habere retroactivum aut sanatorium, ita ut recursus, ante qua a coetu exhibitus, nunc appareat ut recursus singulorum christifidelium.

Ex hoc capite ergo concludendum est recursum admitti non posse ob defectum capacitis processualis, qui vero defectus minime sanatur posteriore declaratione, qua quidam ex recurrentibus asserunt se agere velle coniunctim uti *litis consortium*; desunt enim fundamentalia praerequisita.

7. Nunc autem perpendendum est utrum, supposita per hypothese[m] capacitate processuali in recurrentibus, seu abstractione facta a defectu de quo nuper egimus, agnosci ipsis possit concreta legitimatio activa, aut, quod idem est, examinandum est *gravamen* asertum.

Examen huiusmodi non ad meritum causae pertinet, ut erronee asserit Patronus recurrentis. Agitur de praeliminari examine ad comprobandum utrum interesse, quod dicitur laesum decreto Episcopi, conditionibus respondeat supra memoratis.

Breviter, determinandum est num revera habeatur fundamentum seu titulus iuridicus sufficiens ad recurrendum, quod pendet a natura et quantitate gravaminis passi.

a) Iuxta Patronum recurrentis, « interesse princeps quo fideles S.E. gaudent... in eo ponitur quod ipsi ius habent ad propriam ecclesiam paroecialem, qua tales, nempe qua adscripti et membra illius paroeciae. Ius, vero, ad vivendam christianam vitam in ambitu paroeciae suae, sive in spiritualibus sive in temporalibus » et insuper « pro futuro fideles S.E. incommensurabilia gravamina pati possent eo quod privati essent *iure suo primario habendi ecclesiam paroecialem paroeciae cui adscripti sunt...* immane est gravamen... quia ipsi privantur iure ad sibi servandam fidem, ad servandam et augendam institutionem in doctrina catholica, ad participandum divino cultui in suis sacris ritibus » (Memoriale pro recurrentibus, pp. 7 et 8). In altero Memoriali idem Patronus asserit: « Ipsi enim verum “interesse” habent ad hoc quia decretum Ordinarii quod iubet demolitionem ecclesiae paroecialis eos *impedit quominus legitima iura sua exercere possint*, et obligationibus sibi pertinentibus parere ».

Iuxta Patronum recurrentis, inter iura quae violantur demolitione Ecclesiae S.E. adnumerantur: ius et officium ad communionem cum Ecclesia servandam (can. 209), ius adiumentum accipiendi ex bonis spiritualibus Ecclesiae (can. 213), ius ad persolvendum cultum (can. 214); ius ad educationem christianam (can. 217); obligatio subveniendi necessitatibus Ecclesiae (can. 222); ius et obligatio collaborandi in propaganda et sustinenda fide, atque — peculiariter — interveniendi in rebus temporalibus cum spiritu evangelico (can. 225); ius vivendi secundum doctrinam christianam, eamque cognoscendi et acquirendi (can. 229, coll. cum can. 213), etc.

Uti legenti patet, assertiones huiusmodi nimis probare conantur, et revera nihil probant. Falso praesupposito nituntur, scilicet quod iura memorata cum quadam ecclesia paroeciali vel aede sacra vinculata sint, ac proinde eorum exercitium ab existentia certae et determinatae aedis sacrae pendeat; quod omnino absonum est. Si ita esset, fideles ad aliam non possent sua sponte transire paroeciam neque umquam auctoritas ecclesiastica paroecias suppressere, unire, dismembrare posset.

b) Cum agatur de destinanda ecclesia usui non sordido Codex Iuris Canonici exigit consensum eorum qui iura in ecclesiam sibi legitime vindicant et quod bonum animarum detrimentum non capiat (can. 1222, § 2). Iura de quibus sermo fit in canone sunt praesertim iura patrimonialia vel eis assimilata, quae magna ex parte e fundatione vel aedificatione ecclesiae exsurgunt.

Suppressio Ecclesiae S.E. pro recurrentibus fons esse potest quorundam incommodorum seu difficultatum, v. gr. ob longius iter faciendum, ob deficientem organizationem vel haud prosperam curam pastoraalem et alia. Sed huiusmodi interesse, etsi reale, non apparet in lege ita fundatum ut legitimet verum recursum, ansam quidem praebere potest pro *petitione gratiae*, minime vero pro recursu iuridico.

c) Idem dicendum est de interesse generali, quo omnes fideles habent pro conservandis aedibus sacris vel monumentis Ecclesiae arte vel historia praestantibus. Fideles possunt auctoritati ecclesiasticae superiori optata sua vel querimonias pandere; interesse tamen huiusmodi fundamentum nullo modo praebet pro recursu hierarchico exhibendo.

Sedulo distinguendus est recursus, qui effectus iuridicos parit, a recursu lato sensu accepto quod fideles auctoritatem ecclesiasticam certiore faciant de abusibus ab inferiori auctoritate forte patrat. Huiusmodi interventus denuntiatio potius appellari potest et nullis condicionibus ex parte recurrentis subiacet.

Quibus omnibus, tum in iure tum in facto, mature perpensis, Collegium Em.morum Patrum Cardinalium, pro tribunali sedens ac solum Deum prae oculis habens, Christi nomine invocato, circa propositum recursum respondendum censuit ut respondet: « Negative, seu recursum diei 28 iunii 1985 interpositum a "Comité pour sauver l'Eglise paroissiale de S.E. à A." non esse admittendum ad disceptationem propter defectum capacitatis processualis necnon legitimationis activae in recurrentibus ».

(*Omissis*).

AURELIUS Card. SABATTANI, *Praefectus*

[*Sequuntur ceterae subsignationes Cardinalium*]

ROSALIUS JOSEPHUS Card. CASTILLO LARA, Ponens

ET NOTIFICETUR

Datum Romae e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 23 ianuarii 1988.

✠ ZENON GROCHOLEWSKI, Secr.  
VINCENTIUS CÁRCEL ORTÍ, Canc.

TRIBUNAL APOSTOLICUM ROTAE ROMANAE - LAUSANNENSIS-GENEVENSIS-FRIBURGENSIS - *Separationis* - Sentenza definitiva - 26 febbraio 1987 - Stankiewicz, Ponente.

**Convivenza coniugale (can. 1151) - Separazione dei coniugi - Temporale e perpetua - Effetti sulla *communio vitae et amoris*.**

**Separazione perpetua - Adulterio - *Ius solvendi convictum coniugalem* (can. 1152 § 1) - Condizioni dell'adulterio.**

**Separazione (causa di) - Adulterio - Prova.**

**Separazione temporale - Cause - Sevizie - Affidamento della prole - Diritto di visita - Sostentamento.**

*La convivenza coniugale, appartenente all'integrità del matrimonio, può essere sospesa per giusta e legittima causa, senza scioglimento del vincolo matrimoniale. La separazione è un ostacolo per il bene integrale dei coniugi. La separazione matrimoniale produce la sospensione dell'esercizio dei diritti e degli obblighi matrimoniali.*

*La separazione perpetua è concessa unicamente nel caso di adulterio. L'adulterio di uno dei coniugi comporta il diritto del coniuge innocente a sospendere la convivenza coniugale. L'adulterio deve essere consumato, formale, certo, non perdonato e non compensato.*

*Per la prova dell'adulterio, in linea con la giurisprudenza rotale, non c'è bisogno di testimoni diretti; le presunzioni (violentae) sono base sufficiente per concedere la separazione, non così le presunzioni lievi.*

*Sono cause di separazione temporale, inoltre, il grave pericolo dell'anima e del corpo, ovvero i motivi che rendono troppo dura la vita comune. Fra queste ci sono le sevizie: litigi e trattamenti crudeli del corpo. Se sono provate, si deve concedere la separazione. Nella sentenza si deve affidare la prole al coniuge innocente. L'altro coniuge ha il diritto a visitare la prole, e ha l'obbligo di contribuire alle spese del coniuge e dei figli.*

(*Omissis*). — FACTI SPECIES. — 1. D.na MARIA DE LAS NIEVES M. in causa actrix, et d.nus ALFREDUS S., conventus, die 4 octobris a. 1969 in ecclesia Lausannensi S.R. in H., pro Missione Catholica Hispana deputata, matrimonium rite celebraverunt.

Convictus coniugalis, etsi bina prole recreatus, scilicet Alafridi die 21 decembris a. 1969 nati et Mariae ad Nives die 21 iunii a. 1972 ortae, paulatim deterior factus est ob plura discidia inter co-

niuges exorta praesertim ex agendi modo mariti in uxorem saepe in-saevientis.

Qua de causa Praeses Tribunalis Civilis Lausannensis, ad instantiam uxoris separatione temporanea prius bis probata, id est decretis dierum 26 iulii a. 1972 et 12 septembris a. 1975, tandem ad tempus indefinitum eam concessit, die 3 martii a. 1976, custodiam filiorum mulieri actrici tribuendo, non obstante quod vir ipsos custodiae matris subduxit et in Hispaniam secumtulit, et maritum damnando ad solvendam pensionem alimentarem menstruam in summa 500 fr. helveticorum.

2. Mulier autem ulteriori reconciliationi diffisa, die 9 martii a. 1976, libellum litis introductorium exhibuit Tribunali Ecclesiastico Lausannen. Geneven. Friburgen., quo expostulavit ut separatio coniugalis quoad torum, mensam et habitationem ob culpam viri decerneretur.

Tribunal aditum, lite contestata die 25 maii a. 1976, dein partibus ac testibus auditis, morali cum certitudine probatas habuit graves iniurias, violentias ac minationes parti actrici a viro convento illatas. E contra, calumniosam duxit accusationem actricis adulterii patrati, a convento in iudicio factam.

Quapropter Tribunal primae instantiae sua sententia, die 14 aprilis a. 1977 prolata, haec statuit:

« 1) Les époux Alfredo S. et Maria de las Nieves M. sont autorisés à *vivre séparés pour une durée de temps indéterminée.*

« 2) *La puissance paternelle et la garde des enfants mineurs* issus du mariage S.M., soit: Alfredo S., né le 21 décembre 1969; Maria-Nieves-Araceli S., née le 21 juin 1972, *sont confiées à la mère, Maria de las Nieves M.*

« 3) Qu'un *droit de visite du père aux enfants* pourra être autorisé par le Juge civil compétent, si la situation change conformément à l'Ordonnance civile du 3 mars 1976.

« 4) *Les obligations financières et économiques du père à l'égard des enfants* demeurent, jusqu'à modification par l'Autorité civile compétente, *ce qu'elles ont été déterminées dans l'Ordonnance civile du 3 mars 1976.*

« 5) Le Tribunal Ecclésiastique *renvoie les parties au for civil pour les éventuelles questions financières et matérielles pendantes*, qui n'arriveraient pas à être réglées à l'amiable

par convention librement acceptée par les conjoints » (*Summarium*, p. 51-52).

3. Postquam Tribunal primae instantiae executionem sententiae die 2 maii a. 1977 decrevit, vir conventus suis scriptis diei 29 maii a. 1978 ad Nostrum Apostolicum Tribunal provocavit, expetens: « *di voler procedere alla revisione della sentenza del Tribunale del Vescovato di Losanna in data 14 aprile 1977 nella causa di separazione 'M.-S.' decretando che ha luogo la separazione perpetua per la causale di adulterio da parte di mia moglie, o, subsidiariamente, che ha luogo la separazione temporanea a tempo indefinito per la causale di sevizie da parte di mia moglie contro di me, affidandomi l'educazione dei miei figli e condannando mia moglie al pagamento delle spese giudiziali* » (Summ., 59).

Quoniam recursus viri conventi novis iisque gravibus argumentis fultus erat, Decreto Exc.mi P. Decani diei 28 iulii a. 1978 causa decidenda Nostro Turno commissa est.

Ad iura litigantium defendenda, utrique parti Patronus ex officio designatus est, qui et laudabiliter munere suo functi sunt in praestando partibus patrocinio.

Ad instantiam conventi, dein ipsius Patroni ex officio, suppletiva instructio disposita est, cuius tamen executio in gravem incurrit difficultatem longamque passa est moram, donec infrascriptus Ponnens, omnibus quae fieri poterat collectis, diem pro causae definitione statuit.

Receptis igitur Patronorum ex officio necnon Promotoris Iustitiae memorialibus, Nobis hodie respondendum est ad dubium, die 2 februarii a. 1982 concordatum, id est:

« An, cuiusnam coniugis ob culpam et quibusnam consecrariis, quoad prolis custodiam, alimenta et expensas iudiciales, concedenda sit separatio personalis, in casu ».

IN IURE. — 4. Quoniam *convictus coniugalis*, ad quem servandum coniuges tenentur (can. 1151), pertinet tantum ad matrimonii integritatem, non vero ad coniugii essentiam, manente igitur vinculo matrimoniali, iusta ac legitima causa superveniente, suspendi ad tempus vel omnino tolli potest, competenti auctoritate ecclesiastica id comprobante.

Haec *convictus coniugalis* dissolutio seu *separatio coniugum* a communitate vitae coniugalis nec non a totius domus communione,

pro diversitate causae a servando convictu coniugali excusantis, fieri potest sive *temporanea*, si cessante causa separationis obligatio servandi communitatem coniugalem reviviscat, sive *perpetua*, si nulla umquam exurgat obligatio instaurandi huiuscemodi communitatem vitae matrimonialis.

Quamvis separatio coniugalis in iure canonico admittatur, et quidem multas ob causas (*Conc. Trident.*, sess. XXIV, *de matrimonio*, can. 8; cann. 1152-1153 C.I.C.), natura sua tamen obstat bono integrali coniugum (cf. can. 1055, § 1), quia exponit eos periculo incontinentiae affectus ac corporis et facile evertere potest ipsam communionem amoris coniugalis, attento quod tempore separationis iura et officia coniugalia sub hoc respectu urgeri nequeunt.

Separatio coniugalis inficit quoque domesticam ac familiarem communionem, quae ideo non amplius fieri potest ostensio ac effectio communionis ecclesialis, neque idcirco « Ecclesia domestica » appellari potest.

Eapropter coniuges christiani continenter evocantur ad servandam communitatem vitae matrimonialis, quod tamen officium efficaciter adimpleri non potest absque « impenso studio sese abnegandi atque devovendi », quia « ab omnibus et singulis poscit promptam et magnanimen voluntatem proclivem ad indulgentiam, tolerantiam, veniam, concordiam, reconciliationem » (Joannes Paulus PP. II, Adhort. Apost. *Familiaris consortio*, n. 21; AAS 74/1982/, p. 106).

5. Sed *Separatio perpetua* in iure canonico unice agnoscitur propter alterutrius coniugis *adulterium*, quo graviter laeditur intima communitas vitae et amoris coniugalis. Nam *amor coniugalis* « mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpore ac mente indissolubiliter fidelis est, et proinde ab *omni adulterio et divortio alienus remanet* » (*Conc. Oec. Vat. II*, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 49).

Quare, « licet enixe commendetur ut coniux, caritate christiana motus et boni familiae sollicitus, veniam non abnuat comparti adulterae atque vitam coniugalem non disruptat, si tamen eiusdem culpam expresse aut tacite non condonaverit, *ius ipsi est solvendi coniugalem convictum*, nisi in adulterium consenserit aut eisdem causam dederit aut ipse quoque adulterium commiserit » (can. 1151, § 1).

*Adulterio* autem, quod copula carnali *consummatum* esse debet, *formale* seu a libera voluntate adulterandi procedens, moraliter *certum, non condonatum et non compensatum*, ad effectus separationis in perpetuum concedendae adnumerantur etiam *sodomia et bestialitas*, quia « haec delicta violant perfecte et consummate fidem matrimonialem eodem modo ac adulterium » (M. CONTE A CORONATA, *De matrimonio et de sacramentalibus*, Torino 1957, p. 917-918, n. 659. Cfr. P. CIPROTTI, *De coniugum separatione propter adulterium*, in *Las Causas Matrimoniales*, Salamanca 1953, p. 540; C. HOLBOECK, *Tractatus de iurisprudencia S.R. Rotae*, Graetiae-Vindobonae-Coloniae 1957, p. 255; decis. coram FIORE, d. 29 novembris a. 1960, n. 2; *SRR Decisiones seu Sententiae*, vol. LII, p. 502).

6. Quoniam causa perpetuae separationis seu adulterium est *difficile probatu* propter frequentem defectum testium de visu, qui factum illud in iudicio comprobare possint, iurisprudencia Nostri Fori in ordine probationum *tribus ducitur criteriis*.

« *Primum* est adulterii probationem per testes directos non requirere, hoc autem non quia adulterium facile probatum habeat, sed quia adulterium 'committi solet in secreto et sine testibus' ».

« *Alterum* est reicere 'leves aut probabiles praesumptiones' et 'suspiciones plus minusve probabiles', 'quoniam culpa non moraliter certa, sed dumtaxat probabilis, non sufficit ad privandum aliquem hominem certo iure ad vitae coniugalis communionem' ».

« *Tertium* denique est recipere praesumptiones violentas, quae 'desumuntur ex circumstantiis loci, temporis et personarum, veluti si uxor alias mala, diffamata aut suspecta, sola cum solo, tempore et loco ad peccandum apto deprehendantur' vel 'maritus cum alia muliere in eodem lecto inventus sit' (cf. passim sententiam diei 13 maii a. 1932, coram JULLIEN, S.R. *Rotae Decisiones*, vol. XXIV, dec. XIX, n. 4, p. 169-170 et sententiam diei 30 maii a. 1938, coram WYNEN, S.R. *Rotae Decisiones*, vol. XXX, dec. XXXIII, n. 2, p. 310) » - (decis. coram FIORE d. 29 novembris a. 1960 cit., n. 4, p. 503).

Demum iurisprudencia Nostri Fori item probat his in causis « non eam requiri certitudinem ad effectum separationis quae in causa nullitatis vel criminis requireretur » (decis. coram HEARD, d. 15 maii a. 1948, n. 6; S.R. *Rotae Decisiones seu Sententiae*, vol. XL/1958/, p. 171; decis. coram LEFEBVRE, d. 13 februarii a. 1967, n. 4; vol. LIX/1976/, p. 95).

7. Praeter causam separationis perpetuae adsunt quoque *causae temporanae separationis*, de quibus lex canonica ita cavet: « Si alteruter coniugum *grave seu animi seu corporis periculum* alteri aut proli facessat, vel *aliter vitam communem nimis duram* reddat, alteri legitimam praebet causam discedendi, decreto Ordinarii loci et, si periculum sit in mora, etiam propria auctoritate » (can. 1153, § 1).

Attamen *grave periculum animae*, quod inducitur provocatione coniugis innocentis vel prolis ad gravia peccata patranda, haud tam frequenter adducitur tamquam causa separationis ad tempus instituendae, attenta conditione infirma hominis peccatoris, qui « infirmus ac peccator, non raro illud quod non vult facit et illud quod facere vellet non facit » (Rom. 7, 14 ss.; Const. past. *Gaudium et Spes*, cit., n. 10).

Similiter dicendum de *gravi periculo corporis*, quod morbo contagioso generatim inducitur, attento quod « caritas coniugalis imponit coniugi bene valenti obligationem assistentiae coniugi infirmo praestandi » (M. CONTE A CORONATA, *De matrimonio*, cit., p. 923, n. 663).

E contra, cum vita communis coniugum maiores difficultates secumferre dicatur, separatio coniugalis plerumque postulatur ex causis quae vitam communem nimis difficilem reddunt.

Sed vitam communem nimis duram reddunt ante omnia *saevitiae* (cf. can. 1131, § 1 CIC a. 1917), sub nomine quarum doctrina et iurisprudencia intelligunt « *crudelem corporis tractationem* quae verificatur si gravia mala inferantur corpori aut seriae minae quae prudenter executioni mandandae videntur et sic intelligi potest non solum mortis et mutilationis timor, sed etiam timor percussiois, praesertim si adsit abortus periculum »; item « *frequentia et fere continua iurgia et rixae* quae solet improbitas coniugis excitare, convicia, contumeliae, etc. », in quibus tamen ratio habenda est personarum indolis et educationis, quia « quod leve est pro muliere abiectae conditionis, grave plerumque erit pro muliere elevatae conditionis et bonae educationis » (M. CONTE A CORONATA, *De matrimonio*, cit., p. 923-924, n. 663; decs. coram POMPEDDA, d. 26 iulii a. 1976, n. 4; *S.R. Rotae Decisiones seu Sententiae*, vol. LXVIII/1987/, p. 350).

8. Si argumenta in causae instructione collecta indubie demonstraverint saevitias revera ILLATAS esse nec non « ob implacabilem mutuam aversionem coniugum haud sperari posse eosdem pacifice cohabituros esse, iudex tenetur separationis decisionem proferre »

(decis. coram MASALA, d. 19 februarii a. 1975, n. 7; vol. LXVII/1986/, p. 68).

Nil autem refert ut facta supervenientia subiectivam mutationem alterius partis effecerint: « alioquin iudicia perpetuo ambulatoria essent et obnoxia cuilibet fluxui, eorumque materia incerta; nec unquam haberetur *duplex conformis sententia* cum semper opponi possent mutatae conditiones externae » (decis. coram PINNA, d. 29 octobris a. 1957, n. 4; vol. XLIX, p. 658).

Sed iudicialis sententia, quae separationem ob culpam unius coniugis decernit, coniugi innocenti *prolem* e matrimonio natam *committere debet* ut ab eo educetur (cf. can. 1132 C.I.C. a. 1917).

Si autem uni parentum sobolis custodia concedatur, alteri parenti ius competit *prolem invisendi*, immo, « per quoddam temporis spatium — a legitima auctoritate plene et absolute privatus sit patria potestate ob eiusdem gravissimam indignitatem vel ob nefarium eius influxum in prolis educationem » (decis. coram ANNÈ, d. 28 februarii a. 1970, n. 4; vol. LXII/1980/, p. 221).

Tandem « uxor innocens et liberi ali debent expensis rei, nisi hic in egestate versans impar omnino demonstretur adimplendae suae obligationi, ex ipso contractu nuptiali exortae » (decis. coram MASALA, d. 19 februarii a. 1975 cit., n. 8, p. 69).

IN FACTO. — 9. Vir conventus culpae partis actricis tribuit adulterium, sin minus, in seipsum liberosque saevitias atque petit ut Tribunal separationem personalem concedat perpetuam, vel saltem temporaneam ad tempus indefinitum ob uxoris culpam.

Is enim uxorem suam incusat quod anno 1975 « usciva con un uomo sposato » (33), et hoc tempore « non solo ha estado con un hombre sino que ya ha vivido con varios » (18).

Idque tamen firmiter reprehendit Cl.mus Patronus ex officio partis actricis, scilicet quod conventus conatur imaginem victimae innocentis suispius construere, et sicut in praeterito non valuit persuadere Iudici Civili vel Ecclesiastico, ita hodie neminem in errorem inducere valet tardivis et gratuitis accusationibus iactatis tantum post sententiam condemnatoriam (Restr. J. et F., p. 7).

Profecto, probatio adulterii, quod uxori conatur imputare, in maximam incurrit difficultatem.

Nam ipse Cl.mus Patronus ex officio viri conventi admittere cogitur conventum uxoris adulterium directe expertum non esse nec illud usu cognitum habuisse, etiamsi opinetur de adulterinis Mariae

inceptis non semel Alfredum certiore factum esse, sicut ex testium depositionibus cognoscere quis potest (Memoriale, p. 8).

10. Sed ad testes quod spectat, qui in prima instantia deposuerunt, eorum dicta recte aestimata sunt a sententia primi gradus, quae statuit « qu'il n'est pas établi judiciairement qu'il y aurait eu adultère de la part de l'épouse » (51).

Testes enim Iudici primae instantiae nec factum accusati adulterii neque illius circumstantias ostendere valuerunt praeter vagas ac incertas locutiones absque indicatione « des détails précis ou des noms » (M. R., 21), potius proferendo suas aestimationes circa agendi rationem partis actricis, « qui a une allure provocante vis-à-vis des hommes, peut-être sans le vouloir, mais cette allure est remarquée par les hommes » (M. F., 22).

Quibus perpensis, Cl. mus Patronus ex officio partis actricis merito notat conventum tempore commorationis in civitate Lausannensi, antequam ipse post subductionem filiorum in Hispaniam se conferret, non obstantibus pluribus occasionibus iudicialibus, uxoris adulterium auctoritati civili minime denuntiasse, etiamsi illa debuerit de filiorum custodia decernere, quia timere potuit querelam diffamationis (Restr. J. et F., p. 13).

Quin etiam, ita censuerunt etiam Iudices primae instantiae, id est « qu'il y a de fortes présomptions pour affirmer qu'une telle déclaration est calomniatrice » (51).

11. Contendit tamen Cl. mus Patronus ex officio conventi testes in suppletiva instructione interrogatos plures retulisse circumstantias, ex quibus gravi praesumptione adulterii illius probatio hauriri potest ac debet (Memoriale, p. 9).

Nihilominus dicendum est de gravibus ac violentibus praesumptionibus, quibus actricis adulterium probari possit, ex actis suppletivae instructionis morali cum certitudine non constare.

In primis in recenti vadimonio conventus refert de infidelitate uxoris certiore se factum esse « por medio del que era mi Jefe en la Lausanne » (18).

At Renatus M., cui actrix in suspicionem relationis adulterinae cecidit, narrat tantum de propria sensatione, quam ea de re habuit, id est « le sentiment que Marie-Neige doit avoir une liaison masculine à quelque part » (39).

Nec certum argumentum deduci potest ex forti affirmatione Aloysii L., iuxta quem ipse conventus sub praetextu cuiusdam suae

absentiae « la pilló 'in fragantis' » (6). Conventus enim coram Iudice numquam locutus est de episodio huiusmodi nec unquam loqui ausus est se uxorem in manifesto adulterio deprehendisse.

Nec locutiones aliorum testium plenam vim probativam habent, licet rumore dissipent circa frequentationes actricis apud alios viros, ut puta: « los amigos de mi hermano y otros compañeros míos me hablaban de las andadas de la esposa viéndola entrar y salir en distintos sitios o irse juega de noche » (M. S., 11), vel: « que ella se había marchado con otro hombre o con otros » (P. B., 14), aut quid maligne dictum referant « d'après les oui-dires dans la colonie espagnole de Lausanne et des amis communs » (J.H. B., 27). Non sufficiunt enim simplices et probabiles suspensiones adulterii. Nam ad effectum separationis perpetuae adulterium non consummatur peccaminosa mulieris cum alio viro familiaritate, immo neque actibus impudicitiae seu luxuriae, qui copula carnali non constant (cf. P. CIPROTTI, *De conjugum separatione*, p. 540; C. HOLBOECK, *Tractatus*, p. 255).

His igitur perpensis, Patres censent petitionem conventi de concedenda separatione perpetua ob uxoris adulterium reiciendam esse.

12. Ad *saevitias* autem quod spectat seu ad causam petendi, quam conventus deducit ad subordinatam suam petitionem de concedenda separatione personali saltem ad tempus indeterminatum ob culpam uxoris, Cl. mus Patronus ex officio eiusdem conventi reprehendit sententiam primae instantiae in eo quod in gratuitas desinit affirmationes quovis expertes fundamento quae, ipsius iudicio, directae videntur ad summam tegendam veritatem mulieris tum in virum tum in liberos saevientis (Memoriale, p. 11).

Etenim vir conventus iam in prima instantia pernegavit obiectas sibi ab actrice violentias, iniurias ac minationes. E contra, uxorem suam id temporis saevitiarum accusavit atque conquestus est videlicet quod actrix « maltrattava tanto me quanto i bambini, trascurava la casa »; « le sue assenze da casa erano frequenti, lasciando soli i bambini »; « se ne andava a ballare lasciando soli i bambini » (33).

Nec aliter in recenti depositione uxorem suam vir insimulat incuriae filiorum ac domus coniugalis, ob quam laborem suum deserere debuit « para ir a darle de desayunar » (18).

Hac enim de causa conventus matris suae auxilium implorare debuit « para que se hiciese cargo de los niños » (18).

13. Infitiandum non est quin plures testes, praesertim ex parte conventi, loquantur de partis actricis incuria domus coniugalis, de negligentia filiorum ac mariti, ex quibus discidia inter coniuges orta sunt.

Ita mulier, sicut testes referunt, « négligeait ses enfants qu'elle laissait seuls dans l'appartement » (R. M., 39), atque « donne l'impression de préférer aller danser, sortir, que s'occuper de ses enfants de son époux et du ménage » (M. F., 23).

Idque testes oculis comperiisse affirmant, id est « que los niños estaban abandonados poco cuidados » (L. L., 5); « que ella no atendía a los niños y los tenía abandonados y esto descomponía a mi hermano. Esto lo sé porque yo lo he visto. También tenía abandonada la casa y lo sé porque yo lo he visto » (M. S., 10). De incuria filiorum ex parte uxoris haud semel vir conventus conquestus est (P. B., 14; R. M., 28).

Sunt tamen qui haec vitia actricis excusatione adulescentiae nec non imperitiae defendant, attento quod Maria erat « un peu jeune pour cette grande responsabilité » (E. G., 43) et suae agendi rationis « ne se rend peut-être pas compte » (R. M., 40).

Ea de causa, si quaedam neglegentia fuerit, iudicio testium imputari debet « a la inexperiencia que tenía ella puesto que se casó muy joven » (A. L., 5), id est: « était trop jeune »; idcirco « la responsabilité, il faut la chercher avant le mariage dans le sens que lui était trop âgé et elle trop jeune pour qu'ils aient pu construire un foyer harmonieux » (R. M., 29).

14. Quibus perpensis, Tribunal primae instantiae non censuit propter incurias partis actricis, a nonnullis testibus relatas, separationem temporaneam ob culpam uxoris concedi posse, quia memoratae neglegentiae vitam communem non reddiderunt intollerabilem, eo vel magis quod iuxta aliquos mulier actrix « a toujours été bonne mère, bien que un peu jeune pour cette grande responsabilité, qu'elle a mis beaucoup d'amour à son foyer et qu'elle a été une merveilleuse compagne » et quod « cette petite mère n'est jamais sortie seule sans son mari ou encore en compagnie de ses parents » (E. G., 44).

E contra, agendi modus viri conventi intollerabilem convictum coniugalem effecit.

Is enim, sicut ad rem animadvertit Cl. mus Patronus ex officio partis actricis, revera insolenter putavit difficultates vitae communis resolvere posse per iniurias, violentias, verberationes, quibus tantum in peiorem reddidit conditionem coniugalem (Restr. J. et F., p. 7).

Haud mirandum igitur, si Tribunal Civile Lausannense actrici separationem efflagitanti semper indulset, dum respuit instantiam conventi, qua decisionis mutationes expostulaverat (5).

Adest sane sufficiens probatio ferocis agendi modi ex parte viri, si testes id consulantur (A. M., 35; Ar. M., 36; I. F., 37).

Eapropter si aequae aestimationis ratio adhibeatur, procul dubio nefas est dissentire a conclusione Tribunalis primae instantiae, quod definite edixit videlicet: « qu'il y a eu brutalités, injures et menaces de la part de l'époux à l'égard de sa femme et que ces actes ont pris un caractère grave » (51).

Profecto, si saevitiae a viro illatae mulieri vitam communem impossibilem reddiderunt, iure sancita est separatio ad tempus indefinitum ob culpam viri.

15. Concessa autem separatione ob culpam mariti, filiorum custodia ac educatio ad normam iuris parti innocenti seu uxori concedi debet, servato iure patris eos invisendi, qui insuper tenetur etiam ad pensionem alimentariam menstruam solvendam uxori ac filiis, prout statuit Tribunal primae instantiae, remittens ad decisionem Tribunalis Civilis Lausannensis diei 3 martii a. 1976 (nn. 3-4), id est « que la pension mensuelle due par l'intimé pour l'entretien de sa femme et des enfants reste fixée à Fr. 500 (cinq cents francs), allocations familiales non comprises » (15).

Haec pronuntiatio Iudicum primi gradus confirmanda est haud obstante mutatione circumstantiarum propter subductionem filiorum a potestate matris.

Cum vero utrique parti designatus sit Patronus ex officio, quaestionem de expensis iudicialibus supersedendam esse Patres censent.

16. Quibus omnibus in iure et in facto mature perpensis,

Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi nomine invocato, declaramus, decernimus ac definitive sententiamus, proposito dubio respondentes:

Concedendam esse separationem personalem ad tempus indefinitum ob culpam viri; custodiam filiorum matri esse concedendam, facultate patri concessa filios invisendi iuxta tenorem decreti tribunalis civilis diei 3 martii a. 1976; pensionem alimentariam menstruam a viro esse solvendam uxori ac filiis iuxta tenorem decreti superius indicati.

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis Locorum et Tribunalium administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sen-

tentiam notificent omnibus, quorum intersit, *et executioni tradent*,  
ad omnes iuris effectus.

(*Omissis*).

ANTONIUS STANKIEWICZ, Ponens  
MARIUS GIANNECCHINI  
SIGWART J. NEUHAUS

(*Omissis*).

TRIBUNAL APOSTOLICUM ROTAE ROMANAE - FORTALEXIENSIS  
- *Nullitatis matrimonii* - Sentenza definitiva - 18 marzo 1987 - De Lanversin, *Ponente*.

**Matrimonio - Consenso - Incapacitas assumendi onere coniugalia** (can. 1095, n. 3) - *Immaturità affettiva - Omissione volontaria degli oneri coniugali - Non deducibilità.*

**Matrimonio - Consenso - Discretio iudicii circa iura et officia matrimonialia** (can. 1095, n. 2) - *Requisiti.*

**Matrimonio - Consenso (Invalidità del) - Personalità non completamente matura - Insussistenza.**

*La incapacitas assumendi onera coniugalia può essere riscontrata nella cosiddetta immaturità affettiva, originata da molteplici cause; tuttavia non va confusa l'incapacità della persona con la volontaria omissione degli oneri coniugali già assunti, e non può dedursi detta incapacità da tale omissione.*

*La discretio iudicii circa iura et officia matrimonialia occorrente per prestare un valido consenso matrimoniale, richiede sia una conoscenza critica dell'oggetto del consenso, sia libertà interiore nella scelta matrimoniale. Tale conoscenza e libertà vanno valutate in relazione al negozio matrimoniale cui sono naturalmente ordinati gli uomini e le donne, non richiedendosi un grado di maturità e di libertà superiori a quello riscontrabile nelle persone comuni.*

*Una certa suggestionabilità di carattere e una personalità non completamente matura non sono sufficienti ad invalidare il consenso prestato.*

(*Omissis*). — ADUMBRATIO CASUS. — 1. Bruno Petri filius, die 30 decembris a. 1943 in provincia Brixienis natus, cum religiosam vitam ingressus fuisset apud Congregationem S. F. atque votis etiam perpetuis emissis, in Brasiliam missus esset ut aliquod ibi tirocinium perficeret, cognovit sororem alumni collegii, Adalgisam L., cuius amore captus illam voluit in matrimonium ducere, dispensatione a votis religiosis obtenta.

Matrimonium celebratum fuit magna cum pompa in ecclesia Fortalexienis Christo Regi dicata, die 8 junii a. 1968. Partes primum in Natione Brasiliensi convictum duxerunt, sed mense januario a. 1969 vir in Italiam remeavit, quem mense martio insequenti mulier secuta est. Domicilium conjugale institutum fuit in pago R.V. apud viri familiam et dein ibidem ambo occupationes sibi compararunt.

Vita communis innumeris jurgiis ac dissidiis perturbata fuit ob incompatibilitatem characterum ob diversitatem culturalem, ob difficultatem mulieris sese accommodandi novae vitae, et ob nimiam forsitan libertatem utriusque partis, quae pedetentim sese abalienaverunt ita ut uxor ineunte anno 1972 definitive Brasiliam rediit.

Die vero 20 novembris a. 1972 vir libellum obtulit coram FORTALEXIENSI Tribunali, competenti ratione contractus, quo matrimonium suum nullitatis accusavit « ob defectum discretionis iudicii ex parte mulieris conventae et ob errorem in personam ex sua parte ».

Auditis paucis testibus et addita opinione peritali ex diligentia viri in conventam necnon audito alio perito, forsitan ex officio, Tribunal primae Instantiae Fortalexien., die 24 januarii a. 1977, sententiam edidit NEGATIVAM ad utrumque caput.

2. Appellatione delata a viro actore ad Nostrum Apostolicum Tribunal, querela nullitatis adversus sententiam primi gradus promotam est a Patrona ex officio data, Cl.ma D.na Lia LAFRONTE. Querelam admisit Turnus coram Exc.mo Decano DE JORIO qui, sententia interlocutoria diei 10 februarii a. 1982, edixit: « Constare de nullitate, immo de inexistencia juridica, sententiae latae a Tribunale Metropolitano Fortalexien. die 24 januarii a. 1977 super matrimonio Landi - Leite ».

Facultate obtenta ab Exc.mo Decano pertractandi ulterius penes Nostrum Apostolicum Tribunal causam tanquam in primo gradu, acquisitis quoque pluribus epistulis ab utraque parte alteri scriptis, auditis sunt novi testes, potissimum sacerdotes Congregationis S. F. postquam dubia die 30 iulii a. 1983 concordata fuerant tanquam in prima instantia sub formula:

« An constet de nullitate matrimonii, in casu:

a) ex capite incapacitatis assumendi onera conjugalia sive ex parte actoris sive ex parte conventae;

b) ex capite defectus discretionis iudicii ex parte utriusque ».

Postea causa plurimas passas est moras atque demum, die 22 novembris a. 1985, commissa est peritia psychiatricam conficiendam, quae, sollertis periti gratia, viginti post dies exhibita est, die quidem 15 decembris a. 1985.

His ideo peractis et subrogatis RR. PP. DD. Auditoribus de Turno, hodie videnda est causa sub capitibus ut supra concordatis in primo jurisdictionis gradu.

IN IURE. — 3. Docet S. Concilium Vaticanum II: « Intima communitas vitae et amoris conjugalis, a Creatore condita suisque legibus

instructa, foedere conjugii seu irrevocabili consensu personali instauratur. Ita actu humano quo conjuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni tum conjugum et prolis tum societatis non ex humano arbitrio pendet » (Const. « Gaudium et Spes », n. 48).

Quapropter Codex Juris Canonici sub can. 1095, qui jus naturale et hanc probatam doctrinam jurisprudentiamque constantem confirmavit, edicit incapaces esse matrimonii contrahenti qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa jura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda (can. 1095, sub n. 2).

4. *Attamen discretio iudicii*: « ... duo ex se requirit: nempe cognitionem criticam seu aestimativam circa obiectum consensus necnon libertatem ab intrinseco in eligendo matrimonio. Quod utrumque proportionem habeat oportet cum gravissimis iuribus ac officiis matrimonio essentialibus » (S. ROMANA ROTA cor. POMPEDDA, d. 21 novembris a. 1983, n. 5).

Quoad primum seu cognitionem criticam seu aestimativam, jurisprudentia constans Nostri S. Fori edicit: « ad consensum matrimoniale praestandum duae spirituales animae potentiae concurrunt, intellectus nempe et voluntas, quae etsi realiter distinguuntur, et in genere differunt, et ad diversa objecta dirigantur, quia in eodem subjecto insident, harmonica necessitudine cooperantur.

« Quin etiam, ad actum humanum eliciendum haud sufficit simplex apprehensio, sed expostulatur exercitium facultatis criticae, iudicii scilicet, necnon discursus seu ratiocinii. Quae tertia intellectus operatio una vim habet iudicia componendi, ultimunque iudicium practicum seligendi, quod liberam movet voluntatem, haec autem sola postremo actum ponit humanum.

« Ex relatis concludere necesse est exercitium facultatis mere apprehensivae non sufficere ad priorum actuum dominium ita habendum, ut quis respondere de his teneatur, hoc vero sequi ex actu facultatis criticae » (S. R. R. cor. MASALA, d. 17 decembris a. 1985, n. 4, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1987, I-II, p. 189).

5. Quoad secundum, seu *libertatem internam subiecti*: « Procul sane quolibet dubio, ejusmodi interna libertas ex abnormi constitutione vel ex morbidis conditionibus subiecti coarctari potest in ipsis facultatibus psychicis, idest in intellectu et voluntate; idque sive in imminuta facultate aestimativa seu directiva, sive in subjacendo mo-

tivis vix non semper inconsciis quod maturam electionem impedit, sive in incoercibilibus motibus voluntatis veluti ad unum impellentibus absque possibilitate aliter volendi » (S. R. ROTA, cor. POMPEDDA, d. 21 novembris a. 1983, n. 5).

Ita tamen per verba hujusmodi canonis 1095 formaliter assumitur conceptus proportionalitatis inter actum psychologicum, qui est consensus (intellectus, voluntas, affectivitas, etc. ...) et objectum consensus, quod est matrimonium, officia et jura sua essentialia. Quapropter sive gradus maturitatis iudicii sive gradus libertatis internae commensurandi sunt cum gravitate negotii matrimonialis, adeo ut contrahentes capaces contrahendi habeantur.

6. Attamen « nec defectus discretionis iudicii matrimonium invalidans habetur si quis non omnes sequelas ordinis ethici, socialis, religiosi, publici et privati perpendit ac cribrat. Matrimonium enim pro ordinariis hominibus et mulieribus Creator praestituit, atque ideo non illam aciem intellectus diuturnam et profundam necnon elatam ponderationem exquirat quae solummodo extra ordinem quotidianum invenitur et in personis quae communem populum superant » (S. R. ROTA, cor. COLAGIOVANNI, d. 18 octobris a. 1986).

7. Alia ex parte, cum consensus ferri debeat in objectum contractus, necesse est ut nupturientes non tantum ipsius negotiis matrimonialis naturam et vim apprehendere possint, sed etiam sive obligationibus in ineundo suscipiendis, sive iisdem satisfaciendis per amorem conjugalem in totius vitae consortiones pares sint.

Quapropter idem can. 1095, sub n. 3, incapaces matrimonii contrahendi dicit et eos: « qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent ». Haec quidem incapacitas: « Imprimis haud dubie tria bona conjugalia respicit; praeter tamen elementum biologicum in jure perpetuo exclusivoque posito 'in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem', hujusmodi incapacitas comprehendit quoque intimam vitae communionem, id est 'conjugalem stabilemque interpersonalem necessitudinem, seu relationem in duarum personarum donatione positam' - cf. Const. 'Gaudium et Spes', n. 48 » (S. R. ROTA, cor. PARISELLA, d. 18 decembris a. 1980).

8. Haud semel quidem haec incapacitas assumendi onera conjugalia invenitur in s.d. immaturitate affectiva, quae « variis ex fontibus oriri potest, praesertim:

a) ex immaturitate connexa cum adulescentia, quae tandem distinguitur ab immaturitate insita in structura personalitatis, quia indolem transitoriam habet atque potius aestimatur tanquam carentia experientiae vitae quam radicalis defectus personalitatis vel characteris;

b) ex immaturis tractibus ipsius characteris etiam in adulta aetate permanentibus, haud obstante quidem consecutione adultae aetatis chronologicae, implicantibus nempe quadam debilitate ipsam capacitatem volendi, instabilitate et inconstantia opiniones ac persuasiones personales, infantilismo proprium agendi modum, deficienti temperatione ipsas emotiones, etiamsi haud necessario signa deordinationis personalitatis habeantur;

c) ex personalitatis deordinatione cujus praecipuum symptoma constituit nempe immaturitas affectiva, quae deprehenditur imprimis in personalitate hysterica, paranoïca, inadaequata emotionaliter instabili, irresponsabili ac superficiali sub adpectu emotionali seu sociopathica ... necnon dependenti, et distinguitur inter alias sequentibus notis prout sunt instabilitas et superficialitas affectivitatis, exacerbata sensitivitas ac hostilitas, carentia sensus responsabilitatis et realitatis, et ita porro;

d) ex contextu mentalitatis retardationis variis sub formis immaturitatem exhibentis, scilicet exaggeratae fixationes in imagine parentali, indigentiae nimiae protectionis, gravis defectus autonomia, narcissismi et egoïsmi, ineptitudinis ad superandos conflictus necnon ad profundiores relationem intersubjectivam instaurandam » (S. R. ROTA, coram STANKIEWICZ, d. 11 iunii a. 1985, n. 6).

9. Attamen in ista incapacitate constabilienda: « È illegittimo attribuire alle scienze positive un compito squisitamente giuridico ed in campo formalmente giuridico, ma è pericoloso perché introdurrebbe criteri propri delle scienze esatte o delle indagini sperimentali nell'ambito di esclusiva competenza del diritto. La scienza Medico-Psichiatrica-Psicologica sarà sempre utilissima ed anche necessaria per conoscere una parte della realtà psichica dell'individuo, ma resterà sempre nella sfera dell'indagine giuridica stabilire se quella realtà comprovata sia adeguata o meno ad instaurare un rapporto formalmente giuridico, ad assumere oneri ed obbligazioni squisitamente di natura etico-giuridica » (cf. POMPEDDA, in *Jus Canonicum*, T. XXIII, n. 43, a. 1982, p. 199).

10. Denique in hoc campo, praesertim cum agitur de incapacitate assumendi aut adimplendi onera conjugalia: « confundi haud de-

bet mera incapacitas personae, sub effrenatis impulsione agentis, cum voluntaria omissione onerum conjugalium jam susceptorum. Minime revera licet ex hujusmodi omissione, consulto posita, incapacitatem psychologiam assumendi aut adimplendi onera conjugalia deducere.

« Quoad aliquas Tribunalium inferiorum decisiones tali errore innixas in una Mutinen. coram MASALA, diei 20 aprilis a. 1982, n. 10, legitur: Modus argumentandi his in decisionibus fere semper est idem; posito naufragio matrimonialis consortii et attentis circumstantiis posterioribus (quamvis hae tribuendae sunt non quidem ingenitae causis sed diversae educationis rationi et indoli, vel pravae voluntati vel demum defectui principiorum ethicorum), concluditur pro incapacitate contrahendi. Quod certo certius reprobandum est » (S. R. ROTA, cor. DI FELICE, 9 jun. 1984, n. 2).

IN FACTO. — I) *Quoad virum actorem.* — 11. Consideratis omnibus elementis hujusmodi processus relate ad virum actorem, oportet praemittere quod ex pluribus testibus hic adductis, potissimum e Congregatione religiosa ad quam pertinebat actor, si aliquid e complexu depositionum videtur emergere est aliqualis ingenuitas Brunonis vel immaturitas sensu communi, connexae praecise cum situatione Seminarii quo vir actor in illo tempore permanebat. Dicitur enim ille: « una personalità tenace » (Ad. Alt. Summ., 81), et alibi Superior religiosus affirmat ex una parte quod « Bruno era un buon religioso ... sembrava entusiasta e realizzato nel suo stato di vita » (Ad. Alt. Sum., 82/8), dum ex alia parte « mi sembra che Bruno non fosse preparato per il matrimonio, data la sua immaturità per questo tipo di vita » (Ad. Alt. Sum., 83/13); quod substantialiter affirmat etiam Superior Generalis Congregationis in vadimonio: « Posso affermare con certezza che il L. era affettivamente immaturo e problematico, e probabilmente fu vittima della prima crisi affettiva che gli venne » (Ad. Sum., 29). At insimul apparet illum libertate sat ampla gavisum esse in Brasilia, ut experiri posset vitam cum aliis personis, una cum etiam conditione de neglectu vitae religiosae formationis.

12. Attamen loqui haud fas est de immaturitate affectiva Brunonis, sensu in jurisprudentia Nostri Fori accepta, quia, tanto sub adspectu, non unus juvenis declarari potest « maturus » suo primo experimento. In casu autem immaturitas excludenda videtur cum vir jam vigesimum quintum annum attigisset, atque fere totum ex-

plevisset cursum theologicum ac profundam moralem scientiam et disciplinam exercisset ad vitam religiosam sacerdotalemque aggrediendam necnon ad animas consulendas tutandasque aliorum.

Hoc clare eruitur in primis pluribus ex literis matri suae missis antequam definitivam desertionem a vita clericali patrasset: « Il giorno 19 marzo, S. Giuseppe, il Vescovo Ausiliare di Fortaleza, Mons. Raimundo Castro e Silva, mi ha conferito la Tonsura... Io sto benissimo... » (Pasqua 1966 - Alt. Summ., p. 16); et etiam: « Ieri 27 settembre (1966) scadeva il tempo dei voti, ed avendomi i Superiori ammesso, ho fatto la Professione perpetua. È stata una bella festa ... C'era presente il Superiore Generale e P. Giacomo B.; ed adesso vi spiego perché non vi ho scritto in tutto questo tempo. Qualche mese fa era venuto qui P. M. per risolvere un problema, ultimamente venne qui il Superiore Generale ... anzi ora che scrivo sta ancora qui ed ha risolto il problema. Adesso posso garantirvi che sto benissimo e stanno benissimo anche tutti i miei confratelli » (Alt. Ad. Sum., p. 19).

Ex his eruitur illum acceptum fuisse ad professionem perpetuam vovendam die 27 septembris 1966; non autem accepissent superiores si juvenis signa aliqua seria immaturitatis in sua religione praebuisset. E contra scripsit ille: « Mi trovo molto bene di salute, e mi trovo bene anche in mezzo ai ragazzi, mi sforzo di comprendere la loro mentalità un po' diversa dalla nostra. In settimana farò la professione perpetua, cioè prometterò obbedienza, povertà, castità per tutta la vita; è un passo decisivo, poi dovrei ricevere alcuni Ordini minori » (Epistula d. 13 julii 1966; Alt. Ad. Sum., p. 17). Postea etenim vitam seriam in religione, et uti videtur sine difficultate, fere per annum duxit, testante Superiore religioso: « Conobbi Bruno già in Brasile, approssimativamente nel 1967 ... Lo giudicavo buon giovane, perché delicato, attento, affabile e molto manieroso » (Summ., p. 30), quod corroborat alius testis: « Un buon religioso ... sembrava entusiasta e realizzato nel suo stato di vita » (Alt. Ad. Summ., p. 82/8). Tantumdem habet etiam amicus qui virum actorem cognoscit tempore discriminis: « per compassione procurò a Bruno un impiego di professore al centro, trova che Bruno sia un ragazzo serio, onesto ed equilibrato » (Summ., p. 27).

13. Reapse, supervenientibus primis difficultatibus, ipsemet actor in epistula familiaribus directa modo omnino convenienti scribebat: « Mi trovo in una grande crisi di vocazione ... sto soffrendo, sto

pregando, sto facendo tutto perché il Signore mi trovi degno dell'altare e del sacerdozio; una crisi come questa non l'ho mai avuta; ho 23 anni e mezzo, manca un anno e mezzo per essere prete. Ci arriverò se Dio mi aiuterà... può essere una crisi passeggera... il Seminario è fatto apposta per vedere se uno ha o no la vocazione ... non devi meravigliarti se uno ha dubbi sulla scelta della vita, ogni uomo normale li ha ... sono in periodo di crisi che spero passerà, la decisione purtroppo non compete solo a me, ma anche al mio direttore spirituale, al quale sempre mi confido » (Alt. Ad. Summ., p. 24-25). Quocirca in vita sua ducenda, mediis suetis usus est juvenis ad solvendum discrimen sibi propositum: « Per novanta giorni non cercò mia sorella, rimase dentro il collegio per decidere con calma della sua vita » (Alt. Ad. Summ., p. 146). Atque optime sua denique peracta: « I rapporti prematrimoniali si svolsero normalmente, abbandonando la vita religiosa rimase fuori più di un anno prima di sposarsi » (Alt. Ad. Summ., p. 147); quod confessus est etiam Superior Generalis Congregationis: « Uscì dalla Congregazione con regolare dispensa dai voti perpetui, si trovò un lavoro e si sposò nell'anno dopo, in giugno 1968 » (Ad. Summ., p. 25).

14. In celebratione etiam ritus matrimonialis adfuerunt plurimi Patres religiosi qui, uti patet, minime adfuissent si res secundum normam haud essent vel in futuro disputabiles apparuissent: « Le nozze con molta solennità, io ero concelebrante » (Alt. Ad. Summ., p. 83/14) dixit Superior, et ipsemet actor de hac re familiaribus suis scripsit: « Il giorno 8 di giugno mi sono sposato nella chiesa di Cristo Re dei Padri. P. Battista mi ha sposato, fu una concelebrazione di quattro preti » (Alt. Ad. Summ., p. 50).

Quo eruitur virum actorem sat fortem in voluntate fuisse in persequenda decisione sua, ex amore proveniente, ducendi puellam in longissimam regionem, quin aliquam occupationem haberet sineque aliquo fundamento oeconomico; et tamen ad bonum exitum vitam communem duxit, ita ut, cum in Italiam revertisset, bene se ducere conatus est.

Quapropter aliqui testes in vadimonio fateri non sunt cunctati: « Bruno sarebbe capace di essere felice nel matrimonio, qualora avesse azzeccato nella scelta, poiché ... la amava molto » (Ad. Summ., p. 29/5).

15. Quoad etiam assumenda et adimplenda onera conjugalia, dicitur actor ab aliquibus testibus illa bene recteque implevisse: « Ven-

ne ad insegnare nel mio collegio ... constatai meglio la pazienza di Bruno alle leggerezze di Maria Adalgisa ... qui Bruno si mostrò sempre ragazzo serio, fedele nel matrimonio, lo posso assicurare, conversammo molto » (Ad. Summ., p. 30/6). Quod demonstratur modo inconfutabili ex documentis, tempore non suspecto scriptis et in processu productis. Reapse mensibus sex transactis a celebrato conjugio, cum in Italiam remeasset actor ob rationem oeconomicam, in itinere ad uxorem suam litteras fere quotidie misit; ita: « Recife, 3 gennaio 1969 » et etiam: « Lisbôa, 3 gennaio 1969 », in qua: « ... ma affronterò la vita là per avere più conforto da dare ai nostri figli » (Alt. Ad. Summ., p. 134), denique plurimae litterae ex R.V. expeditae in quibus uti sponsum amore captum se manifestabat.

Denuo conjuncti in Italia apud parentes viri, conjuges vitam communem bene recteque transierunt, praesertim quia Bruno patientem accommodatumque se praebuerat: « L. dimostrava un comportamento buono e comprensivo nei riguardi della moglie e, anche se ... dimostrava nel suo modo di agire un carattere forte e risoluto » (Alt. Ad. Summ., p. 93). Hoc apparet in litteris mense junio 1970 ad uxorem scriptis: « Primavera in gioia, angela, amore, perfezione, tanti sinceri auguri con grande amore », et etiam: « Tu sei la mia vita, la mia felicità è nelle tue mani. Nell'eternità Io e Tu saremo una sola cosa, un corpo, un cuore, un pensiero, una volontà » (Italia, 20 giugno 1970 - Alt. Ad. Sum., p. 143).

16. Haec confirmantur a teste amica, conjugum propinqua, in excussione sua jurata: « Il marito trascorrevva poco tempo in casa, ma mi sembrava una persona normale ... apparentemente aveva un comportamento buono e gentile » (Ad. Sum., p. 41 et 44).

Superior Generalis Congregationis eadem testificavit, qui insuper vicissitudines, quas conjuges in posterum passi sunt, in excussione sua descripsit: « Nei primi tempi i due in Italia sembravano contenti e felici. Poi, adagio adagio, venivo sapere un po' dall'uno, un po' dall'altra che c'era qualcosa che non funzionava ... Adalgisa si lamentò con me, perché aveva visto Bruno con un'altra lungo il lago di Salò ... Adalgisa fu ricoverata alla clinica « C. M. » a Brescia ...; Bruno diceva ancora che Adalgisa non era in grado di avere figli (mi pare di ricordare che due o tre volte Adalgisa abbia dovuto interrompere la maternità in modo naturale) ... Ricordo anche che Bruno ebbe qualche disavventura economica ... dovuta al fatto

che Bruno aiutava economicamente la famiglia di una ragazza di cui aveva simpatia » (Alt. Ad. Summ., p. 78-79).

Omnia supra relata demonstrant quidem Brunonem difficultates ingentes suscepisse decursu temporis in conjugio suo jam constituto, minime autem has originem ducere e defectu discretionis iudicii circa jura et officia matrimonialia, et ne vel minus ex incapacitate ejusdem assumendi obligationes essentielles matrimonii.

17. Quapropter hisce omnibus prae oculis habitis, assentiri haud potuerunt Patres conclusionibus Cl.mi Periti, qui, cum omni respectu, multum indulgere videtur in exaggerata « maturitate » pro matrimonio requisita et semper loquitur de sic dicto « progetto matrimoniale » communiter facto, quasi quis posset totam vitam matrimonialem futuram praevidere et de eadem juxta certam lineam disponere.

Reapse in hac Sede, Cl.mus Peritus saepe sese refert ad « superficialità » viri, necnon ad ejusdem « suggestionabilità » in explenda mente sua: « L'ingenuità del L. si connette pure con una evidente carenza della personalità che si mostra gracile, talora sprovveduta ed incapace di creare quelle normali determinazioni *difensive* di fronte ad azioni suggestive ovviamente pericolose per il soggetto. L'attore, posto di fronte alle sue pericolose ingenuità, non sa opporre altro che « non so spiegare, ecc. ... », ma è evidente che in questi comportamenti almeno sorprendenti di ingenua superficialità, deve avere giocato in modo rilevante anche una certa *suggestionabilità* che, prodotta da meccanismi prevalenti affettivo-emotivi ed erotici, ha impedito la messa in atto degli opportuni meccanismi intellettivi di difesa » (Tert. Ad. Summ., p. 17-18); attamen haec est dinamica amoris s. d. normalis: adest undique in illo implicatio affectivo-emotiva, sed haec, nisi probetur impedire ratiocinium, nullo modo invocari poterit ad defectum discretionis iudicii suffragandum. Et in casu sub iudice a diversis testibus haud semel dictum est de Brunone: « ragazzo serio, onesto, equilibrato »; nec commemorat Cl.mus Peritus illos tres menses sine ullo occursu cum puella quos peregit actor ad deliberandum super decisionem suam gravissimam. Quod non omnes juvenes, amore capti, sibimet imponere sunt capaces.

18. Quaeritur etiam quid significet in hac peritia quod actor capax non fuit « di imbarcarsi in un programma matrimoniale »: nonne praevisio vel ponderatio est elementorum socialium, moralium, etc. ...? Pergit illustrissimus vir: « Ovviamente ci si vuole riferire alla

'immaturità' del soggetto gettato nel mondo come un bambino sprovveduto (sono parole sue), quando dovette affrontare una vita coniugale con la convenuta, senza una lira, senza una occupazione stabile, in un ambiente certamente ostile » (Tert. Add. Summ., p. 28-29). Sed omnia haec elementa haud semel inveniuntur apud juvenes qui studiis nondum absolutis nihilominus matrimonium valide contrahunt, quia supradicta elementa socialia vel moralia ad matrimonium contrahendum non requiruntur.

Quinimmo affirmat Cl.mus Peritus virum actorem praebuisse « questa mancanza di sufficiente valutazione critica del suo comportamento e si è dovuta strutturare su di una personalità nel complesso *non completamente matura* » (Tert. Add. Summ., ibid.); sed aestimationem gradus hujusmodi defectus maturitatis in viro, Cl.mus Peritus in conclusionibus suis minime demonstrat.

II) *Quoad Mulierem Conventam.* — 19. Relate ad mulierem conventam neutro ex capite videtur assecuta certitudo moralis qua iudex indiget ut affirmativam aliquam promere conclusionem possit. Nam adsunt graves lacunae, tum quoad peritales conclusiones tum ad testimonia assequenda.

Ita obtenta attestazione Cl.mi Professoris PELLICCIOLI, qui pro munere significavit, exeunte anno 1971, diagnosim: « Eccitazione ipomaniaca » (Summ. I, p. 16), nullibi inveniuntur in actis processus documenta clinica de degentia mulieris apud nosocomium v. a. « Villa Moro », nec diverso modo ratiocinatur super statum mulieris aegrotantis.

20. Utique labilis a medicis contenditur mulier conventa quae, anno 1971, recipi debuit in nosocomium. Attamen:

a) Non constat talem conditionem tam gravem fuisse tempore insurgentiae et inductam vel minus ex vicissitudinibus postmatrimonialibus, cum vir frigidior erat relate ad uxorem;

b) Non constat talem conditionem praematrimoniale fuisse, cum saltem tempore matrimonii jam contracti patefacta sit;

c) Minime considerat in sua diagnosi Cl.mus Medicus PELLICCIOLI psychicas consequentias a muliere sublatae ob triplices abortus quos jam antea eadem passa fuerat;

d) Omnino praetermissa est excussio judicialis Cl.mi Professoris SACCHI, qui una cum medico PELLICCIOLI conventam in eodem nosocomio visitavit (Alt. Ad. Summ., p. 69/26).

21. Pariter perutilis fuisset nova excussio Cl.mi Medici Adail SOARES LOBO, juxta cujus conclusionem Maria Adalgisa pandit « un caso di ipomania », qui etiam declaravit: « non si può affermare che la paziente sia stata ammalata prima del matrimonio » (Summ. I, p. 21). Quinimmo praetermissa fuit et illius Cl.mi viri opinio, juxta quam « suggeriamo che la paziente sia riesaminata da uno psichiatra in Brasile, dove si trova » (Ibid.); quae omnia debiliorem reddunt diagnosim jam antea a medicis enuntiatam.

Itemque adnotatur adhuc quod ex patre mulieris conventae nullum obtentum fuit testimonium, quod, e contra, magni momenti adfuisset praesertim ad agnoscendam psychicam condicionem conventae matris, quae accusatur affecta et ipsa gravi morbo psychico, absque ulla probatione documentationeque ad praedictam affirmationem suffulciendam.

22. Exaggerato modo loqui videtur actor de vita ac moribus sive mulieris conventae sive ejusdem familiae sicuti parum moralitate aut credibilitate affectae, dum ex adverso Maria Adalgisa nullum factum immoralitate infectum pandit, praeter quidem aetatem juvenilem quae communiter contenditur aliqua levitate praedita.

Equidem, et probabiliter pro necessitate causae, de infidelitate uxorem suam accusavit vir actor, sed confuse atque incomplete, necnon verbis omnino generalibus minimeque probatis accusavit ejusdem extraconjugales amatorias adulterinasque relationes, omittendo reapse implicationes nummarias ac sociales excotatas proprio abnormi sese gerendi modo.

Denique Bruno contendit mulierem suam vitio alcoholismi affectam fuisse, attamen nullibi in processu inquisitionis assertiones istae probationibus suffulciuntur. Eodem modo contendit actor Mariam Adalgisam incapacem fuisse procreandi prolem cum jam tres abortus passa esset. Verum tamen eadem mulier, omnibus attestantibus, alio ex viro filiam genuit: « una figlia di sei anni di età » (Alt. Ad. Summ., p. 118/28). Quae omnia credibilitatem ejusdem viri non parum debilem reddunt.

23. Probatio testimonialis omnino incerta invenitur cum testes sub jurejurando deponant Mariam Adalgisam ante nuptias fuisse: « una ragazza di personalità. Seppe lottare e vincere la vita » (Summ. I, p. 29), vel: « personalità alquanto forte e decisa, molto allegra, generosa con tutti. Non rivelò mai alcun disadattamento mentale » (Summ. I, p. 40). Quapropter: « era assai trattabile; si fa-

ceva facilmente amici; penso che sia una persona normale » (Summ. I, p. 28).

Postea, tandem, et celebrato matrimonio, testificantur non pauci « Finché rimasero in Brasile la vita degli sposi fu felice e normale » (Alt. Ad. Summ., p. 148 et passim) et ideo: « posso assicurare che entrambi sono assolutamente normali, molto ben equilibrati psichicamente e fisicamente » (Alt. Ad. Summ., p. 150).

Plurimis etiam mensibus elapsis, quando Adalgisa assecuta est maritum in Italiam, vita communis amicis conjugum omnino felix, vel saltem normalis, apparuit: « All'inizio, quando ho conosciuto la signora L.e, mi fece buona impressione; per questo penso che la signora al momento del matrimonio era nel possesso della piena capacità che le dava la possibilità di prestare un valido consenso matrimoniale » (Ad. Summ., p. 43). Nihilominus decursu temporis, et semper attestante amica mulieris: « Adalgisa, tipo allegro, socievole e generoso, soffriva stati depressivi (mancanza di figli, lontananza dalla Patria) » (Alt. Ad. Summ., p. 93), quod non impedit eadem testem testificari: « Adalgisa mi sembrava in tutto una persona normale, capace di formare una famiglia e governare la casa. Ma infatti ... per colpa di ambedue la vita matrimoniale diventò difficile » (Add. Summ., p. 44).

24. Peritia denique in hac Sede confecta contradictiones peritiarum jam ante actarum minime resolvit:

a) Contradicitur opinio Professoris De Caro a peritia in prima instantia ex officio a Professore Soares Lobo confecta, et in hac Sede argumenta valida ad infirmandam dictam peritiam allata non fuerunt;

b) Modus ratiocinandi illustrissimi viri ad probandum defectum discretionis iudicii vel ad suffragandam incapacitatem mulieris assumendi onera matrimonialia, pari modo ducitur ac in suis affirmationibus pro viro actore, atque eadem dicit ita « immaturitate » laborare ut non posset « programma matrimoniale » elaborare (Tert. Add., p. 34).

c) Si quidem asserit ille: « orbene, a me pare che non si tratta, per i disturbi accertati nella convenuta prima del matrimonio, di valutare in senso piuttosto riduttivo la diretta gravità di essa e di concludere che non costituivano una malattia mentale vera e propria. Si tratta invece di considerare questi disturbi nei riferimenti ad un soggetto *che deve organizzare un programma* matrimoniale assieme ad un altro individuo ». Et prosequitur deinde Cl.mus Peritus realte ad alterum conjugem: « a mio giudizio sta proprio nell'incontro di questi due soggetti (*che non sono passibili, ciascuno di una vera diagnosi di malattia mentale*

*in senso convenzionale*), che si deve valutare l'incapacità di sviluppare un *valido ed autentico discorso comunicativo*, con il fine di programmare un vero *programma matrimoniale*, che offrisse le garanzie della serietà e della stabilità » (Tert. Add., p. 32).

Attamen in suo modo ratiocinandi Cl.mus Peritus non amplius considerat alterutram personam, uti capacem jurium et officiorum, quae per consensum lucidum et rationabilem causam efficientem contractus matrimonialis statuit, sed multo magis illustris ille vir animadvertit ad « *incontro* di due soggetti, che deve sviluppare un valido ed autentico *discorso comunicativo con il fine di programmare* », quod est ad meras cogitationes abstractas mentem suam applicare.

Concludit denique doctus Professor: « Ciascuno dei "partners" ha prestato un consenso assolutamente invalido trovandosi nella impossibilità psicologica di adempiere e mantenere gli 'onera conjugalia'; in sostanza essi erano manifestamente privi della dovuta 'discretio iudicii' per formare una autentica comunità matrimoniale » (Tert. Add. Sum., p. 33). Ex quo apparet quod Cl.mus vir iudicat « privi della dovuta discretio iudicii » conjuges quos antea declaraverat « non passibili ciascuno di una vera diagnosi di malattia mentale in senso convenzionale ». Equidem in conclusionibus suis videtur ille valde superavisse omnia quae sumpta erant in sua antecedenti demonstratione.

25. Quibus omnibus tam in jure quam in facto rite perpensis.

Nos, infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi nomine invocato, propositis dubiis respondentes in primo jurisdictionis gradu, edicimus, declaramus atque definitive sententiamus:

« Negative ad utrumque, seu non constare de nullitate matrimonii, in casu ».

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et Tribunalium Administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificent omnibus, quibus de jure, ad omnes juris effectus.

(*Omissis*).

AEMILIUS COLAGIOVANNI  
HYGINUS RAGNI  
BERNARDUS DE LANVERVIN, Ponens

(*Omissis*).

TRIBUNAL APOSTOLICUM ROTAE ROMANAE - GROSSETANA SEU FLORENTINA - *Nullitatis matrimonii* - Sentenza definitiva - 11 aprile 1988 - Pompedda, *Ponente*.

**Matrimonio - Consenso - Capacità consensuale - Defectus discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia (can. 1095, n. 2) o incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentialia (can. 1095, n. 3) - Ius ad vitae communionem - Determinazione degli elementi essenziali.**

*È incapace di contrarre matrimonio chi non è in grado di costituire un sano rapporto interpersonale, essenziale nel matrimonio in quanto significa lo ius ad vitae communionem. Per determinare gli elementi integranti ad validitatem la communio vitae occorre far riferimento all'essenza della stessa e quindi agli essenziali diritti e doveri ad vitae communionem.*

(*Omissis*). — FACTI SPECIES. — 1. Sponsalicia consuetudine praehabita plures per annos, die 22 maii 1969 in paroeciali ecclesia loci P.A, civitatis C. et dioeceseos Grossetanae, Antonius V., medicus viginti sex annorum, et Maria Christina F., magistra et viginti septem annorum, canonicum celebraverunt matrimonium. Ex convicatu duo sunt filii progeniti.

At, progrediente tempore, coniugum communis vita turbari cepit ob indolem et psychicas anomalias mulieris: parum dein profuit recursus ad curationes psychologicas vel adhibita hypnosi, adeo ut ineunte mense januario anni 1981 vir judicialiter institerit ad obtinendam separationem ope rei publicae legis.

Ipsa insuper, oblato libello diei 16 aprilis 1981 coram ecclesiastico Tribunale Fiorentino, nullitatis suum accusavit matrimonium ex capite defectus discretionis iudicii in muliere; at, ampliore instructione peracta, primae instantiae Iudices, die 1 februarii 1985, negativam pronuntiaverunt sententiam. Quam contra actor appellavit ad hoc Apostolicum Tribunal adeo ut, die 1 iulii 1985, positum sit dubium in secundo iudicii gradu sub formula: « An constet de matrimonii nullitate, in casu, ex capite defectus discretionis iudicii in muliere conventa ». Subsecuta dein est inquisitio suppletiva, sive per peritiam ex officio peractam sive per exhibita hinc inde documenta et alias relationes peritales.

Quibus attentis, die 10 februarii 1986 actor postulavit ut novum adderetur dubium nempe mulieris incapacitas adsumendi onus consortii totius vitae ad bonum coniugum ordinatum; consentiente vinculi Defensore sed obstante Patrono partis conventae, Turnus Noster decreto diei 8 iulii 1986 novum actoris libellum admisit atque statuit ut poneretur dubium alterum priori addendum, nempe: « An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob incapacitatem mulieris conventae adsumendi obligationes matrimonii essentialia ».

Quapropter hodie causa definienda tandem proponitur per re-  
sponsum ad duo relata atque concordata dubia.

IN JURE. — 2. « Sunt incapaces matrimonii contrahendi: ... 2<sup>o</sup> qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda; 3<sup>o</sup> qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent » (can. 1095).

Praetermissis generalioribus principiis sive de secundo sive de tertio nullitatis capite, in citato canone contentis, aliquid e contra recondendum putamus de incapacitate contrahendi quod attinet in specie ad vitae communionem seu ad relationem coniugalem nectendam.

3. Vel juxta doctrinam Thomae Aquinatis, matrimonium est in genere *relationis* (cfr. *Supplem.*, q. 44, art. 1), quin immo essentialia ipsius matrimonii exstat *coniunctio* (cfr. *ib.*, art. 2). Verum juxta rotalem jurisprudentiam, inhabilis ad contrahendum ille est qui nequit *sanam relationem interpersonalem constituere*.

Declarant scilicet plures sententiae Nostri Apostolici Tribunalis incapacitatem adsumendi onera coniugalia, praeter jus in corpus nec non tria matrimonii bona spectare seu comprehendere posse etiam illam intimam vitae communionem, idest relationem coniugalem ac stabilem interpersonalem; quae relatio consistit in duarum personarum donatione. Sed eiusmodi communitas vel communitas intelligi debet utpote *jus ad communionem ipsam*; tantummodo ita eadem haberi potest utpote elementum in substantiali obiecto foederis nuptialis. Ubi quapropter sermo est *de relatione interpersonali*, quidem coniugali et stabili, eatenus asseritur eam esse connubio essentialia, quatenus ipsa significat *jus ad vitae communionem*.

4. Sane quidem, non ab omnibus rotalibus sententiis eadem tradita est doctrina hac super re. Ita vel novissime, idest vel post promulgatum novum Codicem canonicum, alicubi legimus: « communitas

vitae sicut consortium totius vitae non constituunt obiectum connubi quod repetendum est a jure in corpus ad actus per se aptos ad prolis generationem tradendo et acceptando. Omnes norunt quod sic dicta *vitae communio* est potius *consectarium* juris in corpus traditi et accepti » (decisio diei 19 junii 1984, *c. Jarawan*; - aliter autem decisio d. 28 junii 1983 pariter *c. Jarawan*).

At statim ad rem liceat animadvertere duo:

a) libenter concedimus hucusque nondum traditam fuisse claram notionem eiusmodi vitae communionis *in sua substantia*, atque ita facile ambiguitatem foveri, exindeque doctorum et iudicum hac de re dissensiones;

b) fortasse in posterum, adhaerendo textui novi Codicis, potius investigandum et loquendum est de illo *bono coniugum* ad quod sua natura ordinatur foedus coniugale quodque, pariter ac bonum prolis, necessario inducere debet obligationes in nubentibus.

5. Videndum igitur est *quid iudice* importet illa intima communio vitae et amoris coniugalis.

Agnoscit rotalis prudentia quaestionem implexam fieri ubi conanem adest determinandi *elementa essentialia*, quae constituunt jus ad communionem vitae, adeo ut si unum vel aliud desit matrimonii nullitas sequatur.

Imprimis videtur matrimonii vel contrahentis *fines* non constituere elementa essentialia consensus. Quo posito, doctrina sane edocet *obiectum* eiusmodi juris ad vitae communionem, aliud esse non posse nisi agendi rationem seu activitatem quae valeat directe juberi a voluntate, quaeque ex sua ipsius natura necessaria est ad hoc ut matrimonium suos fines institutionales consequi possit.

Altera ex parte, non desunt sententiae rotales (cfr. decisio d. 18 novembris 1977 *c. Serrano*), juxta quas *qualitates* requisitae ad constituendum et efficiendum perpetuo intimum vitae consortium, quamvis videantur pertinere ad matrimonium « ideale », negligi tamen non debent ubi agitur de constabilienda matrimonii validitate.

6. Utcumque asseritur non posse *modo positivo et theorice* determinari elementa sufficientia et necessaria eiusmodi juris ad vitae communionem; e contra, procedendo ratione *negativa*, seu per exclusionem determinarii posset utrum necne aliquod peculiare matrimonium nullum fuerit ob contrahentis incapacitatem; idque fit animadvertendo sive ad consensus actum sive ad contrahentis personam (cfr. decisio d. 14 aprilis 1975, *c. Raad*).

Alibi (cfr. decisio d. 15 iulii 1977, *c. Pinto*) legimus jus ad vitae communionem, juxta doctrinam canonicam traditionalem, complecti omnia jura quae mutuo contrahentes sibimet concedunt ad obtinendum sive finem primum sive secundarium — juxta veteris Codicis terminologiam — finem matrimonii, sed *in sua essentia* idipsum limitari ad jus in corpus, perpetuum et exclusivum in ordine ad copulam per se aptam ad generationem.

Eiusmodi relationis interpersonalis *qualitates*, juxta alias decisiones (cfr. cit. decisio d. 18 novembris 1977, *c. Serrano*) haberi debent proprietates essentiales et fines matrimonii; reapse coniugale consortium requirit personam capacem adsumendi vinculum interpersonalem *intimum* (qua intimitate ad prolem modo humano suscipiendam et educandam ordinatur), *exclusivum* (sensu quoque positivo sibi sufficiens et satisfaciens, ne eadem exclusivitas deveniat onus moraliter intolerabile), et *perpetuum* (praeditum nempe illo vigore qui par sit ad quandam indefectibilitatem gignendam ac sustinendam).

Utrumque, quando loquimur *de vitae consortio*, idipsum intendimus utpote inter personas diversi sexus: quapropter incapacitas adsumendi onera coniugalis importat acceptationem vel capacitatem acceptationis relationis *eterosexualis*.

7. Denique tandem ideo quaestio princeps ponenda et solvenda est, quomodo nempe in concreto definiri valeat et constituatur in sua substantia eiusmodi incapacitas adsumendi jus ad vitae communionem.

Dum certo certius existere potest *incapacitas* quaedam ad communionem vitae ducendam, ista tamen non determinatur magis specificiter; pariterque principium ponitur, in decisionibus rotalibus, juxta quod inhabilis est ad matrimonium ille qui incapax est constituendi sanam relationem interpersonalem.

Neque defuerunt sententiae, quae in eiusmodi provincia caute esse procedendum admonuerunt, cum nempe matrimonium nullitatis insimulatur ob incapacitatem eiusmodi ex defectu psychologico (cfr. decisio d. 8 martii 1975, *c. Di Felice*).

Magis definite animadvertitur incapacitatem ad vitae communionem secumducere duas distinctas hypotheses: illa nempe incapacitas vel afficit personam quae imminuta invenitur ex peculiari statu physico et psychico certo certius requisito ad valide contrahendum, vel dependet tantummodo ex levibus indolis anomalis quae modificari valent (cfr. decisio d. 14 maii 1979, *c. Di Felice*). Si de istis agi-

tur, nempe de levibus indolis vitiositatibus, tenendum est eas impedire tantummodo plenam et perfectam vitae coniugalis consuetudinem, quae tempore futuro perfici potest propterea quia eiusmodi anomaliae emendabiles sunt et coniugibus permittunt ut valeant de die in diem pervenire ad magis completam vitae unitatem.

8. Attamen admonere debemus quaestionem non esse de inhabilitate ad ducendam *plenam et perfectam* vitae communionem, potius de inhabilitate ad adimplenda ea quae sunt *de essentia* eiusmodi vitae communionis.

Jamvero passim sive in tribunalium sententiis sive in canonistarum effatis, etsi non explicite, tamen re et implicite notio eiusmodi incapacitatis ita praebetur ut videatur requiri, ad validum matrimonium, undequaque *harmonicam vitae communionem*; neque ideo ad rem claritate fulget quod asseritur etiam de sic dicto matrimonio «ideali».

Ceterum non potest *felicitas* matrimonii confundi cum eiusdem *validitate*: exinde argumentari nemo potest ex infelici connubio ad nullum matrimonium (cfr. decisio d. 19 maii 1983, *c. Egan*).

9. Quapropter *incapacitas* adsumendi obligationes et vicissim concedendi jus ad (amoris et) *vitae communionem*, illa est in qua alteruter vel uterque contrahens nequeat se obstringi *essentialibus obligationibus*, aut vicissim concedere *essentialia jura vitae communionis*.

Exinde quaestionis caput superest ut definiantur *essentialia* vitae (et amoris) communionis *jura aut obligationes*.

Reapse heic complere deberemus ea quae alibi diximus *de essentia matrimonii* (cfr. M.F. POMPEDDA, *De incapacitate adsumendi obligationes matrimonii essentialia*, in *Periodica*, vol. 75, 1986, p. 129-152; item decisio d. 29 januarii 1985, *c. Pompedda*), adeo ut, post jam promulgatum novum Codicem juris canonici, collocare valeamus in foedere coniugali eiusmodi jus ad vitae communionem, utpote quidem *elementum essenziale* matrimonii (cfr. can. 1101 par. 2).

Nostra quidem sententia aliquomodo quaestio converti ita debet, ut *bonum coniugum* — de quo uno agit Codex, nulla amplius facta mentione de jure ad vitae communionem — intelligatur et efficiatur per *jus* (et relativam obligationem) *ad vitae communionem*: istam quidem intellectam in sua latiore significatione, idealiter inspiratam *ad amorem coniugalem* super quo diu institit Concilium Vaticanum II, et juridice expressam per jura — obligationes ad peculiarem seu specificam agendi rationem, ex ipsa connubii natura essentialiter

requisitam et sufficientem, *in relationibus interpersonalibus* coniugibus propriis et *juridice momentum habentibus*.

IN FACTO. — 10. Res ardua in casu exstat definienda, quod scilicet attinet ad conditionem psychicam mulieris, quidem tempore celebrati matrimonii quippe quia ea nec clara apparet subsequenti periodo vel in praesentiarum seu pendente processu isto. Colligantur igitur imprimis necesse est adiuncta seu facti elementa ex peracta ampliore instructione, ut dein, adiuvantibus medicis atque peritis, certa sententia de statu psychologio conventae proferri valeat, atque tandem de eiusdem contrahendi capacitate vel minus, sive sub aspectu discretionis iudicii, sive sub adspectu habilitatis adsumendi officia matrimonii essentialia.

11. Mulier conventa fatetur se passam tantummodo esse « esaurimenti », sed adfuisse denegat omnino « malattie specifiche nel periodo dell'adolescenza »; e contra ipsa asserit: « Non sono mai stata in cura di specialisti, non sono mai stata ricoverata ».

Quod vero attinet ad suam ipsius indolem domina F. denegat « di essere stata un soggetto dal carattere labile e chiuso », quin addit: « Anzi in collegio ero sempre un elemento allegro ed espansivo ».

Neque aliter deposuit conventae pater, qui est eiusdem in iudicio curator: « Mia figlia non ha mai sofferto di malattie specifiche, né ha mai avuto cure per difetti psichici o nevrotici ».

Facile quis eiusmodi asseverationes tribuere poterit consilio a conventa pandito adversandi causae isti ab actore promotae: ipsa ceterum et Patronos sibimet in iudicio constituit et multa egit ad suam assumptionem firmandam.

12. Sed audiamus quid actor valuerit adducere pro uxoris persona pingenda et cognoscenda.

Vir in primo interrogatorio rettulit: « Per quanto riguarda il suo carattere e la sua personalità, devo dire che trovai in lei molte stranezze e praticamente non riuscii mai a conoscerla bene. Dimostrava variabilità di umore con alternanze di esuberanze e di depressioni. Era talora fredda e scostante, altre volte era esibizionista e voleva fare in pubblico atti di affetto, come i baci ». Quae ad tempus praenuptiale spectant, dum de vita coniugali actor refert: « Le condizioni di mia moglie andarono sempre più peggiorando con sintomi di euforia e di depressione; iniziarono anche deliri di gelosia ». Quin domi-

nus V. a sponsa cognovit « che aveva sofferto di una psicosi maniacodepressiva, per la quale era stata curata »; sed idipsum, uti constat ex altero viri interrogatorio, actor rescivit tantummodo post matrimonium.

13. Testes plures adduxit actor, quos inter imprimis exstant eiusdem familiares.

Actoris pater deponit: « mio figlio ... sapeva che la donna aveva delle stranezze »; ex tempore autem post nuptias testis asserit: « Quando lei veniva in Calabria, noi l'abbiamo sempre rispettata, ma lei ha dato segni di squilibrio mentale »; « La convivenza è durata diversi mesi, ma lei si è sempre dimostrata strana e fredda col marito ».

De tempore tantummodo coniugali loquitur actoris mater: « Devo dire che la F. è sempre stata strana, fin dal principio del matrimonio. Era indifferente, abulica, non capiva, non curava i figli, il marito e non aveva voglia di far niente ».

14. Quid vero referre valeant alii testes, extranei atque ab ipso actore inducti denique videndum est.

Rev. Aloisius M. utramque partem dum studiorum universitatem frequentabant cognovit ex tempore igitur praenuptiali, immo et matrimonio eorundem benedixit; testis autem deponit: « Al tempo del fidanzamento non ebbi mai alcuna notizia sulle condizioni psicofisiche della F. ». Ipse autem addit: « Solo dopo il matrimonio venni a conoscenza di uno stato di psicolabilità della donna »; « posso attestare che dopo la nascita dei figli notai in lei i sintomi di una specie di sindrome depressiva ».

Anna Victoria V. asserit « che la ragazza, già nella scuola, era considerata un tipo stravagante »; dum ex tempore post nuptias refert: « era abulica, trascurava i figli, la pulizia della casa e non accudiva neppure alle faccende più comuni »; « Era anche sospettosa e gelosa ».

Marivus L. nihil comperit ante matrimonium partium; tantummodo post nuptias intellexit « che la donna dava segni di stranezza, di mutismo, non era molto attenta ai suoi doveri e si estraniava »; « Era anche gelosa e sospettosa ».

Plurimi fieri debet depositio Luciae C., quippe quae condiscipula fuit conventae; testis deponit: « Mi risulta che durante il periodo della scuola (conventa) ebbe un esaurimento nervoso ». Pressius interrogata ipsa refert: « Non ricordo se la F. avesse sintomi particola-

ri, come variabilità di umore od altro»; « Per quanto riguarda i segni particolari dell'indole e del temperamento della F., non so dare nessuna notizia precisa ». At post annum 1974, idest quinque annis post matrimonium elapsis, juxta testis ab aliis auditum « la F. avrebbe presentato sintomi di anormalità ».

15. Quae igitur sunt relata a partibus et testibus, ea fere nihil adducunt pro re in casu definienda. Etenim, ex una parte *ante* matrimonium tantummodo illud episodium « di esaurimento » in muliere conventa probatur; dum leviora probantur effata de indole ipsius dominae F.; ex altera parte, *post* matrimonium paullatim idest elapso tempore initiali conditio psychologica mulieris peior videtur facta fuisse atque insimul eiusdem inhabilitas ad ducendam vitam coniugalem saltem aliquando patefacta est. Ceterum instructio testificalis, alias accuratiore ratione peracta, aptius ducta fuisset si ad *facta* concreta et *circumstantias* seu *episodia* magis definita attendisset, dum passim testes interrogati genericas easque abstractas asseverationes de persona conventae protulerunt.

Res utcumque spectat ad scientiam psychiatricam vel psychologiam, ideoque animadvertere jam debemus ad peramplam instructionem peritaleam atque documentalem, potissimum in primo jurisdictionis gradu sedula cura peractam.

16. Praestat imprimis recolere de periodo praenuptiali nullam probationem exstare in actis, aut per documenta aut per relata medicalia, quod attinet ad valetudinem mulieris conventae. At insimul constat eandem dominam F. post matrimonium recurrere debuisse ad consilium et curationes mediocorum: videndum igitur jam est quid tunc apparuerit atque adfuerit quod spectat ad conditionem psychologiam seu psychicam illius.

17. Una cum libello actor exhibuit quandam scriptam relationem prof. Edi Boni Stalli qui loquitur de examinibus necnon de curis hypnoticis conventae praestitis decurrente anno 1978. Ibidem sermo est de quadam « profonda problematica » quae « rientra nel quadro della psicosi e che pertanto, pur conservando certe capacità intellettive, si manifesta con una disintegrazione della personalità per incapacità di valutazione adeguata della realtà ». Juxta prof. Boni Stalli « questo stato patologico si è strutturato nel corso dell'età evolutiva »; exinde ipse concludit: « si può sostenere che all'epoca della celebrazione del matrimonio la signora per il suo stato psicotico fosse

incapace di valutare adeguatamente l'importanza del suo consenso al matrimonio cattolico con tutte le implicazioni e responsabilità che questo comporta ».

Judicialiter interrogatus idem psychologus Boni Stalli diffusius locutus est de consultis super conventa factis, necnon de curationibus potissimum hypnoticis eidem praestitis; utcumque ipse renovat suam diagnosim veluti « uno stato schizofrenico »; insuper asserit « che (eiusmodi conditio) pur conservando una notevole capacità intellettuale alla signora, rendeva questa molto difficile nel suo rapporto con persone e cose ». Concludit prof. Boni Stalli: « In quanto alla origine, come professionista non posso fissare nessuna data, perché non ho dati oggettivi ».

Quapropter per interrogatorium aliquomodo evertitur conclusio relationis scriptae, quod attinet ad initium status morbidum: qui sane asseritur exstans novem annis post celebratum matrimonium; at, vel tunc, vis intellectiva nullomodo infecta est, dum tantum relatio interpersonalis valde difficilis exinde evasit.

18. Tempore adhuc recentiore, idest a die 24 junii 1981 usque ad diem 18 julii 1981, mulier includi debuit in quoddam nosocomium privatum civitatis S.; ipsa accepta est quidem com diagnosi: « sindrome psicodpressiva con interessamento del sistema extrapiramidale », sed dimissa est « guarita ».

Quidquid est de vi eiusmodi episodii, res cum sit medicorum peritorum, animadvertere liceat idipsum accidisse tempore coniugum separationem consequente, immo pendentibus sive processu civilis separationis sive causa hac canonica nullitatis. Nihil utcumque ducitur ex documento relativo quod attinet ad tempus antecedens.

Item in chartula clinica diei 18 novembris 1982 legimus de conventa diagnosim hanc: « Psicosi paranoidea in precario compenso psicofarmacologico ». Tunc inspectio mulieris peracta est jussu administrationis scholasticae.

19. Hinc inde ab utraque parte allatae fuere privatae relationes peritales: de quibus igitur imprimis sermo fieri debet.

Post confectam peritiam ex officio et actis jam publicatis, alter actoris Patronus in primo gradu exhibuit quandam relationem a doct. Francisco Sorgonà confectam super quibusdam litteris partis conventae ad filios conscriptis mense septembri vel octobri anni 1982. Jamvero doct. Sorgonà, qui est psychiater sed prae se non habuit mulierem, ex analysi praefatarum epistularum ratus est « attri-

buire tali scritti come prodotti di una persona che presenta una sintomatologia di tipo dissociativo ».

20. Tradidit etiam actor peritiam psychologiam die 26 octobris 1982 exaratam a prof. Marco Marchesan qui ex examinibus super muliere censuit ducere debere ponditam agendi rationem « evidentemente schizoide », quamvis addat: « ma potrebbe trattarsi anche di una impostazione nettamente nevrotica, cioè di una personalità nevrotica ». At ibidem nullum verbum invenitur sive de tempore ortae eiusmodi morbidae conditionis sive de eiusdem influxu in matrimonialem consensum.

21. Super actis relationes confecit, adhuc petente actore, doct. Parisina Marzotti, quae absque dubio exstantem asseveravit « sindrome dissociativa », ob quam in muliere conventa « è mancato al momento della contrazione (sic!) del legame matrimoniale la corretta, cosciente, critica elaborazione intrapsichica dell'atto che stava per compiere ». Deest attamen ratio propter quam doct. Marzotti pervenerit ad asserendam eiusmodi anomaliam veluti exstantem tempore contracti matrimonii, nisi eam invenire velis in generali et abstracto principio juxta quod « questo quadro morboso » initium capit « in genere... tra i 16-17 anni e i 25 anni ».

Novissime, idest una cum restrictu pro actore, Patronus exhibuit quasdam notas confectas ab eadem doct. Marzotti, quae ita suam prae-buit conclusionem: « il dato certo che emerge dalla storia della perizianda è quello della esistenza di una psicosi, variamente inquadrata dal punto di vista clinico nosografico, di una malattia mentale, cioè, con periodi di scompensazione più accentuati, tale per sua natura, decorso e rilevanza, da compromettere gravemente nella F. la capacità di assumere gli obblighi derivanti dal matrimonio ».

22. Sua ex parte mulier conventa primo in iudicii gradu, die 13 octobris 1984, exhibuit peritiam prof. Joannis Baptistae Cassano, cuius conclusiones ita proferentur: « È possibile cogliere nella documentazione esaminata un fondamentale giudizio diagnostico comune e cioè la presenza di una condizioni psicopatologica definita disturbo bipolare (psicosi maniaco-depressiva) »; « Certamente tale malattia psichica non ha impedito alla p. di adempiere con pieno impegno, durante i lunghi periodi intervallari, ai propri obiettivi ed alle proprie aspirazioni. Non è inoltre pensabile che la p. abbia presentato stabili elementi dissociativi di personalità o addirittura evoluzioni difettuali »;

« Niente può infine far supporre e soprattutto permettere di affermare che nel passato la p. abbia visto scemare grandemente le proprie capacità di giudizio e di critica, nonché quella di intendere e di volere »; « Per concludere, la signora F. Maria Cristina risulta essere affetta da disturbo bipolare con periodici episodi di natura depressiva ed espansiva accompagnati in taluni casi da manifestazioni psicotiche congrue all'umore. Tale malattia nella F. non appare essere di particolare gravità, prova ne sia la abituale e rapida remissione spontanea degli episodi precedenti. Attualmente la p. ... attraversa una condizione di adeguato equilibrio psico-affettivo ». Denique tandem prof. Cassano scripsit: « Non è possibile affermare con certezza se tale malattia aveva già rilevanza clinica prima o all'atto delle nozze, ma è indubbio che in ogni caso il pieno recupero psichico al di fuori delle fasi di maggiore acuzie, consentiva alla sig.ra F. di contrarre un valido matrimonio ».

Nuper, idest hac in iudiciis instantia, pars conventa novam adduxit peritiam confectam die 26 januarii 1987 a praelaudato prof. Joanne Baptista Cassano, qui paulo antea mulierem psychiatricae subiecerat inspectioni. Jamvero prof. Cassano, de statu psychico dominae F. in praesentiarum refert: « La paziente appare lucida, orientata nel tempo, nello spazio, nella situazione e nei confronti delle persone. Non si rilevano turbe mnesiche ... l'eloquio è fluente con uso di un buon lessico; l'attenzione è costantemente rivolta all'intervistatore ». Concludit dein perillustris magister scientiae psychiatricae in Universitate Pisana: « La sig.ra F. presenta nella anamnesi una fenomenica clinica inquadrabile in un disturbo bipolare ... con episodi maniacali ed ipomaniacali ricorrenti ed episodi depressivi di varia intensità e durata ». Postquam vero peritus exposuit symptomata et decursum eiusmodi anomaliae psychicae, una cum consentariis super psychicis facultatibus et personalitate eorum qui eadem afficiuntur, addit: « La struttura di personalità della sig.ra F. ha indubbiamente risentito del succedersi degli episodi di malattia, configurandosi verosimilmente tratti di personalità in parte disarmonici, con labilità affettiva »; denique prof. Cassano concludendo statuit: « non si può ritenere che la patologia presentata dalla paziente sia stata o sia in futuro tale da escluderne o inficiarne nella sostanza la sfera intellettiva, quella volitiva oppure la capacità di assumere e mantenere gli oneri coniugali ».

23. Deveniendum tandem est ad peritos ex officio deputatos in casu audiendos et perpendendos: due electi fuere coram primae instantiae Tribunali, tertius constitutus fuit coram Rota.

Prof. Sergius Cecchini in examine psychico faciendo invenire valuit tantummodo « una lieve immaturità globale ... ed una certa inadeguatezza delle reazioni affettive », atque ideo asserere non dubitavit: « Questi tratti peraltro, mentre definiscono un certo tipo di personalità, non sono indicativi di un quadro morboso ad andamento processuale e di sicura rilevanza sul piano psicopatologico ».

Neque praetermisit peritus Cecchini documenta medicalia tabulis processualibus adiecta attento studio submittere atque ideo perpendere diagnoses prolatas super muliere conventa: juxta prof. Cecchini, agnoscitur debet domina utpote « un soggetto con carattere piuttosto immaturo e con reazioni affettive non sempre del tutto adeguate che indubbiamente ha avuto difficoltà nel corso della sua esperienza matrimoniale nel conflitto con le esigenze della realtà esterna »; sed insimul peritus excludit adfuisse sive psychosim maniaco-depressivam sive morbum schizophrenicum, idque ex symptomatibus quae in casu non apparent de utraque anomalia.

Haud denegat prof. Cecchini invenisse in muliere « tratti schizoidi della personalità », quatenus « Schizoidismo significa una anomalia della personalità », sed rotundo ore asserit: « questa non è una malattia » idest « non comporta quella alterazione e quell'indebolimento della personalità che è determinante nella schizofrenia come processo morboso ben definito ed attivo ».

Quapropter peritus Cecchini concludit: « La signora F. è un soggetto lievemente immaturo sul piano affettivo, con tratti schizoidi nel suo assetto psichico »; eiusmodi status « essendo una caratteristica della personalità, era presente anche prima ed al momento del matrimonio »; id sane « comporta una minore sintonia con la realtà esterna » sed « non si riflette nel campo dell'intendere e del volere che pertanto rimangono del tutto integri ».

Quae omnia rationem, habere videntur cum capite defectus discretionis iudicii, at prof. Cecchini ratus est addere: « Qualche riserva potrebbe essere avanzata circa la capacità della perizia a prospettarsi e ad assumere gli obblighi relativi alla comunione di vita, cioè al reciproco darsi dei due coniugi nel matrimonio. In questo specifico settore presumibilmente vi furono difficoltà legate al carattere non del tutto sintono della donna. Tali problemi si sono peraltro rilevati in seguito nella vita matrimoniale, ma al momento delle nozze non vi era una specifica malattia mentale tale da togliere la facoltà decisionale e critica circa l'essenziale del matrimonio o da precludere ogni possibilità di intesa con il partner. In altri termini, se vi fu una

minore disponibilità della donna verso il coniuge questa si estrinsecò successivamente; il matrimonio, al momento della preparazione e celebrazione, non fu infirmato da una situazione mentale di sicuro significato psicopatologico ».

24. Adhuc in prima instantia peritior ex officio electus fuit prof. Michael Angelus Palazzuoli, qui acta cuncta pependit et pluries mulierem conventam prae se habuit neque quicquam abnorme invenire potuit in sphaera intellectiva. Peritior animadvertit « un tono dell'umore indifferente » idest « una scarsa partecipazione affettiva ai contenuti del proprio pensiero »; insuper — juxta psychiatram — conventa « nel rapporto interpersonale mantiene un certo distacco ».

Suam dein proferens diagnosim, prof. Palazzuoli sententiam defendit hanc, nempe « che la signora Maria Cristina F. è, quanto meno, attualmente portatrice di una importante anomalia psichica consistente in una struttura schizoide della personalità ». Eiusmodi conditio — juxta illum — adfuit etiam tempore celebrati partium matrimonii: quod peritior videtur asserere propterea quia illa constructio personae « come si ritiene accada abitualmente, è andata costituendosi nel corso dell'età evolutiva in ragione di fattori congeniti e/o ambientali »; utcumque eadem « è trapassata più volte a vera e propria malattia mentale ».

Concludit quapropter prof. Palazzuoli conventam fuisse « sostanzialmente incapace di intendere e, soprattutto, di volere l'istituto matrimoniale », immo haud valuisse instituire « ogni davvero coinvolgente ed approfondita forma di rapporto interpersonale ».

25. Hac in instantia peritus electus fuit ex officio prof. Bruno Callieri qui valuit examini subicere acta omnia atque in specie documenta medicalia et relationes peritales antea exhibitas, atque tandem protulit diagnosim hanc: « psicosi bipolare, maniaco-depressiva (dunque *fasica* e *non continua*, come invece è quella schizofrenica) in personalità affettivamente immatura ».

Censuit insuper. prof. Callieri mulieris immaturitatem affectivam non adeo gravem fuisse « da configurare, di per sé, un grave impedimento al consenso ». Sed statim addit: « La successiva evoluzione, negativa e fallimentare per il mantenimento del rapporto coniugale e del nucleo familiare ..., in parte può essere frutto di uno svolgimento intrinseco della malattia maniaco-depressiva ... ma in parte va senz'altro attribuita agli eventi « scatenanti sfavorevoli ».

26. Ex analytica expositione hucusque facta de elementis adductis in causa instruenda, dum palam fit difficultas definiendae litis, insimul patet varietas diagnoseon prolatarum a medicis sive privatis sive ex officio auditis. Neque nostrum est iudicium de merito proferre circa peritorum opiniones: quae tamen, si ultra corticem verborum perpendantur, haud sinunt certitudinem nos acquirere circa huius matrimonii assertam nullitatem.

Pro irritio consensu imprimis exstat relatio scripta a prof. Edi Boni Stalli et ab actore adducta, quae conditionem schizophaenicam in muliere asserit: attamen, vel attentis dein assertis ab eodem psychologo in iudiciali interrogatorio, nihil certum ad rem statui potest.

Adest etenim imprimis contradictio quod attinet ad aciem intellectivam conventae, cui primum tribuitur incapacitas apte aestimandi obiectum consensus, dein autem agnoscitur validior robur intellectiva dum discursus demum fit ad inhabilitatem nectendi relationem interpersonalem. Insuper in sua relatione scripta prof. Boni Stalli veritus haud est adscribere tempore celebrati matrimonii conditionem mulieris, dum in interrogatorio aperte abstinuit a determinanda origine seu tempore incepti morbi.

Eandem propter rationem vetamur quodlibet momentum tribuere asseverationibus prof. Francisci Sorgonà et prof. Marci Marchesan: quidquid etenim est de symptomatibus dissociativis seu schizoidis in eorumdem relationibus assertis, recolendum est actum esse de diagnosibus peractis tredecim annis post celebratum matrimonium neque ullam rationem adductam esse exstantem cum consensu a conventa praestito.

Magis favorabilis actoris assumptioni videtur relatio doct. Parisinae Marzotti, quae tamen vel in novissimis notis aperte fatetur difficultatem certam diagnosim proferendi. Attamen nostra non interest quod alii aliam diagnosim proferant, quamvis idipsum nonnumquam valde influat in determinando tempore incepti morbi. Quod nec doct. Marzotti, facere valuit, uti e superius dictis patet.

27. Item pro nullitate consensu adduci posset peritia ex officio confecta a prof. Michaele Angelo Palazzuoli, qui constructionem schizoidem in conventa agnoscit eandemque adscribit tempore praenuptiali. Attamen eiusmodi diagnosi non accipitur a peritissimo Callieri, quidem attentis cunctis actis: congruit cum prof. Callieri etiam crisi instituta a perito privato prof. Cassano, idque allatis motivis quae graviora videntur. Quapropter, nostrum cum non sit iudicium

proferre medicale, peritia prof. Palazzuoli saltem dubia accipi debet attentis in unum vergentibus animadversionibus super eadem factis a prof. Cassano, perito privato, et a peritissimo ex officio prof. Callieri.

28. Supersunt igitur relationes peritales ex officio prof. Sergii Cecchini et prof. Brunonis Callieri, una cum peritia privata prof. Joannis Baptistae Cassano: quorum conclusiones certo certius obstant assertae nullitati.

Quidquid etenim est de diagnosi prolata a medicis praefatis saltem incertum manet initium anomaliae psychicae mulieris conventae. Ceterum opinio prof. Cassano a peritissimo Callieri haud respuitur sed synthetice assumitur una cum opinione periti prof. Cecchini. « In altri termini — scripsit prof. Callieri —, la perizia Cassano è stata utilissima dal punto di vista diagnostico-clinico, correggendo la valutazione clinica del Palazzuoli, che secondo me andava corretta nel senso della maniacalità (come è intesa attualmente). Dal punto di vista personologico alla perizia Cecchini va riconosciuto pieno valore (anche egli però non è uscito dall'equivoco del "tratto schizoide", brutta dizione, certamente da correggere nel senso di un più generale "disturbo" della personalità o da riassorbire nell'"affettivo") ».

Jamvero a tribus illis peritis concorditer excluditur existentia cuiuslibet morbidae conditionis tempore celebrati matrimonii quae saltem graviter psychice affecerit mulierem conventam, praepediendo aut discretionem iudicii necessariam aut capacitatem adsumendi obligationes matrimonii essentielles.

Quibus omnibus sive in jure sive in facto perpensis, Nos infra-scripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus, ad dubia proposita respondentes:

Ad 1: « *Negative*, seu *non constare* de matrimonii nullitate, in casu, ex capite defectus discretionis iudicii in muliere conventa »;

Ad 2: « *Negative*, seu *non constare* de matrimonii nullitate, in casu, ob incapacitatem mulieris conventae adsumendi obligationes matrimonii essentielles ».

Partem actricem insuper jubemus expensas omnes iudicii huius solvere, exceptis honorariis Patroni partis conventae necnon Peritorum ab eadem inductorum.

Ita pronuntiamus atque committimus locorum Ordinariis et Tribunalium administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificent omnibus, quorum intersit, ad omnes juris effectus.

*(Omissis).*

MARIUS F. POMPEDDA, Ponens  
JOSEPH M. SERRANO RUIZ  
EDUARDUS DAVINO

*(Omissis).*

**Pagina bianca**

*Note e commenti*

Pagina bianca

## IL PERMESSO PER LA PUBBLICAZIONE DI SCRITTI (\*)

1. Premessa. — 2. Precedenti del can. 830 § 3. — 3. Natura giuridica dell'interpretazione autentica. — 4. Finalità della licenza di pubblicazione degli scritti.

### 1. *Premessa.*

Il codice di diritto canonico dedica il titolo IV del libro III all'uso degli strumenti di comunicazione sociale e in particolare alla pubblicazione di scritti. Il can. 823 prescrive il diritto e il dovere che i pastori della Chiesa hanno di vigilare affinché i libri non arrechino danno alla fede e ai buoni costumi. Nei canoni successivi è stabilita con maggiori dettagli la normativa regolante questa funzione dell'autorità ecclesiastica. Il can. 830 in particolare tratta, nei due primi paragrafi, delle qualità di cui devono essere dotati i censori per aiutare gli ordinari a giudicare il contenuto di un libro, e nel par. 3 stabilisce le modalità da seguire per concedere la licenza per la pubblicazione degli scritti che trattano argomenti attinenti in modo particolare la religione o l'integrità dei costumi. Il canone afferma:

« Censor sententiam suam scripto dare debet; quae si fuerit, Ordinarius pro suo prudenti iudicio licentiam concedat ut editio fiat, expresso suo nomine necnon tempore ac loco concessae licentiae; quod si eam non concedat, ratione denegationis cum operis scriptore Ordinarius communicet ».

Questo canone è stato oggetto di una recente risposta della Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico (in seguito CPI). Il dubbio che diede origine a questo intervento fu formulato nei seguenti termini:

« Utrum licentia, de qua in can. 830 § 3, imprimenda sit in libris typis editis, indicantis nomine concedentis, die et loci concessionis.

---

\* A proposito della risposta della Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico del 20 giugno 1987 (v. *infra*, p. 358).

R. *Affermative* » (1).

Per valutare la risposta della CPI occorre tenere presente che il codice pio-benedettino si esprimeva in modo inequivocabile su quest'aspetto, richiedendo che la licenza, con il nome di chi la concede, il luogo e la data di concessione, fosse riportata all'inizio o alla fine del libro (2). Sarebbe, perciò, lecito supporre che l'attuale redazione del can. 830 abbia voluto di proposito sopprimere questo requisito: *expresso suo nomine...* si riferirebbe alla *licentiam concedat*, e non alla *editio*. Il can. infatti avrebbe potuto imporre la stampa dei dati della licenza della pubblicazione, secondo la formula del codice precedente o altra analoga, ma non lo ha fatto.

Se così fosse, la risposta della CPI, più che una interpretazione, dovrebbe essere ritenuta una disposizione innovativa. Prima, però, di dare un giudizio affrettato sul carattere innovativo dell'interpretazione, è opportuno chiarire i motivi che hanno indotto a proporre il dubbio: solo se vi è un dubbio effettivo, può essere infatti giustificato l'intervento della CPI. A tal fine, è necessario rivedere brevemente i precedenti del canone che stiamo esaminando.

2. *Precedenti del can. 830 § 3.*

La cost. ap. *Officiorum et munerum* del 25 gennaio 1987 — cui si ispiravano i can. 1393 e 1394 del codice del 1917 (3) — stabiliva tassativamente al n. 40 l'obbligo di menzionare la licenza dell'Ordinario all'inizio o alla fine del libro (4). Il codice pio-benedettino, ol-

(1) AAS 79 (1987), p. 1249.

(2) Il testo del paragrafo 1 del canone 1394 del Codice del 1917 era il seguente: *Licentia, qua Ordinarius potestatem edendi facit, in scriptis concedatur, in principio aut in fine libri, folii vel imaginis imprimenda, expresso nomine concedentis itemque loco et tempore concessionis.*

(3) Così precisa Gasparri nel *Codex Iuris Canonici. Fontium Annotatione auctus*. Altro precedente di questa cost. — citato da Gasparri — era dato dalla cost. *Inter sollicitudines* (4.V.1515) di Leone X (Lat. V) per la quale i libri dovevano essere esaminati dai censori che *per eorum manu propria subscriptionem, sub excommunicationis sententia gratis et sine dilatione inponendam, approbentur*. Il Concilio di Trento, ses. IV, *de editione et usu sacrorum librorum* — ugualmente citato da Gasparri — stabiliva già lo stesso criterio che sarebbe stato dopo utilizzato dalla cost. di Leone XIII, anche se solo con riferimento ai libri che riguardano la Sacra Scrittura.

(4) « *Absolute examine, si nihil publicationi libri obstare videbitur, Ordinarius, in scriptis et omnino gratis, illius publicandi licentiam, in principio vel in fine operis imprimendam, auctori concedat.* Inoltre, nel numero 43 si richiedeva che: *Nullus liber*

tre a stabilire il modo in cui si doveva concedere la licenza <sup>(5)</sup>, riproduceva, come abbiamo detto, le disposizioni della costituzione, di Leone XIII sulla menzione della licenza.

Questa disciplina rimase vigente fino al decreto della SCDF *De Ecclesiae Pastorum*, del 19 marzo 1975 <sup>(6)</sup>, il cui art. 6 n. 3 così recitava:

« Censor sententiam suam scripto dare debet; quae si fuerit, Ordinarius pro suo prudenti iudicio licentiam concedat ut editio fiat cum sua approbatione, expresso suo nomine necnon tempore ac loco concessae approbationis; quod si approbationem non concedat, rationes denegationis cum operis scriptore Ordinarius communicet ».

Tale testo fu accolto senza modifiche nello *Schema Canonum* del 1977. Nello *Schema Codicis* del 1980 — e in quello del 1982 — compare l'attuale redazione del c. 830 § 3, ossia sostanzialmente quella dell'art. 6, 3 del decr. *De Ecclesiae Pastorum*, con l'unica differenza che restano eliminate le parole *cum sua approbatione* e nell'ultima frase *approbationem* è sostituita con *licentiam*. Poco importa in questa sede stabilire se vi sia differenza tra approvazione e licenza; interessa invece accertare se la nuova normativa abbia voluto sopprimere l'obbligo di menzionare nel testo i dati dell'*imprimatur*.

Appare significativo al riguardo il fatto che il decr. *De Ecclesiae Pastorum* abrogasse con una clausola i canoni del codice del 1917 in contrasto con le disposizioni dello stesso <sup>(7)</sup>. Si poteva per tale via ri-

---

*censurae ecclesiasticae subiectus excudatur, nisi in principio nomen et cognomen tum auctoris, tum editoris praeferat, locum insuper et annum impressionis atque editionis. Quod si aliquo in casu, iustas ob causas, nomen auctoris tacendum videatur, id permittendi penes Ordinarium potestas sit* ». Cfr. Acta Sanctae Sedis 49 (1897), 398. Come si può notare, il codice del 1917 recepi le disposizioni di Leone XIII, semplificandole.

S. Pio X, nella Litt. ency. *Pascendi* (8.IX.1907) propose la stessa normativa, per la vigilanza sugli scritti modernisti; questo documento precisava come dovessero essere utilizzate le formule *imprimatur* e *nihil obstat*. La stessa disciplina è stabilita anche nel M.P. *Sacrorum antistitum* (1.IX.1910), n. IV, che cita la cost. *Officiorum et munerum*.

<sup>(5)</sup> *Censor sententiam scripto dare debet. Quae si fuerit, Ordinarius potestatem edendi faciat, cui tamen praepnatur censoris iudicium, inscripto eius nomine...* (Can. 1393 § 4).

<sup>(6)</sup> Cfr. AAS 67 (1975), p. 281-284.

<sup>(7)</sup> Il decr. *De Ecclesiae Pastorum*, non aveva dunque natura amministrativa, ma era una legge emanata dalla SCDF in forza della potestà legislativa delegata, co-

tenere abrogato il can. 1394, § 1 dell'antico codice? Confrontando il can. 1394 § 1 con l'art. 6, 3 del *De Ecclesiae Pastorum* occorre chiedersi se quest'ultimo stabilisse una norma contraria, identica o semplicemente non si occupasse di quanto disposto dal can. 1394 § 1 (un quesito, questo, alla fin fine corrispondente al *dubium* che ha dato origine alla recente risposta della CPI).

Orbene, la formulazione letterale dell'art. 6, 3 del *De Ecclesiae Pastorum* sopra menzionato induce a ritenere che l'inciso « *expresso suo nomine...* » si riferisse alla « *editio fiat cum sua approbatione* » e non alla concessione della licenza. Se questa osservazione è esatta occorre pensare che il decr. del 1975 volle comprendere in una sola frase quasi con le stesse parole i due diversi precetti del codice del 1917: quello del can. 1393 § 4 — relativo al procedimento da seguire per concedere la licenza — e quello del 1394 § 1 che fissava l'obbligo di menzionare nella pubblicazione i dati della licenza <sup>(8)</sup>. Si può pertanto concludere che il decr. *De Ecclesiae Pastorum* non volle derogare un obbligo esplicitamente contenuto nel Codice allora vigente, che corrispondeva d'altra parte alla prassi tradizionale <sup>(9)</sup>.

Dovrebbe così essere ormai chiaro che il can. 830 § 2 dell'attuale Codice recepisce la stessa disciplina contenuta nell'art. 6, 3 del *De Ecclesiae Pastorum*; l'omissione delle parole *cum sua approbatione* infatti risponde all'esigenza tecnica di distinguere i concetti di licenza e di approvazione <sup>(10)</sup>.

---

me si può dedurre dalla clausola abrogativa: *Has normas, in Plenario Coetu Sacrae Congregationis pro Doctrina Fidei propositas, Summus Pontifex Paulus VI, in Audientia die 7 Martii 1975 infrascripto Praefecto impertita, approbavit et publici iuris fieri iussit, derogans simul Codicis Iuris Canonici praescriptis quae eisdem normis sint contraria.*

<sup>(8)</sup> Le parole « *Censor sententiam suam scrito dare debet; quae si fuerit, ordinarius pro suo prudenti iudicio licentiam concedat ut editio fiat cum sua approbatione* » corrisponderebbero al can. 1393 § 4, mentre le altre « *expresso suo nomine necnon tempore ac loco concessae approbationis* » sarebbero prese dal can. 1394 § 1.

Non vi è invece alcun dubbio che il decr. *De Ecclesiae Pastorum* abbia derogato il par. 2 del can. 1394, poiché la nuova normativa non prevedeva nessuna eccezione all'obbligo dell'Ordinario di comunicare all'autore dello scritto il rifiuto — se vi fosse — della licenza, indipendentemente dal fatto che l'autore lo chiedesse. In definitiva, il *De Ecclesiae Pastorum* garantiva meglio i diritti dell'autore; questo è il criterio seguito dal nuovo codice.

<sup>(9)</sup> Di fatto, erano considerate abusive le formule del tipo « con le dovute licenze ». Un esempio della prassi seguita prima del codice pio-benedettino è la soluzione adottata dalla S.C. *Indicis*, del 9.V.1912, in *AAS*, 4 (1912), 369.

<sup>(10)</sup> Non è facile stabilire l'esatto significato di approvazione e licenza e la differenza tra questi due concetti. Se ci atteniamo al senso delle parole, sembra che

In realtà sia il testo del 1975 sia la redazione del Codice del 1983 risultano ambigue. Secondo un profilo letterale si può sostenere sia l'opinione per la quale è necessario specificare nel documento di concessione della licenza il nome del concedente, il tempo e il luogo della concessione della licenza, sia la diversa opinione secondo la quale tali dati devono comparire nell'edizione dei testi. Contro la prima opinione si potrebbe argomentare che sarebbero superflue le parole « *ut editio fiat* » e ripetitive le ultime della frase: « *concessae licentiae* ». La seconda opinione conforme all'interpretazione del can. 830 § 3 data dalla CPI non spiega perché il legislatore del nuovo codice non abbia stabilito con la chiarezza del precedente l'obbligo di inserire i dati della licenza nella pubblicazione degli scritti.

Da un'analisi letterale del can. 830 § 3 non si potrebbero ricavare altre conclusioni. Da qui la legittimità del dubbio proposto alla CPI.

### 3. *Natura giuridica dell'interpretazione autentica.*

Come è noto il can. 16 prevede diversi tipi d'interpretazione autentica *per modum legis*: dichiarativa (*si verba legis in se certa declaret tantum*), restrittiva (*si legem coarctet*), estensiva (*si legem extendat*) ed esplicativa (*si legem dubiam explicet*). È ovvio nel caso qui esaminato, essendo la legge dubbia, che non si tratta di un'interpretazione dichiarativa. Si pone dunque il problema se la risposta della CPI estende o no la legge.

L'anzidetto caso mette in evidenza la difficoltà di distinguere in pratica un'interpretazione meramente esplicativa da un'altra esplicativa-estensiva o esplicativa-restrittiva. Quando vi è un dubbio difficilmente si può parlare di una legge *meramente* esplicativa. Nel nostro caso, se si ritenesse che il canone 830 § 3 non obbliga a specificare i dati della licenza nella pubblicazione, si dovrebbe concludere

---

licenza si riferisca al *permesso* concesso all'autore di pubblicare il suo scritto; l'approvazione si riferirebbe più alla valutazione positiva del *contenuto* dello scritto rispetto alla fede e ai costumi. Certo è che se si concede il permesso di pubblicare un'opera, è perché il suo contenuto non danneggia né la fede né la morale.

Anche se non hanno alcun valore legale, le definizioni contenute nei primi due par. del can. 658 dello Schema del 1986 del codice di diritto canonico orientale possono contribuire a chiarire la questione: § 1 *Licentia ecclesiastica cum solo verbo imprimatur expressa significat opus ab erroribus circa Ecclesiae fidem et mores esse immune*; § 2 *Approbatio vero ab auctoritate competenti concessa ostendit textum ab Ecclesia acceptum aut opus doctrinae authenticae Ecclesiae consonum esse* (Nuntia 24-25, p. 123).

che la risposta della CPI contiene una nuova legge; se si affermasse il contrario, si dovrebbe dire che si tratta di una interpretazione esplicativa. Bisogna comunque tener presente che, siccome l'oggetto della funzione interpretativa non è individuare una generica *voluntas legislatoris*, bensì scorgere la precisa intenzione del legislatore *fissata* nel testo legale, ogni interpretazione, anche quella autentica, si deve qualificare come estensiva o restrittiva se di fatto estende o restringe il senso delle parole della legge.

A noi sembra in ogni modo che l'interpretazione autentica del can. 830 § 3 abbia natura *costitutiva*. Tenuto conto infatti che per il can. 14 le leggi non obbligano in caso di dubbio di diritto, l'interpretazione autentica di una legge dubbia — anche se fosse meramente esplicativa — introduce un obbligo prima inesistente. Per questa ragione il can. 16 § 2 tratta allo stesso modo l'interpretazione estensiva, la restrittiva e l'esplicativa, poiché tutte, in misura maggiore o minore, hanno efficacia costitutiva.

Nel valutare la portata giuridica della risposta della CPI, si dovranno pertanto tenere presenti gli effetti attribuiti dal codice a queste interpretazioni autentiche. Trattasi di un'interpretazione che acquista forza di legge con la promulgazione, che non ha efficacia retroattiva e che, a mio parere, deve restare soggetta alla *vacatio* di tre mesi prevista dal canone 8 § 1.

Abbiamo fin qui considerato il can. 830 § 3 secondo il primo criterio stabilito nel canone 17, ossia cercando *propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam*. Abbiamo tenuto altresì presente la tradizione canonica (can. 6 § 2) e le circostanze della legge, riferendoci ai precedenti del canone. Ma è bene ora esaminarlo alla luce del criterio teleologico. Tale criterio ermeneutico, per sé sempre importante, può essere decisivo quando il significato della legge resta dubbio dopo la sua analisi letterale. Esso pertanto dovrebbe permetterci di intendere meglio sia il can. 830 § 3 sia l'interpretazione autentica ad esso data.

#### 4. Finalità della licenza di pubblicazione degli scritti.

Come è noto, il M.P. *Integrae Servandae*, del 7 dicembre 1965<sup>(11)</sup>, modificò notevolmente la disciplina ecclesiastica sull'uso dei libri, abolendo le pene canoniche connesse con l'Indice dei libri

(11) Cfr. AAS 57 (1965), p. 925-955.

proibiti. Poco dopo, una notifica della SCDF<sup>(12)</sup> chiariva che l'Indice conservava il valore morale e faceva appello alla responsabilità dei pastori e dei fedeli per preservare l'integrità della fede e dei costumi. La preoccupazione della Chiesa in questa materia è nota<sup>(13)</sup> e il fatto che la materia sia stata esclusa dall'ambito penale non significa che non abbia più carattere giuridico.

D'altra parte il magistero ha continuamente affermato il diritto e il dovere dei pastori di vigilare affinché le pubblicazioni — e, in genere, l'uso dei mezzi di comunicazione sociale — non arrechino danno alla fede e alla morale. Il Concilio Vaticano II in particolare ha ricordato la missione propria dei vescovi di promuovere e difendere l'unità della fede<sup>(14)</sup>, in quanto custodi e responsabili della trasmissione integrale della Rivelazione<sup>(15)</sup>. D'altra parte spetta al *munus docendi* far sì che l'uso dei mezzi di comunicazione sociale sia conforme alla verità della fede e dei costumi<sup>(16)</sup>.

Il § 1 del can. 823 rispecchia fedelmente tali preoccupazioni e tali compiti recependo quasi letteralmente una parte dell'esposizione dei motivi del Decreto *De Ecclesiae Pastorum: Ut veritatem fidei morumque integritas servetur, officium et ius est Ecclesiae pastoribus invigilandi, ne scriptis aut usu instrumentorum communicationis socialis christifidelium fidei aut moribus detrimentum afferatur; item exigendi, ut quae scripta fidem moresve tangant a christifidelibus edenda suo iudicio subiciantur; necnon reprobandi scripta quae rectae fidei aut bonis moribus noceant*<sup>(17)</sup>.

(12) *Notificatio de Indicis librorum prohibitorum conditione*, del 14 giugno 1966, AAS 58 (1966), p. 445.

(13) Sono numerosi i documenti emanati dalla SCDF dal Concilio Vaticano II fino al Codice del 1983. Dopo il M.P. *Integrae Servandae* e la *Notificatio* del 14 giugno 1966, furono emanate altre norme che chiarirono termini del nuovo regime giuridico. Cfr., ad esempio, il decr. della SCDF del 15 novembre 1966, che rispondeva a due dubbi sulla citata Notificazione, in AAS 58 (1966), p. 1186. Più frequenti ancora sono i documenti, le risposte a dubbi, ecc., concernenti la pubblicazione di catechismi.

(14) Cfr. cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 23.

(15) Cfr. cost. dogm. *Dei verbum*, n. 7.

(16) Cfr. decr. *Inter Mirifica*, specie i nn. 2 e 3 e il canone 822 § 2 del codice.

(17) Con termini simili si esprimevano i *Praenotanda* dello Schema del 1977: « *Officium et ius affirmatur Ecclesiae pastorum invigilandi ne christifideles scriptis aut usu instrumentorum communicationis socialis detrimento sint fidei aut moribus; item exigendi ut quae fidem aut mores tangunt scripta edenda vel orationes instrumentis communicationis socialis diffundandae, suae approbationi subiiciantur; necnon prohibendi quominus christifideles libros fidei aut bonis moribus contrarios legant, retineant, vendant aut cum aliis communicent* » (*Communicationes* 9 (1977), p. 265).

Non si pensi però che la vigilanza sugli scritti si riduca ad un problema meramente « disciplinare », per il diritto e il dovere della Gerarchia di vigilare sull'integrità della fede e dei buoni costumi. Si tratta in realtà di un problema nel quale confluiscono un insieme di diritti e doveri — non solo morali, ma anche giuridici —, di cui sono titolari tutti i fedeli.

In effetti, al diritto e all'obbligo dei pastori di promuovere e conservare la verità cattolica corrispondono i diritti dei fedeli — e in un certo senso di tutti gli uomini — di ricevere il frutto del ministero della Parola. I fedeli quindi hanno diritto a conoscere il giudizio della Gerarchia ecclesiastica sulle pubblicazioni che riguardano la fede o la morale.

È ben vero che l'attuale normativa non esige in tutti i casi che le pubblicazioni siano sottoposte al giudizio dell'autorità ecclesiastica. Concretamente, se non sono destinati ad essere adottati come libri di testo, si raccomanda solo di sottoporre al giudizio dell'Ordinario del luogo i libri il cui contenuto si riferisca in particolare alla religione o all'integrità dei costumi <sup>(18)</sup>, anche se la legislazione particolare potrebbe trasformare questa raccomandazione in un obbligo. Ciò nonostante i fedeli possono chiedere il giudizio dell'autorità ecclesiastica competente su qualsiasi scritto che desiderano pubblicare, benché questa non lo esiga. Ciò costituisce per gli autori una garanzia morale e giuridica; ad esempio, non è possibile punire un autore per il contenuto di scritti che abbiano avuto l'approvazione o la licenza, indipendentemente dal fatto che se ne possa richiedere la revisione. La pubblicazione della licenza riveste a tal fine un'indubbia utilità.

D'altra parte, come abbiamo detto, i fedeli hanno diritto a conoscere il giudizio dell'autorità ecclesiastica su determinate materie e a ricevere le opportune indicazioni. Questo induce a pensare che rientri nei fini della licenza il fatto che sia conosciuta. Se ciò è esatto l'interpretazione più corretta del can. 830 § 3, un'interpretazione che rispetti la sua finalità, è quella data dalla CPI (il che ovviamente non toglie nulla a quanto sopra affermato circa la natura giuridica dell'interpretazione).

Resta da chiedersi se la necessità o l'opportunità di pubblicare i dati della licenza riguardi anche l'approvazione. In una corretta logica giuridica la risposta non può che essere affermativa; resterebbe così colmata per *analogia legis* la lacuna che permane su questo aspetto.

EDUARDO BAURA

---

(18) Cfr. can. 827 § 3.

## IL TRIBUNALE DI APPELLO DEL VICARIATO DI ROMA (\*)

*Premessa.* — A. *Il tribunale di appello del Vicariato di Roma nei suoi precedenti storici*: 1. Situazione precedente al 1938. Il decreto della S.C. Concistoriale (15 febbraio 1919); 2. Il m.p. *Qua cura* di Pio XI (8 dicembre 1939); 3. Il rescritto pontificio del 16 ottobre 1954; 4. Il rescritto pontificio del 10 febbraio 1969; 5. La cost. apost. *Vicariae potestatis* (6 gennaio 1977); 6. Il m.p. *Sollicita cura* (26 dicembre 1987). — B. *La nuova normativa codiciale e il m.p. Sollicita cura*: 1. I tribunali interdiocesani, i tribunali apostolici e la collegialità episcopale; 2. Il potenziamento della funzione della giurisprudenza della Rota Romana. — C. *Alcuni problemi processuali derivanti dalle disposizioni transitorie*.

### PREMESSA.

La cost. apost. *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983) è uno dei frutti più significativi del complesso impegno legislativo caratterizzante quest'ultimo periodo della storia della Chiesa. È noto come il nuovo codice di diritto canonico, nel rispetto della millenaria tradizione canonica (can. 6 § 2), abbia cercato di tradurre in termini giuridici i contributi ecclesiologici del Concilio Vaticano II, potendo così essere definito dallo stesso supremo legislatore come l'« ultimo documento conciliare » (1). Il codice chiude in questo modo un lungo periodo *de iure condendo* di quasi cinque lustri (dall'annuncio del 25 gennaio 1959 di Giovanni XXIII di voler rinnovare il testo pio-benedettino), cui seguirà una seconda fase *di applicazione* (2) volta a diffondere presso tutti i fedeli (di rito latino) le norme che disciplinano la dimensione giuridica delle realtà ecclesiali, ad applicarle fedelmente per via giudiziaria (3), ad attuarle, ove richiesto (4), attraverso ulteriori dispo-

---

\* A proposito del m.p. *Sollicita cura*, 26 dicembre 1987 (AAS 80 (1988), p. 121-124), che costituisce il tribunale di appello del Vicariato di Roma. Cfr. *Annuario Pontificio* 1988, p. 1238. Per il testo v. *infra*, p. 343.

(1) GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana* del 26 gennaio 1984, in F. BERSINI, *I discorsi del Papa alla Rota Romana*, Città del Vaticano, 1986, n. 489.

(2) *Ibid.*, n. 496.

(3) « Il primo e più importante dovere del giudice verso la legge (...) è la fedeltà » (*Ibid.*, n. 495).

(4) Cfr., ad esempio, il can. 1402, che rinvia alle norme già esistenti che si autodefiniscono come provvisorie: *Normae speciales in Supremo Tribunali Signaturae*

sizioni applicative. In tale fase si colloca appunto il m.p. *Sollicita cura* di Giovanni Paolo II, con cui è stato istituito il tribunale di appello del Vicariato di Roma.

#### A. IL TRIBUNALE DI APPELLO DEL VICARIATO DI ROMA NEI SUOI PRECEDENTI STORICI.

È lo stesso m.p. *Sollicita cura* nella sua parte introduttiva a compiere un rapido *excursus* storico sulle diverse scelte legislative adottate nel recente passato (dal 1938 in poi) dal legislatore canonico per assicurare il fondamentale principio processuale della molteplicità delle istanze, nel caso delle sentenze dei tribunali del Vicariato dell'Urbe. Tale principio, con gli altri dell'indipendenza giudiziaria e dell'uguaglianza delle parti, mira a garantire alla funzione giudiziaria il raggiungimento degli obbiettivi ad essa assegnati dall'ordinamento canonico <sup>(5)</sup>.

##### 1. *Situazione precedente al 1938. Il decreto della S.C. Concistoriale (15 febbraio 1919).*

Il *Codice del 1917* istituiva come tribunali ordinari di appello quello del metropolita e quello designato stabilmente da questi, *probante Sede Apostolica*, a ricevere l'appello delle sue sentenze (can. 1594). La Rota Romana era d'altra parte configurata come un tribunale apostolico al quale spettasse innanzitutto ricevere gli appelli contro le sentenze dei tribunali inferiori, per il primato di giurisdizione del romano pontefice e della sua potestà ordinaria ed immediata su tutti i fedeli (can. 218, 1569, 1597, 1598 § 1 e 1599 § 1, n. 1) alla quale essa partecipava.

Gli appelli contro le sentenze del tribunale diocesano di Roma (tribunale del Vicariato) erano riservati alla competenza della Rota Romana <sup>(6)</sup>. Si poteva ritenere in via del tutto normale che le diocesi

---

*Apostolicae ad experimentum servandae*, 25 marzo 1968; *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis*, 16 gennaio 1982, *Proemium*. Per un elenco delle materie processuali che il codice prevede siano sviluppate dal diritto particolare, cfr. C. ZAGGIA, *I tribunali interdiocesani o regionali nella vita della Chiesa*, in Z. GROCHOLEWSKI - V. CÁRCCEL ORTÍ (*curantibus*), *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Città del Vaticano, 1984, p. 150-152.

<sup>(5)</sup> Cfr. *Principia quae CIC recognitionem dirigant*, n. 6 e 7, in *Communicationes* 2 (1969), p. 82-83.

<sup>(6)</sup> Cfr. *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae*, 29 giugno

della provincia romana, secondo il regime del codice, avrebbero dovuto avere come tribunale di appello quello del Vicariato; ma nel 1919 una norma speciale stabilì che:

« Cum a plerisque Romanae provinciae Episcopis expectum fuerit ut speciale tribunal II instantiae Romae pro suis dioecibus constitueretur, Sanctissimus Pater, ob adductas rationes, petitioni annuendum duxit, ac praesenti decreto destinat ad hunc finem tribunal Vicariatus Urbis, salvo semper recurso III instantiae, si et quando haberi quiverit, ad sacram Romanam Rotam » (7).

Perché designare il tribunale del Vicariato come *tribunale speciale* di seconda istanza per le diocesi della provincia romana?

In realtà questo è l'unico caso in cui le norme che stiamo esaminando utilizzano l'espressione *provincia romana* per indicare le diocesi il cui tribunale di seconda istanza è quello del Vicariato di Roma. Per *provincia romana* si doveva e si deve intendere l'insieme delle diocesi sulle quali il romano pontefice esercita la funzione di metropoli (can. 272 del *Codice del 1917*), che restano così distinte dalle *diocesi suburbicarie*, il cui concetto è più ristretto (8), dalle *diocesi della regione del Lazio* — quest'ultimo è un concetto più ampio (9) —,

---

1908 (AAS 1 (1909), p. 20-35), can. 14 § 2; cost. apost. *Etsi nos*, 1 gennaio 1912 (AAS 4 (1912), p. 19), art. 58-60. Questa costituzione apostolica riorganizzò il Vicariato di Roma dopo la riforma della curia romana realizzata dalla cost. apost. *Sapientis consilio* di S. Pio X (29 giugno 1908). Sull'evoluzione storica del deconcentramento funzionale *Urbi et Orbi* della potestà del romano pontefice attraverso il *presbyterium* di Roma, i concili romani e il concistoro, cfr. J.B. FERRERES, *La curia romana*, II ed., Madrid 1911, p. 8-17. Cfr. cost. apost. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, *Esposizione dei motivi*, n. 4.

(7) S.C. CONSISTORIALIS, *Decretum pro celebratione conciliorum et appellationibus in regionibus Italiae*, 15 febbraio 1919, art. 6, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. 1, Romae, 1966, n. 151.

(8) Non sembra che tenga presente questa differenza F. CLAEYS, *Diocèses suburbicaires*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. 4, Paris, 1949, col. 1268.

(9) In questa regione, nel 1919, troviamo diocesi facenti parte di province ecclesiastiche diverse da quella di Roma (ad esempio, Gaeta che faceva parte della provincia di Caserta), ed altre non suburbicarie che facevano parte della *provincia romana* (ad esempio, Anagni e Tivoli) (cfr. *Annuario Pontificio 1919*). Lo stesso decreto di 1919 (art. 3) faceva riferimento ad una futura normativa per tutte le diocesi della regione del Lazio, alle quali non si applicava l'art. 6 sulle diocesi della *provincia romana*. Anche l'art. 5 introduceva alcune modifiche rispetto al regime degli appelli delle altre regioni italiane.

dalle diocesi *immediatamente soggette* al romano pontefice che non fanno parte né della provincia romana, né della regione del Lazio (ad esempio, Ascoli Piceno o Spoleto), e neppure dell'Italia (ad esempio, Basilea in Svizzera) <sup>(10)</sup>.

La qualifica *speciale* attribuita al tribunale del Vicariato come tribunale di seconda istanza era dovuta al fatto che si intendeva distinguere formalmente la potestà del romano pontefice in quanto vescovo della *diocesi* di Roma da quella sua propria in quanto metropolita della *provincia* di Roma. Il tribunale del Vicariato partecipava della potestà giudiziaria del papa solo sotto il primo aspetto <sup>(11)</sup>, e pertanto vi era bisogno di un permesso speciale della Santa Sede per essere configurato come tribunale di appello delle diocesi della provincia romana, le quali continuavano ad avere il diritto di appellarsi liberamente alla Rota Romana (can. 1599 § 1, n. 1) <sup>(12)</sup>.

## 2. *Il m.p. Qua cura di Pio XI (8 dicembre 1938)* <sup>(13)</sup>.

Con il m.p. *Qua cura* Pio XI realizzò un importante cambiamento nell'organizzazione dei tribunali di prima istanza per le cause di nullità matrimoniale in Italia, stabilendo che queste fossero riservate alla competenza di diciotto tribunali regionali, istituiti a tale scopo (art. 1) <sup>(14)</sup>. Com'è risaputo, la Commissione incaricata di redigere il codice del 1917 non aveva accettato diverse proposte che chiedevano di introdurre i tribunali regionali nella legislazione universale <sup>(15)</sup>. Tra i motivi addotti da Pio XI per giustificare la nuova disciplina italiana, vi fu il numero eccessivo di piccole diocesi che rendevano difficilmente realizzabile l'intensa attività che ogni causa

<sup>(10)</sup> Questa situazione perdura ancora oggi, senza che sia utilizzato né il termine *provincia romana* né quello di metropolita per il papa (cfr. *Anuario Pontificio* 1988, p. 1018-1021).

<sup>(11)</sup> Cfr. D. STAFFA, *Adnotationes ad Rescriptum Pontificium 16 octobris 1954*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 80 (1955), p. 41.

<sup>(12)</sup> Questa facoltà e il riferimento alla Rota come tribunale di terza istanza, potevano indurre a pensare che restasse sospesa la possibilità di rivolgersi in seconda istanza al tribunale apostolico, come vedremo avverrà nel 1954 per tutti i tribunali regionali italiani. Ma questa interpretazione era da respingere in base alle regole del can. 19, giacché avrebbe comportato l'abrogazione di un diritto riconosciuto dal can. 1599 § 1, n. 1.

<sup>(13)</sup> Cfr. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, vol. 1, Romae, 1966, n. 1457.

<sup>(14)</sup> Cfr. can. 1572 § 1 del codice del 1917.

<sup>(15)</sup> Cfr. Z. ZAGLIA, *op. cit.*, p. 122.

di nullità comporta, specialmente dopo la promulgazione successiva al codice di alcune norme che stabilivano nuovi e gravi obblighi dei giudici e del difensore del vincolo <sup>(16)</sup>. Influi anche il desiderio di evitare che vi fossero tribunali con poco lavoro per la scarsa popolazione della diocesi, ed altri, invece, costretti a ritardare di molto le decisioni di tante cause pendenti, con evidente pregiudizio per le parti. In ogni modo l'art. 1, n. 10 stabilì che il tribunale di prima istanza per la regione del Lazio sarebbe stato il tribunale del Vicariato di Roma.

Fu anche modificato il sistema previsto dal can. 1594 per gli appelli contro le sentenze dei tribunali di prima istanza relative alle cause di nullità del matrimonio. L'appello, in seconda istanza, si sarebbe fatto davanti ad uno dei dieci tribunali previsti dall'art. 2, scelti tra i nuovi tribunali regionali di prima istanza. Furono modificate anche, per le cause di nullità del matrimonio, le disposizioni del *decreto del 1919*: contro le sentenze di prima istanza del Vicariato di Roma, unico competente per le cause di nullità matrimoniale della diocesi di Roma e di quelle della regione del Lazio, che comprende quelle della *provincia romana*, ci si sarebbe potuti appellare solo alla Rota <sup>(17)</sup>, salvo il diritto di chiedere al romano pontefice l'avocazione della causa (can. 1569 § 1 e 1599 § 2). Contro le sentenze dei tribunali di prima istanza delle regioni della Campania (con sede in Napoli) e della Sardegna (con sede in Cagliari) si poteva promuovere appello presso il tribunale del Vicariato di Roma, oltre che presso la Rota Romana, poiché « *In gradu appellationis, incolumi semper facultate directe provocandi ad Sacram Romanam Rotam iuxta can. 1599 § 1, n. 1* » (art. 2).

La deroga della competenza ai tribunali previsti dal codice diede luogo ad una interessante discussione dottrinale sul titolare della giurisdizione in nome del quale avrebbero agito i nuovi tribunali interdiocesani: essi erano da ritenere vicari del romano pontefice, che avrebbe avvocato a sé queste cause (can. 1597) per poi affidarle ai tribunali interregionali da lui stesso istituiti <sup>(18)</sup>; ovvero agivano in nome del rispetti-

<sup>(16)</sup> Cfr. S.C. DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Instructio de competentia iudicis in causis matrimonialibus ratione quasidomicilii*, 23 dicembre 1929 (AAS 22 (1930), p. 168-171) e S.C. DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Instructio « Provida Mater Ecclesia » servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis di nullitate matrimoniorum*, 15 agosto 1936 (AAS 28 (1936), p. 313-361).

<sup>(17)</sup> « Ad quam (Sacram Romanam Rotam) Vicariatus Urbis semper appellabit » (art. 2).

<sup>(18)</sup> In questo senso, cfr. E. GRAZIANI, *Considerazioni sui recenti provvedimenti pontifici circa le cause matrimoniali in Italia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 65 (1954), p.

vo vescovo diocesano, o del collegio dei vescovi della relativa regione? (19). Il testo del m.p. induceva a ritenere più corretta la prima opinione (20), ma non è possibile soffermarsi in questa sede su tale elegante questione.

### 3. *Il rescritto pontificio del 16 ottobre 1954* (21).

Il m.p. *Qua cura* alleggerì il lavoro dei tribunali diocesani italiani, come era nelle intenzioni del legislatore. Vi fu però un altro effetto, teoricamente previsto dalla norma ma non desiderato: la possibilità, esplicitamente indicata nell'art. 2, di appellarsi alla Rota Romana, invece che ai tribunali regionali, divenne una prassi abituale; una prassi probabilmente nata dall'idea che, non essendo possibile appellare al tribunale del metropolita, geograficamente molto vicino e con la cui curia vi era un rapporto consolidato, sarebbe stato preferibile appellare al tribunale della Rota Romana, che poteva offrire alle parti maggiori garanzie. Di conseguenza il tribunale apostolico, che già doveva ricevere gli appelli contro le sentenze di prima istanza del tribunale regionale del Lazio (quello del Vicariato di Roma), fu sommerso di ricorsi (22). Ciò indusse il decano della Rota a chiedere al romano pontefice e ad ottenere la sospensione temporanea della facoltà di appellare alla Rota Romana in seconda istanza (can. 1599 § 1, n. 1) (23); una sospensione riguardante solo le sentenze di nullità

368; A. DI SANT'ELIA A PIANISI, *I Tribunali Ecclesiastici Regionali per le cause di nullità matrimoniale in Italia*, Roma, 1941, p. 14.

(19) Cfr. A. CAPALTI, *Nuovo ordinamento dei Tribunali Ecclesiastici per le cause matrimoniali*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 49 (1938), p. 502.

(20) « Quapropter, Eminentissimorum Patrum votis mature perpensis, Motu Proprio, certa scientia ac de Apostolicae plenitudine potestatis, haec omnia quae sequuntur, statuenda decrevimus ac decernimus ».

(21) Cfr. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, vol. 2, Romae, 1969, n. 2455. Cfr. D. STAFFA, *op. cit.*, p. 38-43.

(22) « Recentissimis vero annis hae causae, a tribunalibus regionalibus in prima instantia cognitae, tanta frequentia deferri consueverunt tribunalibus Apostolico Sacrae Romanae Rotae, ut hoc suo muneri explendo, quemadmodum oportet, difficulter par sit » (*Esposizione dei motivi* del rescritto, § 3).

(23) « Itaque Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa XII, votis eiusdem Decani concedens, (...) decernere dignatus est:

a) Ut suspendatur *ad tempus* canon 1599 § 1, n. 1 CIC pro causis nullitatis matrimonii, quae a tribunalibus Ecclesiasticis regionalibus Italiae in primo gradu iudicatae fuerunt.

Quapropter causae nullitatis matrimonii in prima instantia tractatae apud tri-

del matrimonio dei tribunali regionali italiani di prima istanza, che si potevano appellare solo davanti ai tribunali regionali di seconda istanza previsti dall'art. 2 del m.p. *Qua cura* <sup>(24)</sup>.

Poiché l'art. 2 del m.p. *Qua cura* non prevedeva nessun tribunale di appello diverso dalla Rota Romana per il tribunale regionale del Lazio, il Rescritto del 1954 istituì un nuovo tribunale regionale solo di appello, la cui sede era fissata anche nel Vicariato di Roma. Il nuovo tribunale assunse inoltre la competenza che aveva quello di prima istanza di ricevere gli appelli contro le sentenze dei tribunali regionali della Campania e della Sardegna <sup>(25)</sup>.

Allo scopo di rendere organica la competenza dei tribunali del Vicariato, il Cardinale Vicario emanò alcune Norme per gli stessi tribunali <sup>(26)</sup>. Questi tribunali non vanno confusi con un terzo, la cui sede si trova anche nel palazzo lateranense: il tribunale diocesano di Roma, competente in prima istanza per tutte le altre cause e per ricevere gli appelli contro le sentenze dei tribunali diocesani della provincia romana in materie diverse dalla nullità del matrimonio <sup>(27)</sup>.

bunalia regionalia Italiae, in gradu appellationis deferendae sunt, non ad Sacram Romanam Rotam, sed tantum ad tribunal designatum in Apostolicis Litteris *Qua cura*, I » (Rescritto del 16 ottobre 1954, cit.).

<sup>(24)</sup> La decisione pontificia confermava la tesi secondo la quale i tribunali regionali italiani ricevevano la potestà di giudicare direttamente dal papa.

<sup>(25)</sup> « b) Ut in Vicariatu Urbis constituatur, a tribunali primae instantiae distinctum, tribunal appellationis, ad quod in secundo gradu semper deferendae sunt tum causae, quae in prima instantia diiudicatae fuerunt apud tribunal primae instantiae Vicariatus Urbis, tum causae Neapolitanae et Calaritanae delatae in gradu appellationis ad Vicariatum Urbis vi Apostolicarum Litt. *Qua cura*, II » (*ibid.*).

<sup>(26)</sup> « Art. 1. Presso il Vicariato di Roma sono costituiti due tribunali distinti per la trattazione delle cause matrimoniali: il tribunale di prima istanza ed il tribunale di appello (...).

*Art. 2.* Il tribunale di prima istanza giudica le cause relative alla nullità di matrimonio ai sensi del Motu Proprio *Qua cura* (...) e del Rescritto Pontificio del 16 ottobre 1954.

*Art. 3.* Il tribunale di seconda istanza giudica, in grado di appello, le cause matrimoniali decise in prima istanza dal tribunale del Vicariato di Roma e dai tribunali Regionali di Napoli e di Cagliari (M.P. *Qua cura* e *Rescritto Pontificio* del 16 ottobre 1954) » (*Normae servandae a tribunalibus Vicariatus Urbis in causis matrimonialibus pertractandis*, 31 dicembre 1954, in X. ОЧОА, *Leges Ecclesiae...*, vol. 2, Romae, 1969, n. 2463).

<sup>(27)</sup> Per queste materie continua ad essere vigente il decreto del 1919, poiché il tribunale del Vicariato del 1919 si chiama ora *tribunale diocesano*.

Per la terza e le ulteriori istanze fu rispettato il regime del codice che riservava questa competenza alla Rota Romana (can. 1599 § 1, n. 2).

#### 4. *Il rescritto pontificio del 10 febbraio 1969* <sup>(28)</sup>.

La sospensione *ad tempus* della facoltà di appellare in seconda istanza alla Rota Romana, stabilita nel 1954, fu interrotta quindici anni dopo su intervento del decano della Rota <sup>(29)</sup>. Il nuovo rescritto pontificio non indicò nessuna speciale *vacatio legis* né emanò disposizioni transitorie. Le cause di nullità del matrimonio giudicate in prima istanza dai tribunali regionali dell'Italia potevano, pertanto, essere appellate d'allora in avanti o innanzi ai corrispondenti tribunali di appello indicati nel m.p. *Qua cura* o davanti alla Rota Romana. Contro le sentenze del tribunale regionale di prima istanza del Lazio (il

<sup>(28)</sup> Il testo del m.p. *Sollicita cura* (AAS 80 (1988), p. 122, nota 3), nel citare questo documento non fa cenno alla forma della sua promulgazione, rinviando alla raccolta privata di X. ОЧОА, *Leges Ecclesiae...*, vol. 4, Romae, 1974, n. 3716. Poiché questo rescritto modifica il precedente regime dell'appello, sicuramente dovette essere seguito un procedimento speciale di promulgazione previsto dal can. 9 del codice del 1917, che sarà definito meglio dal nuovo can. 8 § 2.

<sup>(29)</sup> « Nunc autem, re mature perpensa attentisque iis quae Sacrae Romanae Rotae Decanus nuperrime rettulit, Sanctissimus Dominus Noster Paulus Papa VI (...) haec decernere dignatus est » (*Esposizione dei motivi*). Il diverso numero delle cause introdotte presso la Rota Romana inducono a ritenere che il *rescritto* sospensivo del 1954 produsse l'effetto desiderato sulla percentuale delle cause trattate dalla Rota provenienti dall'Italia e dagli altri paesi. Ad esempio, nel 1953, furono ricevute 337 cause, 200 dell'Italia e 137 del resto del mondo (cfr. *L'attività della Santa Sede 1953*, p. 261); nel 1954: 292 cause, 204 dell'Italia e 88 d'altri luoghi (cfr. *L'attività della Santa Sede 1954*, p. 232); nel 1968, anno precedente al rescritto che derogava la sospensione del diritto di appellarsi alla Rota, 398 cause, 167 italiane e 231 da diverse origini (cfr. *L'attività della Santa Sede 1968*, p. 1321); nel 1970: 434, 235 dell'Italia e 199 d'altri luoghi (cfr. *L'attività della Santa Sede 1970*, p. 786); nel 1986 le cause furono 270, senza che ne sia indicata l'origine (cfr. *L'attività della Santa Sede 1986*, p. 1261); nel seguente anno giudiziario le cause assegnate a turno, senza che si faccia neppure riferimento alla loro origine geografica, furono 272 « in seconda o terza istanza, o per ricorso di ammissione a nuovo esame, dopo doppia sentenza conforme, o per altre questioni incidentali, nonché per appello interno, cioè da un turno Rotale all'altro » (cfr. *Attività del Tribunale Apostolico della Rota Romana. Anno giudiziario 1 ottobre 1986-30 settembre 1987*, p. 6). Tuttavia, il tribunale del Vicariato ricevette, « a un dipresso, la metà delle cause matrimoniali italiane » (R. PASQUARELLI, *Le cause matrimoniali trattate dal tribunale di prima istanza dal Vicariato di Roma dal 1937 al 1970*, in *Studi di diritto canonico in onore di Marcello Magliocchetti*, vol. 3, Roma, 1979, p. 901).

tribunale del Vicariato di Roma di primo grado) si poteva ricorrere anche al tribunale regionale di seconda istanza, con sede nel Vicariato dell'Urbe o alla Rota Romana. Il tribunale del Vicariato avrebbe ricevuto anche gli appelli dei tribunali regionali della Campania e della Sardegna. Per la terza e le ulteriori istanze continuava ad essere valido il sistema previsto dal codice (can. 1599 § 1, n. 2). In questo modo venivano integrate le disposizioni del m.p. *Qua cura* e del *rescritto* del 1954.

Per gli appelli relativi a materie diverse dalla nullità del matrimonio non era indicato nulla, continuando a rimanere in vigore il *decreto* del 1919.

5. *La cost. apost. Vicariae potestatis (6 gennaio 1977)* <sup>(30)</sup>.

Paolo VI decise di modificare la cost. apost. *Etsi nos* di S. Pio X, che disciplinava l'organizzazione e le competenze del Vicariato di Roma, per recepire le indicazioni del Concilio Vaticano II. Per quanto riguarda il tema qui considerato, la nuova costituzione apostolica stabilì una netta distinzione tra il *tribunale diocesano di Roma* (art. 18-20) e il *tribunale regionale del Lazio* (art. 21-23).

Il *tribunale diocesano* è competente per ogni tipo di cause tranne quelle di nullità matrimoniale (art. 19 § 1). A sua volta è il tribunale di appello per le diocesi suburbicarie e le altre diocesi del Lazio (art. 19 § 2), ampliando l'ambito di applicazione del *decreto del 1919*, che solo riguardava le diocesi della provincia romana. Contro le sentenze di prima istanza del tribunale diocesano si può appellare solo alla Rota Romana (art. 20).

Al *tribunale regionale del Lazio* sono attribuite le stesse competenze già concesse dal m.p. *Qua cura*. Ossia è competente in prima istanza per le cause di nullità del matrimonio di tutte le diocesi del Lazio; in seconda istanza per gli appelli contro le sentenze dei tribunali regionali della Campania (Napoli) e della Sardegna (Cagliari) (art. 21). È anche designata l'autorità che deve concedere l'autorizzazione per l'applicazione del foro *plerarumque probationum* introdotto nella legislazione univale dal m.p. *Causas matrimoniales* (art. 4 § 1, c): sarà il cardinale vicario (art. 23 § 1); e per il processo *in casibus specialibus*, secondo gli art. 10 e 11 dello stesso *motu proprio* di

---

(30) Cfr. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, vol. 5, Romae, 1980, n. 4485.

Paolo VI: il cardinale vicario o l'ufficiale del tribunale che abbia uno speciale mandato *ad casum* (art. 23 § 2).

Gli appelli contro le sentenze di questo tribunale regionale di prima istanza sono riservati, come era stabilito anche nel m.p. *Qua cura*, alla Rota Romana (art. 22). Pertanto la nuova normativa sopprime il tribunale regionale del Lazio di seconda istanza, istituito con il *rescritto* del 1969.

#### 6. *Il m.p. Sollicita cura* (26 dicembre 1987).

Con il m.p. *Sollicita cura* giungiamo all'ultima fase dell'evoluzione normativa concernente l'organo presso il quale si possono appellare le sentenze emanate dai tribunali del Vicariato di Roma, di Napoli e di Cagliari, in materia di nullità del matrimonio; è inoltre modificato il tribunale di appello dei tribunali delle diocesi del Lazio e di Roma, sulle altre cause. Per tutti questi casi la nuova legge erige un tribunale con sede nel Vicariato di Roma. Nel paragrafo successivo esamineremo brevemente l'influsso che il Concilio Vaticano II e il nuovo codice hanno esercitato su questa scelta legislativa, che dà una soluzione identica a quella del *rescritto* del 1969, anche se questo era applicabile solo alle cause di nullità del matrimonio. Per ora è sufficiente far notare che la *Esposizione dei motivi* parla di un cambiamento di circostanze che hanno consigliato la nuova soluzione per gli appelli <sup>(31)</sup>.

La nuova disciplina prevede, nella sede del Vicariato dell'Urbe, due tribunali regionali del Lazio e un terzo solo per la diocesi di Roma.

Il *tribunale diocesano di Roma* è competente in prima istanza per tutte le cause diverse da quelle di nullità del matrimonio, mentre non è più competente per gli appelli contro le sentenze degli altri tribunali delle diocesi del Lazio su queste stesse materie, in deroga all'art. 19 § 2 della cost. apost. *Vicariae potestatis* del 1977.

Il *tribunale regionale di prima istanza* <sup>(32)</sup> è competente solo per le

<sup>(31)</sup> « Secundum mutatam rerum adiuncta (...) recentiorum temporum decursu (...). Omnes hae mutationes normarum spectabant ad satisfaciendum aptiore modo necessitatibus rectae administrationis iustitiae in diversis rerum adiunctis. Eodem animo moti, novis tamen conditionibus et usibus pastoralibus prae oculis habitis... ».

<sup>(32)</sup> Il termine *tribunale regionale* del m.p. *Qua cura* fu conservato fino ad oggi, nella materia qui studiata. Fuori d'essa si adoperano altre espressioni: *tribunale provinciale*, *tribunale interprovinciale*, *tribunale interdiocesano*, *tribunale interregionale* e

cause di nullità matrimoniale di tutte le diocesi della regione del Lazio (resta così modificato parzialmente l'art. 21 della stessa costituzione apostolica di Paolo VI).

Il *tribunale di seconda istanza* è competente a ricevere gli appelli dei seguenti tribunali di prima istanza (*Norma « a »*):

— regionale del Lazio per le cause di nullità del matrimonio (prima era competente solo la Rota Romana);

— regionale della Campania (Napoli) e della Sardegna (Cagliari) per le cause di nullità del matrimonio (competenza che spettava al tribunale del Vicariato);

— diocesani di Roma e delle altre diocesi del Lazio, competenti per tutte le cause che non siano di nullità del matrimonio (prima le sentenze del tribunale diocesano di Roma potevano essere appellate solo alla Rota; le sentenze degli altri tribunali del Lazio potevano essere appellate al tribunale diocesano romano, oltre che alla Rota).

In tutti i casi nei quali è competente il tribunale di appello del Vicariato di Roma, lo è anche la Rota Romana, e non è ammessa nessuna eccezione al can. 1444 § 1, n. 1 del nuovo codice.

#### B. LA NUOVA NORMATIVA CODICIALE E IL M.P. *SOLLICITA CURA*.

Senza pretendere di trattare in questa sede tutti i problemi posti dal m.p. *Sollicita cura*, può essere utile ricercare la *ratio* di alcune delle disposizioni di tale provvedimento pontificio e delle ragioni addotte nell'*Esposizione dei motivi*. In particolare due questioni del m.p. *Sollicita cura* ci sembrano meritevoli di speciale attenzione in quanto rispecchianti evidenti influssi del Concilio Vaticano II e del suo « ultimo documento », il codice del 1983 <sup>(33)</sup>.

---

*tribunale nazionale* (cfr. I. GORDON, *De Tribunalibus Regionalibus*, in *Periodica* 56 (1967), p. 579-596). Cfr., ad esempio, cost. apost. *Regimini Ecclesiae Universae*, art. 105; SEGNAURA APOSTOLICA, *Normae pro tribunalibus interdiocesanis vel regionalibus aut interregionalibus erigendis et ordinandis*, 28 dicembre 1970 (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, vol. 4, Romae, 1974, n. 3936). Il nuovo codice, già dal suo primo schema, evitò queste diverse designazioni e parlò di *tribunal pro pluribus dioecesis*, o utilizzò espressioni equivalenti (can. 1423 § 1 e 1439 § 1). La dottrina ritiene adeguato usare il termine *tribunale interdiocesano* in quanto più onnicomprensivo (cfr. Z. ZAGGIA, *op. cit.*, p. 138-139); tale opinione ci sembra condivisibile.

<sup>(33)</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana* del 26 gennaio 1984, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 489.

1. *I tribunali interdiocesani, i tribunali apostolici e la collegialità episcopale.*

L'ultimo concilio ha sottolineato la natura collegiale della gerarchia ecclesiastica<sup>(34)</sup>. Ciò ha avuto notevole influsso sia sulla cosiddetta *legislazione postconciliare*, che sul lavoro di codificazione<sup>(35)</sup>. Un esempio di questa dimensione giuridico-teologica è rappresentato dai nuovi tribunali interdiocesani (can. 1423 e 1439). In essi si concretizza una manifestazione di tale collegialità, fermo restando, allo stesso tempo, il rispetto del potere giurisdizionale di ogni vescovo diocesano<sup>(36)</sup>; resta inoltre ribadita la funzione del romano pontefice per il corretto esercizio della dimensione collegiale<sup>(37)</sup>.

L'applicazione di questi principi fondamentali nella istituzione di un tribunale interdiocesano, competente per cause di diverse diocesi (tra le quali quella di Roma), implica il rispetto di alcune esigenze recepite nel m.p. *Sollicita cura*.

Innanzitutto i due tribunali regionali del Vicariato di Roma possono essere qualificati *tribunali apostolici*<sup>(38)</sup>. Per raggiungere una soluzione soddisfacente in materia è necessario distinguere tre possibili accezioni del termine « apostolico ».

La *prima* accezione si riferisce al titolo onorifico che spetta alla sede romana in quanto fu sede degli apostoli Pietro e Paolo. Sotto tale profilo non vi è nessuna difficoltà a definire « apostolici » i di-

<sup>(34)</sup> Cfr. cost. apost. *Lumen Gentium*, n. 22-23 e *Nota explicativa praevia*; decr. *Christus Dominus*, n. 1-6 e 36-38.

<sup>(35)</sup> Cfr. m.p. *De Episcoporum muneribus*, 15 giugno 1966; *Principia quae CIC recognitionem dirigant*, n. 5, in *Communicationes* 2 (1969), p. 80-82. « Haec vero nota collegialitatis, qua processus originis huius codicis eminenter distinguitur, cum magisterio ed indole concilii Vaticani II plane congruit » (cost. apost. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983).

<sup>(36)</sup> « Plures dioecesanī Episcopi (...) possunt concordēs, in loco tribunalium dioecesanorum (...) unicum constituere in suis dioecesibus tribunal primae instantiae; quo in casu ipsorum Episcoporum coetui vel Episcopo ab eis designato omnes competunt potestates, quas Episcopus dioecesanus habet circa suum tribunal » (can. 1423 § 1).

<sup>(37)</sup> « Probante Sede Apostolica » (can. 1423 § 1). In questa occasione tramite la Segnatura Apostolica (can. 1445 § 3, n. 3). La nuova legge della curia romana espone accuratamente la portata della collegialità nella Chiesa e il ruolo che in essa corrisponde al romano pontefice (cfr. cost. apost. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, *Esposizione dei motivi, passim* e *Anexum* 1).

<sup>(38)</sup> Le stesse considerazioni, *mutatis mutandis*, valgono per il tribunale della diocesi di Roma.

versi organismi aventi giurisdizione sulla diocesi di Roma, compresi quelli giudiziari.

La *seconda* accezione sta ad indicare che la giurisdizione di questi tribunali deriva da quella del romano pontefice <sup>(39)</sup>. Anche in questa prospettiva non vi è nessun ostacolo ad attribuire a questi tribunali l'aggettivo « apostolico ».

La *terza* accezione fa riferimento all'estensione a tutta la Chiesa della giurisdizione dei successori di Pietro come vescovi di Roma, in forza della *suprema, plena, immediata, universalis et ordinaria potestas, « quam semper libere exercere valet »* (can. 331). Qui è necessario rilevare che questa potestà spetta *ex officio* esclusivamente al romano pontefice e agli enti ai quali liberamente egli la attribuisce (can. 360). La curia romana, in quanto insieme di enti che aiutano il romano pontefice nel governo della diocesi di Roma e della Chiesa universale, da un sistema *unitario* di organizzazione passa ad essere un sistema *duale*, nel quale è possibile distinguere questi due ambiti di governo, sempre vicari dell'unica potestà pontificia <sup>(40)</sup>. Tradizionalmente, almeno nel periodo storico che stiamo esaminando <sup>(41)</sup>, l'aggettivo « apostolico » è usato per designare gli organi che hanno ricevuto espressamente dal papa la potestà su tutto il popolo di Dio, come ricorda il m.p. *Sollicita cura* <sup>(42)</sup>.

<sup>(39)</sup> « Secondo l'antica tradizione cattolica una sola è la Sede in cui il successore di Pietro esercita il suo Ministero, una sola è la Cattedra del suo Magistero e una ed unica è la sua giurisdizione, che per la sua pienezza prende l'appellativo di Pontificia » (F. GIANNINI, *La riorganizzazione strutturale della Diocesi di Roma ispirata all'insegnamento del Concilio Vaticano II in rapporto alla situazione socio-religiosa della città*, in *Rivista Diocesana di Roma*, 29 (1988), p. 294).

<sup>(40)</sup> In materia, cfr. le interessanti considerazioni di F. GIANNINI, vescovo ausiliare di Roma (*op. cit.*, p. 283-289 e 294-295). Cfr. cost. apost. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, *Esposizione dei motivi*, n. 3, 4, 7 e 8.

<sup>(41)</sup> Anche in epoche precedenti ci sono stati conflitti sull'estensione della competenza del tribunale del Vicariato (cfr. BENEDETTO XIV, lett. apost. *Quantum*, 15 febbraio 1742, §§ 4 e 22, in *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV Bullarium*, Venetiis 1768, vol. 1, p. 53-57; IDEM, lett. apost. *Iustitiae*, 9 ottobre 1746, in *Bullarium*, cit., vol. 2, p. 69, col. 2).

<sup>(42)</sup> « *Ut Tribunal Apostolicum Rotae Romanae magis magisque in luce ponatur in exercitio sui muneris erga universam Ecclesiam* » (*Esposizione dei motivi*). Cfr. cost. apost. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 1, 13, 117-130.

In questo senso, oltre quanto abbiamo indicato sul *decreto di 1919*, ha un particolare rilievo la decisione negativa dell'Assemblea plenaria della Segnatura Apostolica del 5 marzo 1970 (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, vol. 4, Romae 1974, n. 4130). Si propose il seguente *dubium*: « *Utrum tribunal Vicariatus Urbis habendum sit tanquam tribunal Apostolicum, id est pollens iurisdictione in universa Ecclesia* ». Dopo

Per questi motivi tale qualificazione è attribuita esclusivamente ai tribunali della curia romana (Segnatura Apostolica, Tribunale Apostolico della Rota Romana e Penitenzieria Apostolica) e non ai tribunali del Vicariato dell'Urbe<sup>(43)</sup>. Il che non esclude che secondo le due prime accezioni i tribunali del Vicariato possano essere considerati « apostolici ». Tuttavia è opportuno non utilizzare questo termine per evitare equivoci: in una prospettiva giuridico-organizzativa, sono da ritenere « apostolici » solo i tribunali competenti *ex officio* per la Chiesa universale.

Si può pertanto affermare che le facoltà straordinarie attribuite ai tribunali con sede nel Vicariato, almeno in questi ultimi ottanta anni, non comportano l'estensione della loro competenza su tutta la Chiesa né possono sostituire la competenza dei tribunali « apostolici » secondo la predetta terza accezione, tranne che lo stabilisca espressamente il diritto positivo. È bene mettere in evidenza le peculiari esigenze teologico-giuridiche insite nella partecipazione vicaria alla potestà giudiziaria del romano pontefice sui fedeli della diocesi

---

l'esame della normativa sul Vicariato dalla cost. apost. *Etsi nos* si conclude: « Nullo ex his documentis tribunali Vicariatus Urbis iurisdictioni tribuitur in universa Ecclesia, immo expresse in suis territoriis limitibus determinatur », perché « sedulo distinguenda est potestas qua Summus Pontifex pollet tanquam Caput universae Ecclesiae, ab illa qua ipse praeditus est tanquam Episcopus Urbis ». Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali apostolici*, in *Le nouveau Code de Droit Canonique. 5e. Congrès International de Droit Canonique*, Ottawa 1986, vol. 1, p. 459 e 462-463.

Diverse erano le opinioni riguardo alla competenza della Rota sulle cause orientali (cfr. N. DEL RE, *La curia romana: lineamenti storico-giuridici*, III ed., Roma, 1970, p. 110, nota 1). I dubbi al riguardo sono stati chiariti dall'art. 58 § 2 della cost. apost. *Pastor Bonus*.

Ci sembra che, dopo tali precisazioni, la soluzione qui proposta sia compatibile con quella di F. GIANNINI (cfr. *op. cit.*, p. 295).

<sup>(43)</sup> Cfr. cost. apost. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, capitolo V (*Tribunalia*). La Penitenzieria Apostolica solo analogicamente può essere ritenuta « tribunale » (cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali apostolici*, cit., p. 457-458).

La Rota Romana si denomina *Tribunale Apostolico della Rota Romana*, terminologia che è stata recepita dalla nuova legge della curia romana (cfr. cost. apost. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 128, n. 2). Di fatto, secondo una più antica prassi (cfr. il citato *rescritto pontificio* del 1954, *Esposizione dei motivi*, § 3), in questo modo è qualificata la Rota dalla commissione codificatrice (cfr. *Communicationes*, 10 (1978), p. 243), da Giovanni Paolo II nel primo discorso che le rivolse dopo la promulgazione del nuovo codice (cfr. *Discorso alla Rota Romana* del 26 febbraio 1983, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 480), da alcune recenti pubblicazioni della Santa Sede (cfr. *L'attività della Santa Sede* 1986, p. 1260) e dallo stesso m.p. *Sollicita cura* nella *Esposizione dei motivi*.

di Roma (seconda accezione del termine « apostolico ») da parte dei tribunali del Vicariato. Proprio in virtù di tali esigenze, le sentenze di un tribunale del Vicariato — diocesano o interdiocesano —, oltre ad avere grande importanza e notevoli privilegi, mai si sono potute appellare davanti ad un tribunale che non fosse *romano* (quello di seconda istanza del Vicariato o la Rota). In questa prospettiva va valutata la possibilità di istruire la dispensa *super rato* <sup>(44)</sup>. E in questa linea speciale bisogna interpretare alcune disposizioni del Vicariato, come quella di ammettere a svolgere l'incarico di patroni (avvocati e procuratori) solo coloro che lo siano davanti alla Rota Romana <sup>(45)</sup>.

Poiché i tribunali del Vicariato hanno un rango inferiore a quelli « apostolici » (nella terza accezione), le *Normae transitoriae* del m.p. *Sollicita cura* adottano un criterio più restrittivo per modificare la competenza della Rota Romana sulle cause già introdotte in seconda istanza al fine di adeguarla alla nuova legge; tale criterio è stato seguito in analoghe situazioni per il tribunale del Vicariato e per il tribunale diocesano di Roma.

Inoltre, le esigenze della collegialità episcopale e quelle del potere giurisdizionale primaziale del romano pontefice appaiono pienamente rispettate dal m.p. *Sollicita cura*: per l'erezione del nuovo tribunale di appello, realizzata *motu proprio* dal papa in forza della suprema ed apostolica autorità, fu infatti istituita una commissione designata dal romano pontefice e dall'assemblea dei vescovi della regione del Lazio <sup>(46)</sup>; il *moderator* del nuovo tribunale sarà il Cardinale Vicario (*Norma « b »*); inoltre, il vicario giudiziale, il segretario, i

<sup>(44)</sup> Cfr. cost. apost. *Etsi nos*, art. 65; *Indultum particulare* del 30 giugno 1957 (cfr. X. ОСНОЛ, *Leges Ecclesiae...*, vol. 2, Romae, 1969, n. 2670), sviluppato dall'*instructio* del Vicariato di Roma del 10 luglio 1957 (cfr. X. ОСНОЛ, *Leges Ecclesiae...*, vol. 2, Romae, 1969, n. 2676); cost. apost. *Vicariae potestatis*, art. 19 § 4. Queste disposizioni persero il loro carattere eccezionale con la promulgazione dell'istr. *Dispensationis matrimonii*, 7 marzo 1972. Nella stessa prospettiva va interpretato l'art. 18, n. 4 delle *Normae speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae*, 25 marzo 1968. Questa disposizione non è più applicabile dopo la promulgazione del nuovo codice, poiché attribuisce alla Segnatura Apostolica la possibilità di « extendere *forum peregrinorum in Urbe* ad processus nullitatis matrimonii, quoties extraordinaria adiuncta et gravissimae causae concurrant », secondo un criterio di competenza che non esiste più nel codice del 1983.

<sup>(45)</sup> Cfr. *Normae servandae a tribunalibus Vicariatus Urbis in causis matrimonialibus pertractandis*, 31 dicembre 1954, cit., art. 16.

<sup>(46)</sup> « Commissione Nobis constituta necnon coetu Episcoporum Regionis Latii ».

giudici, i difensori del vincolo e il promotore di giustizia saranno nominati dal romano pontefice, su proposta del Cardinale Vicario *audito coetu Episcoporum Regionis Latii* (Norma « c »).

## 2. *Il potenziamento della funzione della giurisprudenza della Rota Romana.*

I *Principia* che dovevano ispirare la nuova codificazione, approvati nell'ottobre del 1967 dal primo sinodo dei vescovi dopo il Vaticano II, sottolineavano l'importanza di recepire il principio di sussidiarietà nella Chiesa. Ma per il diritto processuale insorsero subito dubbi sulla opportunità, sotto un profilo organizzativo, di applicare il principio del decentramento. Nel corso dei lavori preparatori del codice furono attentamente esaminate le difficoltà che sarebbero potute derivare dal decentramento in ordine allo sviluppo del principio della molteplicità delle istanze e all'esercizio del diritto di ogni fedele a richiedere al romano pontefice l'avocazione di una causa in qualsiasi istanza, qualunque fosse la fase processuale della causa iniziata davanti ad un altro tribunale ecclesiastico<sup>(47)</sup>.

Sotto un profilo sostanziale, la nuova legge della curia romana assegna alla Rota la funzione di unificare le diverse interpretazioni giurisprudenziali in materia matrimoniale e processuale: *unitati iurisprudentiae consulit*<sup>(48)</sup>. Si formalizza così la volontà, più volte manifestata dal supremo legislatore in diversi discorsi alla Rota Romana<sup>(49)</sup>, sebbene non sono stabiliti i mezzi tecnici che consentiranno

(47) Cfr. *Communicationes*, 2 (1969), p. 81-82; *Communicationes*, 3 (1970), p. 183 e 185; *Communicationes*, 10 (1978), p. 210; *Communicationes*, 16 (1984), p. 52; SEGNAURA APOSTOLICA, *lett. circ.*, 13 dicembre 1977, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, vol. 5, Romae, 1980, n. 4545; Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali apostolici*, cit., p. 460-461.

(48) Cost. apost. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 126. Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali apostolici*, cit., p. 464-465.

(49) Cfr. PIO XII, *Discorso alla Rota Romana* del 3 ottobre 1941, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 6; GIOVANNI XXIII, *Discorso alla Rota Romana* del 19 ottobre 1959, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 129; PAOLO VI, *Discorso alla Rota Romana* del 12 febbraio 1968, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 221, 225 e 226; *Discorso alla Rota Romana* del 9 febbraio 1976, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 372; *Discorso alla Rota Romana* del 28 gennaio 1978, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 388; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana* del 24 gennaio 1981, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 433; *Discorso alla Rota Romana* del 26 febbraio 1983, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 480 e 483; *Discorso alla Rota Romana* del 26 gennaio 1984, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 500-504; *Discorso alla Rota*

di rendere operativa detta volontà. Questa aspirazione all'unificazione ha indotto il supremo legislatore ad attribuire alla giurisprudenza della Rota una nuova dimensione normativa, benché non sia ancora sufficientemente formalizzata, nel conferirle un valore prioritario rispetto alle altre fonti che, come prevede il can. 19, possono supplire le lacune legali, secondo determinate condizioni e in talune circostanze<sup>(50)</sup>.

Il supremo legislatore ha voluto pertanto sollevare la Rota dagli appelli in seconda istanza contro le sentenze del tribunale del Vicariato, inappellabili davanti ad una altra sede, istituendo il nuovo tribunale di appello. In questo senso penso si debba interpretare la seguente affermazione della *Esposizione dei motivi* del m.p. *Sollicita cura*:

« Ut Tribunal Apostolicum Rotae Romanae magis magisque in luce ponatur in exercitio sui muneris erga universam Ecclesiam idemque munus efficacius explere valeat, ac proinde eximatur de munere agendi in gradu appellationis omnes causas in quibus appellatur a sententia in prima instantia a tribunali Regionali Latii... »<sup>(51)</sup>.

---

Romana del 30 gennaio 1986, n. 5-7, in *Communicationes*, 18 (1986), p. 28-29; *Discorso alla Rota Romana* del 5 febbraio 1987, n. 10, in *Communicationes*, 19 (1987), p. 8.

<sup>(50)</sup> Cfr. M.F. POMPEDDA, *La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale*, in *Studio Rotale. Quaderni*, 1 (1987), p. 47-72; J. LLOBELL, *Sentenza: decisione e motivazione*, in *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano, 1988, p. 313-315.

<sup>(51)</sup> Sembra quindi poter affermarsi che il legislatore ha preso in considerazione la proposta fatta dal Segretario della Segnatura Apostolica: « Altro ostacolo allo svolgimento del ruolo della Rota Romana è costituito dal fatto che i processi, presso detto tribunale apostolico, durano assai a lungo (...). L'ostacolo di cui stiamo accennando appare inoltre aggravato per il già menzionato affidamento alla Rota Romana del giudizio di seconda istanza di tutte le cause — veramente numerose — del Tribunale regionale del Lazio e del Tribunale diocesano di Roma. Detto affidamento, oltre ad aver raddoppiato il lavoro della Rota Romana, l'ha parzialmente degradata a tribunale locale di secondo grado, a scapito della sua missione universale (...). In ordine allo sbrigo del lavoro, la Rota Romana in primo luogo dovrebbe essere esonerata dall'essere tribunale necessario di seconda istanza per tutte le cause di nullità matrimoniale della regione del Lazio in Italia (e per le altre definite in prima istanza dal foro diocesano di Roma) » (Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali apostolici*, cit., p. 467-468).

C. ALCUNI PROBLEMI PROCESSUALI DERIVANTI DALLE DISPOSIZIONI TRANSITORIE.

Se il m.p. *Sollicita cura* rappresenta solo parzialmente una novità nella disciplina della competenza e del regime di appello dei tribunali del Vicariato di Roma, lo stesso può dirsi delle soluzioni adottate nelle sue *disposizioni transitorie*. Nel 1940 infatti la Congregazione per i Sacramenti emanò alcune « Norme di applicazione » del m.p. *Qua cura*, nelle quali si stabilivano diverse *normae temporariae seu transitoriae* molto simili alle disposizioni transitorie del m.p. *Sollicita cura* <sup>(52)</sup>. Queste norme modificano, in virtù della potestà del romano pontefice dalla quale promanano (cfr. can. 87 § 1), importanti principi di carattere processuale stabiliti in via generale dal codice.

In tali disposizioni transitorie infatti è stabilita la cessazione obbligatoria della situazione di litispendenza (cfr. can. 1512, n. 2 e 5); e la non applicabilità delle norme che prevedono la competenza assoluta funzionale (cfr. can. 1440 e 1620, n. 1) per le cause di seconda istanza dei tribunali del Vicariato e della diocesi di Roma, secondo la normativa della cost. apost. *Vicariae potestatis* (art. 19 § 2 e art. 21), che nel punto resta derogata. La anzidetta deroga riguarda infatti solo le cause nelle quali l'istanza iniziata con la citazione (can. 1517) non è giunta alla *concordantia dubiorum* <sup>(53)</sup>.

Le cause *propriae* della Rota Romana, come conseguenza dell'invio *ex officio* degli atti per la decisione in seconda istanza di una sentenza *pro nullitate* del Vicariato (can. 1682 § 1), possono ora essere rinviate al nuovo tribunale di appello solo se non è ancora stato emesso il decreto di *concordantia dubiorum* (can. 1513), se lo chiede una delle parti e se ne sono d'accordo l'altra parte e il decano della Rota Romana <sup>(54)</sup>.

In questo caso, il termine *pars* non include il difensore del vincolo della Rota. Non perché non sia *pars processualis publica*, ma perché il suo interesse si esaurisce prima della emanazione della senten-

<sup>(52)</sup> Cfr. S.C. DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Normae pro exsequendis litt. apost. « Qua cura »*, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, vol. 1, Romae, 1966, n. 1552. Nello stesso senso, benché assai meno sviluppata, cfr. la *Norma transitoria* inclusa dopo l'art. 23 della cost. apost. *Vicariae potestatis*, cit.

<sup>(53)</sup> « Deferantur ad novum tribunal, si die 1 septembris 1988 [momento in cui entrerà in vigore il *motu proprio*] dubia nondum concordaverint ad norman iuris » (*Normae transitoriae* 1 e 4).

<sup>(54)</sup> Cfr. *Norma transitoria* n. 2.

za<sup>(55)</sup>, nell'ambito del tribunale in cui opera. Presso il tribunale *ad quem*, la tutela dell'interesse pubblico *pro vinculo* corrisponde al difensore del vincolo del nuovo organo giudiziario.

Orbene, non possiamo dimenticare che una fondamentale innovazione processuale del nuovo codice consiste nell'assimilazione tra i diritti delle parti pubbliche e i diritti delle parti private, in base al principio dell'uguaglianza delle parti che è uno dei pilastri dello *ius defensionis*<sup>(56)</sup>. Del resto, solo riconoscendo la natura di parte alla posizione processuale del difensore del vincolo e del promotore di giustizia, si può affermare che vi sia un autentico contraddittorio in molti processi canonici. Il considerarli ausiliari del tribunale, nel senso di assimilare la loro posizione processuale a quella del giudice, come avviene per gli assessori (can. 1424 e 1425 § 4) e con gli uditori (can. 1425 § 4 e 1428), porterebbe e snaturare la loro dimensione processuale e quindi, di fatto, a svuotare di contenuto la funzione giudiziaria nella vita della Chiesa; il che sarebbe gravissimo<sup>(57)</sup>. Allo stesso tempo bisogna mettere in evidenza il carattere *istituzionale*, inteso come obbligo giuridico di cercare di far coincidere la *verità formale* (frutto dell'attività processuale) con quella *sostanziale*, della funzione di *tutti* coloro che intervengono nel processo di nullità del matrimonio, siano parti pubbliche o private<sup>(58)</sup>.

Come nel caso della *Norma transitoria* n. 2 esaminata, *congrua congruis referendo*, bisogna procedere nelle cause di separazione dei coniugi<sup>(59)</sup> e in quelle non matrimoniali decise in prima istanza dal tribunale della diocesi di Roma che la Rota esamina in appello, non essendo previsto un altro tribunale per la seconda istanza<sup>(60)</sup>. In questo regime transitorio sono incluse anche le cause proprie della Rota Romana in seguito all'appello delle parti, quando la sentenza del Vicariato in prima istanza fu *pro vinculo*.

(55) Cfr. can. 1626 § 1 (in rapporto con il can. 1625) e can. 1628.

(56) Cfr. *Communicationes*, 3 (1970), p. 190; can. 1434.

(57) Cfr. *Communicationes*, 16 (1984), p. 56.

(58) Cfr. Pio XII, *Discorso alla Rota Romana* del 2 ottobre 1944, in F. BERSINI, *op. cit.*, n. 32-57; J. LLOBELL, *Lo « ius postulandi » e i patroni*, in *Il processo matrimoniale canonico*, cit., p. 193-201.

(59) « Hoc tribunal (della diocesi di Roma) iurisdictionem habet in universis causis, quae in foro canonico dirimi possunt, exceptis causis nullitatis matrimonii » (cost. apost. *Vicariae potestatis*, art. 19 § 1).

(60) Cfr. cost. apost. *Vicariae potestatis*, art. 20; m.p. *Sollicita cura*, *Disposizione transitoria* n. 3.

D'altra parte, restano escluse le cause nelle quali la Rota Romana agisce per il *libero appello* delle parti, ossia per la *libera* scelta della Rota, in base al can. 1444 § 1, n. 1, invece di un altro possibile tribunale di appello <sup>(61)</sup>.

Quale è la natura giuridica del consenso dell'*altera pars* e del decano della Rota Romana richiesti dalla *Norma transitoria* n. 2? Solo analogicamente si potrebbe definire come proroga della competenza, poiché questo istituto opera esclusivamente per la competenza relativa, la cui mancanza può determinare la nullità sanabile della sentenza (can. 1460). Nel caso che stiamo esaminando la sentenza del nuovo tribunale, senza i predetti consensi, sarebbe invece insanabilmente nulla (can. 1440 e 1620, n. 1).

Le cause proprie in seconda istanza dei tribunali della diocesi di Roma e dell'unico tribunale esistente del Vicariato <sup>(62)</sup> si possono trasferire al nuovo tribunale di appello del Vicariato anche *dopo* il decreto di *concordantia dubiorum* (can. 1513), ma *prima* del decreto di *conclusio in causa* (can. 1599), se sono d'accordo le tre parti processuali, ossia le due private ed il difensore del vincolo, nelle cause di nullità del matrimonio; o le due parti private ed il tribunale della diocesi di Roma, nelle altre cause <sup>(63)</sup>. *Dopo* il decreto di conclusione della causa, *deve* emettere la sentenza il tribunale che emanò questo decreto <sup>(64)</sup>.

Per quanto riguarda la natura giuridica dei consensi richiesti per il possibile cambiamento del tribunale, ritengo che la risposta debba

<sup>(61)</sup> Precisamente il *tribunale della diocesi di Roma* per gli appelli contro le sentenze di separazione dei coniugi, o non matrimoniali, dei tribunali diocesani del Lazio, incluse le diocesi suburbicarie; e il *tribunale del Vicariato* contro le sentenze di nullità matrimoniale in prima istanza dei tribunali regionali di Napoli e di Cagliari (cfr. cost. apost. *Vicariae potestatis*, art. 19 § 2 e 21). Ci sembra che l'espressione *causis non matrimonialibus* della *Norma transitoria* n. 3 includa le cause di separazione dei coniugi.

<sup>(62)</sup> *Tribunale diocesano di Roma* che giudica in seconda istanza una sentenza su materie diverse della nullità matrimoniale emanata da un tribunale delle altre diocesi del Lazio. *Tribunale del Vicariato* che giudica in grado di appello una sentenza dei tribunali di Napoli e di Cagliari.

<sup>(63)</sup> Il m.p. *Sollicita cura* (*Norma transitoria*, n. 4) si riferisce genericamente al già indicato tribunale della diocesi di Roma: « *praefati tribunalis Dioecesis Romanae* ». A mio avviso, il rispetto verso la piena autonomia organizzativa dei tre tribunali con sede nel Vicariato, implica che tale consenso spetterà al Vicario giudiziale del tribunale diocesano di Roma (cfr. m.p. *Sollicita cura*, *Norma* « a »; cost. apost. *Vicariae potestatis*, art. 13 e 15).

<sup>(64)</sup> Cfr. *Normae transitoriae*, n. 2 e 4.

essere la stessa sopra proposta per il consenso richiesto per trasferire una causa dalla Rota Romana al nuovo tribunale di appello del Vicariato. Tuttavia, invece del consenso del difensore del vincolo del tribunale di prima istanza del Vicariato, sarebbe forse meglio aver richiesto il consenso del vicario giudiziale di questo tribunale.

Il m.p. *Sollicita cura*, nell'erigere il nuovo tribunale di appello del Vicariato di Roma, semplifica la complessa organizzazione precedente che prevedeva diversi tribunali secondo la materia delle cause. Inoltre, modificando l'antica normativa che consentiva di appellare soltanto presso la Rota Romana le sentenze di tribunali che, pur essendo pontifici, possedevano una competenza simile a quella degli altri tribunali diocesani o interdiocesani, restano armonizzate soddisfacentemente esigenze giuridico-teologiche derivanti dal carattere pontificio degli stessi tribunali e la volontà di sottolineare la dimensione universale della funzione della Rota Romana. Le *disposizioni transitorie* offrono infine l'opportunità di valutare le diverse soluzioni tecniche connesse con importanti questioni processuali.

JOAQUÍN LLOBELL

**Pagina bianca**

IL PASSAGGIO DI UN RELIGIOSO  
DA UN MONASTERO AUTONOMO  
AD UN ALTRO DELLO STESSO ISTITUTO,  
FEDERAZIONE O CONFEDERAZIONE (\*)

1. Premessa. — 2. Normativa precedente. — 3. Il problema nell'attuale diritto. —  
4. Disciplina vigente e valore dell'interpretazione autentica.

1. *Premessa.*

Il 20 giugno 1987, Giovanni Paolo II ordinò la pubblicazione delle risposte approvate dai Padri della Commissione Pontificia per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico nella riunione plenaria del 29 aprile dello stesso anno <sup>(1)</sup>.

Tali risposte davano soluzione a tre dubbi, uno dei quali riguardava il contenuto e il significato del termine *religioso* nel contesto del § 3 del can. 684: si dubitava in particolare se questo termine indicasse solo il religioso con voti perpetui o anche il religioso con voti temporanei.

La risposta approvata interpreta in modo autentico il termine « religioso » e quindi la norma richiamata, nel senso che questa si riferisce sia ai religiosi con voti perpetui sia a quelli che hanno fatto solo la professione temporanea <sup>(2)</sup>.

2. *Normativa precedente.*

Il Codice di Diritto Canonico del 1917 con il can. 632 proibiva il passaggio di un religioso ad un altro ordine, o da un monastero au-

---

\* Commento ad una risposta della Commissione Pontificia per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico (cfr. *infra*, p. 358).

<sup>(1)</sup> AAS, 79 (1987), p. 1249.

<sup>(2)</sup> D. Utrum verbo « religiosus », de quo in can. 684 § 3, intelligatur tantum religiosus a votis perpetuis as etiam religiosus a votis temporariis. R. Negative ad primum, affirmative ad secundum.

tonomo o *sui iuris* ad un altro, senza l'autorizzazione della Santa Sede (3). Era richiesta la licenza della Santa Sede anche per il passaggio di una religiosa da un monastero autonomo dove si emettono solo voti semplici ad un altro dello stesso ordine (4). Pertanto solo con l'autorizzazione della Santa Sede era consentito il passaggio di un religioso da un monastero *sui iuris* ad un altro, indipendentemente dal fatto che fosse o no dello stesso ordine. Concessa la licenza, nel caso del trasferimento ad un monastero dello stesso ordine, il religioso non doveva fare di nuovo il noviziato né una nuova professione (5). Dal giorno del trasferimento egli perdeva i diritti ed era libero dagli obblighi che aveva nel precedente monastero, acquistando i diritti e gli obblighi del nuovo (6). Poteva chiedere ed effettuare il trasferimento sia il religioso con voti perpetui sia il religioso con voti temporanei.

---

(3) L'unico precedente richiamato nelle fonti annotanti il *Codex iuris Canonici* del 1917 in riferimento a questo canone era rappresentato dal cap. 19 della Sessione XXV *De regularibus* del Concilio di Trento, il quale stabiliva: « Nemo etiam regularis, cuiuscumque facultatis vigore, transferatur ad laxiorem religionem » (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo ed altri, Bologna, 1973, p. 782). Dal sec. XIII il diritto delle decretali ammise la possibilità del passaggio di un religioso ad un altro ordine, sempre che non fosse « ex temeritate nec levitate in iacturam vel iniuriam sui ordinis (...) non fictae, sed vere ad frugem melioribus vitae », ossia, ad un ordine più rigido o severo e chiedendo la licenza al Superiore (X, 3, 31, cap. 18 *Licet quibusdam*). Questa disposizione era più teorica che pratica per i privilegi concessi ai diversi istituti. Successivamente fu proibito in modo esplicito il passaggio da un ordine mendicante ad un altro non mendicante, tranne che all'ordine dei certosini (cfr. *Extravag. Commun.*, 3, 8, cap. 1 *Viam ambitiosae*). Un'ampia indicazione delle fonti sul tema si può trovare nell'opera di S. GOYENECHÉ, *De transitu ad aliam religionem*, in *Commentarium pro Religiosis*, 1920, p. 217, nota 1. San Tommaso ritiene che « non è lodevole passare da un ordine religioso ad un altro, tranne in caso di grande utilità o necessità. Il motivo è perché generalmente causa scandalo in quelli che perseverano e, inoltre, nelle stesse circostanze è più facile trarre profitto in un ordine in cui già si è abituati che in uno nuovo (...). Tuttavia si possono verificare tre casi in cui è lodevole passare da un ordine ad un altro. Primo, quando è per il desiderio di una vita più perfetta (...). Secondo, in caso di rilassamento del proprio ordine (...). Terzo, in caso di malattia o di salute delicata, che impedisce di osservare la regola di un ordine più austero, essendo invece in grado di osservare quella di un ordine più moderato »: *S. Th.*, II-II, q. 189, a. 8.

(4) Cfr. S.C. PRO RELIGIOSIS, *Circa auctoritatem ordinarii permittendi transitum monialium ab uno ad aliud monasterium eiusdem ordinis*, 9 novembre 1926; AAS 18 (1926), pp. 490-491.

(5) Cfr. can. 633 § 3 del CIC 17.

(6) Cfr. can. 635 del CIC 17.

### 3. *Il problema nell'attuale diritto.*

Nella legislazione attuale il can. 684 § 3 regola il passaggio di un religioso da un monastero autonomo o *sui iuris* ad un altro monastero dello stesso istituto, federazione o confederazione (7). Il canone menzionato con il can. 685 forma l'articolo 1° (*De transitu ad aliud institutum*) del capitolo VI del titolo relativo agli Istituti religiosi.

Il dubbio derivava dal fatto che il § 1 dello stesso can. 684 parla espressamente di « membri di voti perpetui » e solo a questi membri si riferisce la normativa che regola il passaggio dei religiosi ad un altro istituto — religioso o secolare — o ad una società di vita apostolica, o da questi ad un altro istituto religioso. Nel caso di membri con voti temporanei « v'è una via più semplice, se consideriamo come l'essere stato legato da un precedente vincolo non costituisca oggi impedimento dirimente per il noviziato, secondo il can. 643 § 1, 3° » (8); il religioso può pertanto lasciare legittimamente l'istituto e chiedere l'ingresso in un altro.

Per comprendere questo canone occorre tenere presente l'*iter* seguito per la sua formulazione ed in particolare due aspetti che influirono sulla redazione definitiva e che hanno dato origine al dubbio.

a) Secondo la scelta sistematica adottata dallo *schema canonum* del 1977 (9) — sostanzialmente diversa da quella definitiva —, la parte I trattava delle norme comuni a tutti gli istituti di vita consacrata e la parte II degli aspetti propri di ciascun tipo di istituto distinguendo, tra gli istituti religiosi, gli istituti monastici da quelli dedicati alle opere di apostolato, e trattando, in titoli diversi, gli istituti di vita apostolica associata e gli istituti secolari. Perciò la materia concernente il passaggio da un istituto ad un altro era disciplinata nella parte I, precisamente nel can. 75 (10); quella che invece disciplinava il

(7) Nel can. 613 del codice vigente si legge: « § 1. Una casa religiosa di canonici regolari o di monaci, sotto il governo e la cura del proprio Moderatore, è autonoma, a meno che le costituzioni non dispongano altrimenti. § 2. Il Moderatore di una casa autonoma è, per diritto, Superiore maggiore ».

(8) T. RINCÓN, *sub* can. 684, in *Código de Derecho Canónico*, 4ª edizione commentata, a cura dell'INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, Pamplona, 1987.

(9) Cfr. *Schema canonum de Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*, Città del Vaticano, 1977.

(10) « § 1. Sodalis nequit a proprio ad aliud Institutum vitae consecratae transire nisi de consensu Supremi Moderatoris utriusque Instituti cum suffragio deliberativo sui cuiusque consilii. § 2. Constitutiones autem definiant probationis tempus et modum, qua probatione peracta sodalis ad novam cooptationem admitti potest ad

passaggio da un monastero autonomo ad un altro della stessa famiglia monastica o regola nel can. 104 <sup>(11)</sup>, e cioè nella parte II, in cui erano regolati gli istituti monastici. Il predetto can. 104 non distingueva tra professi con voti perpetui e con voti temporanei, ritenendoli entrambi compresi nella norma. Nel § 2 inoltre il can. esplicitamente affermava che gli altri tipi di passaggio erano disciplinati dalla normativa comune di diritto universale, ossia nella parte I dello schema.

In seguito alla modifica cui fu sottoposto lo schema, la quale influì anche sulla sistematica del codice <sup>(12)</sup>, fu necessario regolare, come aveva fatto il CIC del 1917, in uno stesso canone — per il principio di economia legislativa proprio di una legislazione codificata — sia il passaggio di un religioso ad un altro istituto sia il passaggio da un monastero ad un altro dello stesso ordine, anche se i due fenomeni solo in parte sono simili, come già da tempo si era osservato in dottrina <sup>(13)</sup>. Proprio questa parziale somiglianza indusse però ad unificare il regime su proposta, poi approvata, di uno dei consultori del gruppo speciale di studio per l'esame delle osservazioni sullo schema trasmesse dagli organi consultivi <sup>(14)</sup>.

b) Le prime proposte di redazione prevedevano il passaggio di membri sia di voti perpetui sia di voti temporanei <sup>(15)</sup>; nella prima

---

norman Constitutionum. § 3. Qui momento transitus definitive cooptatus erat, post peractam probationem definitive cooptetur in novo Instituto; qui vero non erat definitive cooptatus temporaria assumat vincula saltem per triennium durata ».

(11) « § 1. 1°) Transitus a monasterio ad aliud eiusdem familiae monasticae vel regulae fieri potest de consensu utriusque Moderatoris cum voto deliberativo capituli monasterii recipientis, salvis semper Constitutionibus. 2°) Professio tamen monastica non iteratur, nisi aliud in Constitutionibus expresse caveatur. § 2. Ceteri transitus iure universali reguntur ».

(12) Cfr. soprattutto *Communicationes*, 10 (1978), p. 160-179.

(13) « Transitum ab una in aliam religionem aliquo modo imitatur transitus ab uno ad aliud sui iuris monasterium intra eadem religionem, cui tamen notio tradita non convenit nisi ex parte. Hic enim transitus, in hypotesi facta, minime inducit in vita religiosa mutationem, unde ei disciplina quae pro religiosis transeuntibus ad aliam religionem a iure novo iniungitur, non nisi ex parte (...) applicatur ». S. GOYNECHE, *op. cit.*, p. 220.

(14) Cfr. *Communicationes*, 13 (1981), p. 326 e 328.

(15) Cfr. § 3 del can. 75 dello schema del 1977 trascritto in nota 10. Nella sessione del 3 marzo del 1980, il Relatore propose il seguente testo, del can. 67: « § 1. Ut a proprio ad aliud Institutum vitae consecratae transire possit, sodalis licentia indiget Supremi Moderatoris utriusque Instituti de consensu sui cuiusque consilii. § 2. Constituiones statuere et definire debent tempus et modum probationis quae pro-

sessione di lavoro nel corso della quale fu incluso il riferimento al passaggio tra monasteri, si decise però di regolare il passaggio tra gli istituti solo dei professi perpetui, aggiungendo nel § 1 l'indicazione « sodalis a votis perpetuis » ed eliminando il paragrafo che prevedeva espressamente il passaggio di coloro che avevano fatto la semplice professione temporanea <sup>(16)</sup>.

La redazione definitiva del canone sembrava per tanto riguardare soltanto il passaggio di un religioso professo da un monastero autonomo ad un altro dello stesso istituto, federazione o confederazione, non contemplando il passaggio durante la professione temporanea. Tale era in ogni caso l'opinione di alcuni autori <sup>(17)</sup>; altri invece interpretarono la norma nel senso che non distinguendo essa tra religiosi di voti perpetui e religiosi di voti temporanei, dovesse applicarsi anche nel passaggio di un professo temporaneo <sup>(18)</sup>.

#### 4. *Disciplina vigente e valore dell'interpretazione autentica.*

Un religioso di voti perpetui non può passare ad un altro istituto religioso se non per concessione (egli pertanto non gode di un di-

---

fessionis sodalis in novo Instituto praemittenda est. § 3. Qui tamen momento transitus professus est a votis temporariis, ad professionem perpetuam in novo Instituto admitti nequit nisi iterum peracto novitiatu et praemissa professione temporaria trium saltem annorum. Si autem sodalis hanc professionem emittere renuat vel a Superioribus competentibus non admittatur ad professione emittendam ad saeculum redeat, dispensatus ipso iure a votis temporariis, si quae habeat. § 4. Qui momento transitus professus est a votis perpetuis, post peractam probationem que ad quinque saltem annos protrahenda est, ad professionem perpetuam in novo Instituto admitti potest. Si autem sodalis hanc professionem emittere renuat vel ad eam emittendam a competentibus Superioribus non admittatur, ad pristinum Institutum redeat, dummodo ab huius Supremo Moderatore, de consensu sui consilii recipiatur. Secus indultum saecularizationis ab Apostolica Sede obtineat ». *Ibidem*, pp. 325-326.

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, pp. 327-328.

<sup>(17)</sup> Per esempio: A. MONTAN, *Gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica. Normativa*, in *Il Codice del Vaticano II. La vita consacrata*, Bologna, 1983, p. 184; D.J. ANDRES, *Innovationes in Parte III Libri II, novi Codicis*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 64 (1983), p. 52; IDEM, *Il Diritto dei Religiosi. Commento al Codice*, Roma, 1984, p. 469; G. GHIRLANDA, *La problematica della separazione del religioso dal proprio istituto*, in *Il Nuovo Diritto dei Religiosi*, Roma, 1984, p. 162; E. GAMBARTI, *I Religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano, 1986, p. 342.

<sup>(18)</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Gli Istituti Religiosi. Lineamenti di Diritto Canonico*, Roma, 1986, p. 323; P. BOUCHET, *Séparation d'avec l'institut*, in *Directoire canonique (Vie consacrée et sociétés de vie apostolique)*, Paris, 1986, p. 248.

ritto al riguardo) dei superiori generali di entrambi gli istituti e con il consenso dei rispettivi consigli. Concessa questa licenza, solo dopo una prova di almeno tre anni il religioso può essere ammesso alla professione perpetua nel nuovo istituto <sup>(19)</sup>; il diritto di ogni istituto stabilirà la durata e le modalità della prova che deve precedere la professione <sup>(20)</sup>. Per i religiosi di voti temporanei non è prevista la figura giuridica del passaggio e il mezzo che può essere utilizzato per passare ad un altro istituto è solo quello di lasciare il precedente e chiedere, secondo la disciplina comune, di entrare in un altro istituto.

L'interpretazione autentica della Commissione, secondo la quale sia il religioso di voti perpetui sia quello di voti temporanei può richiedere il passaggio da un monastero autonomo ad un altro dello stesso istituto, federazione o confederazione <sup>(21)</sup>, conferma e mette in evidenza che questo passaggio è di natura diversa da quello che si ha tra istituti religiosi e tra un istituto religioso ed un istituto secolare o una società di vita apostolica o viceversa.

Se potessero fare questo passaggio soltanto i membri di voti perpetui, quelli di voti temporanei dovrebbero lasciare il monastero, e quindi l'istituto, per poter poi chiedere di nuovo l'ammissione in un altro monastero, che potrebbe appartenere allo stesso istituto, il che risulterebbe quanto meno singolare.

Per comprendere meglio tutto ciò, basta considerare che il passaggio ad un altro monastero non implica un cambiamento di vocazione e il religioso continua ad avere la stessa forma di vita, sotto la stessa regola, ecc. e potrebbe rimanere anche nello stesso istituto. Benché vi sia un vincolo più o meno forte e formale, secondo i casi, del religioso con il monastero, da tenere presente, non vi è dubbio che il passaggio ad un altro monastero dello stesso istituto, federazione o confederazione implica un cambiamento minore, qualitativamente diverso e quindi un rischio più ridotto per il religioso e per il monastero che lo accoglie. Perciò i requisiti sono sostanzialmente diversi da quelli richiesti per gli altri casi disciplinati nello stesso can. 684.

<sup>(19)</sup> Cfr. can. 684 §§ 1 e 2.

<sup>(20)</sup> Cfr. can. 684 § 4.

<sup>(21)</sup> Nel can. 104 dello schema del 1977 si leggeva: « eiusdem familiae monasticae vel regulae »; i can. 610 dello schema del 1980 e 684 dello schema del 1982 utilizzavano, invece, il termine « ordinis »; pertanto, l'espressione « eiusdem institu-

Quanto detto trova riscontro in alcune disposizioni concrete. Innanzitutto, questo tipo di passaggio è diversamente considerato in relazione all'altro. Mentre per gli altri casi si afferma che il religioso « non può passare ... se non è ... », per questo caso si dice: « perché ... possa passare ... si richiede ed è sufficiente... ». Inoltre, nel § 3 non è utilizzata l'espressione « ex concessione », come nel § 1, ma « consensu »<sup>(22)</sup>, il che implica certamente un'impostazione e un modo di procedere diversi.

Perché un religioso possa passare da un monastero autonomo ad un altro dello stesso istituto, federazione o confederazione è richiesto solo il consenso dei superiori maggiori dei due monasteri e quello del capitolo del monastero che lo accoglie, non essendo necessaria né una nuova professione — temporanea o perpetua — né un periodo di prova, sebbene quest'ultima ed altri requisiti possano essere stabiliti dal diritto proprio.

In conclusione possiamo affermare che il caso che abbiamo esaminato non è in senso stretto una *separazione dei membri dall'istituto*, come indica la rubrica del capitolo IV dove è inquadrata questa tematica; il che invece avviene in tutti gli altri casi. L'interpretazione della Commissione ha contribuito a far comprendere meglio questo istituto giuridico.

JOSEMARÍA SANCHIS

---

ti, vel foederationis aut confoederationis » fu introdotta all'ultimo momento per unificare la terminologia del codice.

(22) Lo schema del 1980 usava nel § 1 del can. 610 l'espressione « de consensu Supremi Moderatoris utriusque Instituti cum suffragio deliberativo sui cuiusque consilii »; nello schema del 1982, che non subisce posteriori modifiche su tale punto, leggiamo: « ex concessione supremi Moderatoris utriusque instituti de consensu sui cuiusque consilii ».

Pagina bianca

*Rassegna di bibliografia*

*Recensioni*

Pagina bianca

AA.VV., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta*, EUNSA, 4ª edizione rivista e commentata, Pamplona, 1987, p. 1280.

Poco dopo la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, fu pubblicata un'edizione bilingue del Testo — in latino e spagnolo — commentata da un gruppo di canonisti coordinati dai proff. Lombardía e Arrieta. Nella presentazione di questa prima edizione Lombardía scriveva: « un gruppo di studiosi dell'ordinamento giuridico della Chiesa ha cercato di aiutare a comprendere il testo, sforzandosi di raggiungere un difficile equilibrio tra le esigenze del rigore scientifico (...) e la necessità della maggiore chiarezza possibile, per renderlo accessibile al maggior numero di lettori ». Più avanti specificava: « questo volume è stato concepito non come un lavoro critico del Codice, ma per mostrare la *mens* del legislatore e proporre alcuni criteri semplici e chiari per l'introduzione e l'applicazione di questo corpo legale nella vita della Chiesa ».

L'utilità di un'opera con queste caratteristiche è testimoniata dalle varie traduzioni già fatte e dalle altre che stanno per essere pubblicate. Un'ulteriore conferma dell'ampio consenso ricevuto è rappresen-

tata dalla quarta edizione rivista e aggiornata, apparsa a soli quattro anni dalle parole dell'indimenticabile canonista.

La prima novità della presente edizione è offerta dalla volontà di istituzionalizzare l'opera: è ora l'Istituto Martín de Azpilcueta in quanto tale, e non taluni dei suoi componenti — tutti i professori della Facoltà di diritto canonico dell'Università di Navarra appartengono a tale Istituto —, a curarne l'edizione e a garantirne così in futuro l'aggiornamento.

Al testo del Codice la nuova edizione aggiunge tre Appendici. Nella prima, sotto il titolo « Legislazione universale al di fuori del Codice », sono raccolte le Costituzioni Apostoliche *Romano Pontifici eligendo*, *Divinus Perfectionis Magister* e *Spirituali militum curae*. Nella seconda Appendice sono riportate le risposte della Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico (fino al 17 maggio 1986); nella terza le norme della Conferenza Episcopale Spagnola complementari al Codice.

Inoltre, L. Navarro ha aggiunto alla sinossi delle corrispondenze tra i canoni del Codice del 1983 e quelli del 1917, quella reciproca tra i canoni dell'edizione piobenedettina e l'attuale. In effetti, a chi utilizzava le precedenti edizioni mancava questo sussidio.

Il contributo più rilevante è però a parer nostro costituito dai commenti. In questa quarta edizione si è cercato — si legge nell'introduzione — « di fare un primo aggiornamento dei commenti al Codice, tenendo presente non solo le norme di diverso tipo che sono state emanate in questo breve periodo postcodiciale, ma anche i contributi dottrinali relativi alla nuova legislazione » (E. Molano).

Infatti, nei commenti sono continui i riferimenti a documenti recenti — ad esempio, alle risposte della Commissione per l'interpretazione autentica. Ma, dal punto di vista dottrinale, più interessanti sono le modifiche di alcuni commenti, come ad es. quelli di Marzoa relativi al Titolo *De sanctissima Eucharistia* o quelli di Rincón relativi al Titolo *De ministris sacris seu clericis* che offrono un più ampio e approfondito studio dottrinale. Altri cambiamenti sono invece quantitativamente poco significativi, ma denotano un processo di maturazione nelle opinioni degli autori. È il caso, ad esempio, del criterio ermeneutico indicato da Hervada come chiave di lettura del Titolo I della Parte prima del Libro II, o dei chiarimenti di Arrieta sulla potestà di regime.

Permangono le caratteristiche generali delle precedenti edizioni. La particolarità di quest'opera collettiva è lo stile dei commenti, di ampiezza talora molto diversa, frutto della ricerca di un equilibrio tra il contributo scientifico e l'utilità per la pratica giuridica. Come già si affermava nell'introduzione alla

prima edizione, si è cercato di scrivere i commenti ai canoni più importanti per la prassi canonica in un linguaggio non eccessivamente tecnico, e facilitarne così la comprensione. Invece, « per i testi utilizzati in ambiti propriamente tecnico-giuridici, i commenti mirano, senza che ne venga meno la chiarezza, ad evidenziare elementi utili per la costruzione dottrinale e per l'elaborazione del sistema di Diritto canonico, nel modo limitato consentito a commenti brevi, che possono solo costituire un primo approccio al codice ».

Lo scopo di offrire una base esegetica alla ricerca scientifica, che serva e sia accessibile anche ad un ampio settore di lettori, è rilevabile dagli aspetti formali della pubblicazione. Sarebbe tuttavia auspicabile che nelle successive edizioni fosse recepita la giurisprudenza emanata dai diversi tribunali ecclesiastici. L'opera risulterebbe inoltre ancora più utile se vi si aggiungesse, in modo sistematico, il diritto particolare già esistente e al quale rinvia lo stesso Codice. La pubblicazione, in così breve tempo, di questa quarta edizione conferma che l'opera sta assolvendo alla duplice finalità che si proponevano gli autori.

Eduardo Baura

AA.VV., *Il sinodo diocesano nella teologia e nella storia*, Galatea Editrice, Catania, 1987, p. 181.

Il terzo volume dei *Quaderni di Synaxis*, pubblicazione annuale dell'« Istituto per la documentazione e la ricerca san Paolo » di Catania, è dedicato allo studio di un argomento che rientra pienamente nello scopo di detto istituto: « mettere insieme studiosi locali come pure valorizzare il patrimonio storico, culturale e religioso della Sicilia ». In effetti la Sicilia è stata, sin dai più remoti tempi, crocevia di popoli e culture: terra nella quale la fede nel Cristo si è radicata profondamente, manifestando una particolare sensibilità per il rispetto della varietà dei riti e per le altre manifestazioni di religiosità. D'altra parte lo studio della realtà sinodale della Chiesa cattolica e delle comunità valdese e battista non solo rimane fedele alla tradizione siciliana, ma appare altresì rispondente allo spirito ecumenico potenziato dal Vaticano II e accolto dal can. 463 § 3.

L'esposizione, come indica S. CONSOLI nella sua *Presentazione* (p. 5), segue tre diversi indirizzi: teologico-giuridico, storico ed ecumenico. Il libro raccoglie sette saggi: *Il significato ecclesiologico del sinodo diocesano* (T. PIERONEK, p. 7-31); *La normativa sul sinodo diocesano dal concilio di Trento al codice di diritto canonico* (A. LONGHITANO, p. 33-85); *Il sinodo diocesano di Siracusa del 1727* (S. MARINO, p. 87-104); *Sinodi diocesane e politica delle rifor-*

*me nel regno di Napoli (sec. XVIII)* (G. GIARRIZZO, p. 105-128); *Sinodi e parrocchie nell'Italia moderna (secoli XVIII-XIX)* (A. CESTARO, p. 129-148); *La prassi sinodale nella teologia e nell'esperienza della chiesa valdese* (P. RICCA, p. 149-170) e *La prassi assembleare nella teologia e nell'esperienza delle chiese battiste* (P. SPANU, p. 171-178). Qui mi limito a riferire soltanto dei primi due studi che riflettono due impostazioni, in parte diverse, di fronte alla questione della sinodalità della vita della Chiesa cattolica.

Il saggio del prof. PIERONEK approfondisce il profilo teologico del sinodo diocesano, aspetto che l'autore ritiene non sufficientemente chiarito dai due codici di diritto canonico (p. 7). L'autore muove dall'analisi di due posizioni antagonistiche: « l'accentuazione esagerata della posizione del vescovo come legislatore unico della diocesi » verificatasi in diversi periodi storici, e la tendenza secolarizzante delle strutture ecclesiali che può portare a considerare il sinodo come « una sorta di parlamento » (p. 8-9). Di conseguenza, egli imposta il discorso come approfondimento della realtà sinodale in se stessa e della partecipazione alla realtà sinodale di tutti coloro che costituiscono la chiesa particolare.

Nel § 1 l'a. studia in particolare *La dimensione sinodale della comunione ecclesiale* (p. 9-12). Egli assume come punto di riferimento i concetti di comunione e di chiesa particolare nell'interpretazione sviluppata da Corecco ed afferma che

« la sinodalità si rivela a noi come una proprietà ontologicamente costitutiva della Chiesa », fondata non su un « accordo arbitrario misurato secondo il principio di maggioranza », ma sul « loro autentico consenso alla testimonianza data a Cristo dal vescovo di Roma (...) chiave di volta dell'unità della Chiesa universale ».

L'autore sostiene inoltre che la sinodalità costituisce l'espressione più importante ma non unica della collegialità ed è mutevole e aperta nelle sue forme (cfr. § 2: *La sinodalità in riferimento ai vescovi*, p. 12-17).

Rispetto ai presbiteri (cfr. § 3, p. 17-21) la sinodalità è soltanto analoga a quella donata al collegio episcopale, poiché nel collegio dei vescovi i membri possiedono come proprio il loro ufficio sacramentalmente e giurisdizionalmente, mentre i presbiteri nel campo sacramentale e giurisdizionale partecipano soltanto all'ufficio del vescovo.

Riguardo alla sinodalità con riferimento ai laici (§ 4, p. 21-27), il prof. Pieronek ritiene che vadano rispettati i due elementi essenziali riconosciuti dal Vaticano II ai laici: il *sacerdozio regale*, comune a tutti i fedeli, e *l'indole secolare del laico*. Alla luce di questi presupposti l'autore svolge una chiarificante analisi dei testi conciliari, che gli consente d'identificare, seguendo l'impostazione di Corecco, le due dimensioni che il concetto di sinodalità implica per i laici. La prima, più ampia, si caratterizza per una certa spontaneità, un'immediatezza di azioni ed

una mancanza di formalità. La seconda abbraccia istituzionalmente le manifestazioni della sinodalità. L'unico luogo necessario in cui i laici hanno il dovere di realizzare la loro dimensione comunionale, e dunque in un certo senso la dimensione sinodale della vita, è l'Eucaristia. I laici infatti, al contrario dei vescovi per i quali la sinodalità appartiene all'essenza dell'ufficio, possono vivere la comunione ed assumersi la responsabilità che ne deriva semplicemente realizzando il Vangelo nella propria vita personale. Le strutture sinodali non sono necessariamente indispensabili per questo scopo.

Da questi principi l'a. ricava alcune conseguenze per il sinodo diocesano (§ 5, p. 27-30). In particolare il sinodo non si dovrebbe limitare alla legislazione, non può cioè essere una replica del sinodo giuridico, affermatosi nella tradizione della chiesa post-tridentina. Il nuovo modello pastorale, sanzionato nel codice di diritto canonico del 1983, permette di fare del sinodo un avvenimento di grande significato sociale e soprattutto ecclesiale per la diocesi. Il sinodo ha in sé una forza potenziale che è in grado di realizzare il rinnovamento della vita religiosa.

Nel secondo saggio, il prof. LONGHITANO esamina i diversi profili storici riguardanti la natura del sinodo che possono riflettersi ancora oggi nella teoria e nella prassi sinodale. Egli traccia innanzitutto un quadro sintetico della dimensione sinodale dagli inizi della Chiesa fi-

no al XVI secolo (p. 35-41); si sofferma quindi più estesamente sulla considerazione delle *carenze ecclesiologiche della normativa moderna sul sinodo diocesano* (§ 1, p. 41-48), esaminando i documenti del concilio tridentino e diversi libri liturgici (il *Pontificale Romanum* del 1596 e il *Caeremoniale episcoporum* del 1600) che contribuirono ad una più uniforme configurazione del sinodo diocesano dal punto di vista giuridico (evidenziando tuttavia come il sinodo diocesano in quest'epoca non possieda che un valore meramente formale).

Successivamente l'a. espone le proprie riflessioni sull'*irrigidimento del concetto di autorità e suoi riflessi nella normativa sinodale* (§ 2, p. 48-69). Egli individua un concetto della fondamentale sinodalità della Chiesa, a mio avviso diverso e complementare rispetto a quello adoperato da Pieronek. Il Longhitano infatti fa rientrare tra gli elementi che configurano la sinodalità della chiesa diversi fattori culturali e politici (illuminismo, rivoluzione francese, ecc.) che, pur non essendo stati accolti dal magistero ed essendo stati anzi formalmente respinti per i presupposti filosofici sui quali riposavano, hanno avuto un influsso non trascurabile sulla valorizzazione di profili propri della natura umana e quindi anche del cristianesimo. Infatti l'ecclesiologia del Vaticano II, nell'approfondire le esigenze giuridico-teologiche della comunione e della condizione del *christifideles* implica, in una prospettiva dogmatica, una omogenea

evoluzione riguardo al magistero conciliare precedente (Trento e Vaticano I) e, in una prospettiva storica, mette in luce, oltre all'azione dello Spirito, anche gli influssi di quegli avvenimenti culturali. Su queste premesse, il prof. Longhitano sviluppa un concetto di comunione che comporta a mio avviso delle conseguenze teologico-giuridiche più « larghe » del concetto proposto dal Corecco, cui egli fa continuo riferimento.

Ciò lo porta a valutare criticamente, in una prospettiva giuridica che rispetta pienamente i principi dogmatici, la soluzione offerta dal nuovo codice sulla libertà del vescovo nel seguire le decisioni sinodali (can. 466) (cfr. § 3, p. 69-84).

Il libro nel suo insieme, e non solo nei saggi qui ricordati, si segnala per offrire interessanti dati storici ed ecumenici sull'esperienza sinodale e ponderate riflessioni sugli stessi.

Joaquín Llobell

AA.VV., *Teologia e diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Studi Giuridici (XII), Città del Vaticano, 1987, p. 236.

L'Arcisodalizio della Curia Romana organizza ogni anno un ciclo di conferenze su un tema di diritto canonico analizzandone i vari aspetti. Nella suggestiva cornice del Palazzo della Cancelleria, sede dei tribunali della Sede Apostolica, ha

luogo una volta al mese questo tradizionale appuntamento della canonistica romana. Il volume raccoglie le conferenze del 1985, il cui filo conduttore è rappresentato dallo studio dei rapporti tra teologia e diritto canonico. La raccolta degli studi è pubblicata in omaggio al Mons. Angelo Di Felice, recentemente scomparso, che fu Prelato Uditore della Rota Romana, Primitivo dell'Arcisodalizio e Presidente dell'Associazione Canonistica Italiana. L'iniziativa testimonia l'apprezzamento e il riconoscimento del suo lavoro giuridico al servizio della Chiesa, come sottolineano il Presidente della Commissione per l'Interpretazione del CIC, Card. Castillo Lara, nella presentazione del libro, il Card. G. Caprio, nell'omelia pronunciata in occasione del cinquantesimo anniversario dell'ordinazione sacerdotale di Mons. Di Felice, e riportata nel testo, e il nutrito elenco di nomi inclusi nella *tabula gratulatoria*.

I primi tre studi si riferiscono alle relazioni tra teologia e diritto canonico in una prospettiva generale. Il Card. A. Stickler, nell'articolo *Teologia e diritto canonico nella storia* (p. 17-32) traccia una sintetica e ricca panoramica storica del problema, che evidenzia la dimestichezza dell'autore con la storia del diritto della Chiesa. Percorrendo le diverse tappe in cui si è articolato il rapporto tra le due discipline — tappe divise dal Decreto di Graziano, dal Concilio di Trento e dal Concilio Vaticano II —, l'autore mette in risalto fino a che punto il problema si

è posto costantemente sotto diverse forme, ad esempio nella famosa controversia sulla maggiore o minore attitudine del teologo o del canonista per l'episcopato (cfr. p. 24-26). È opportuno ricordare che in passato i canonisti si sono occupati di molte materie propriamente teologiche, soprattutto della teologia sacramentaria (p. 21, che rinvia ad uno studio di A.M. Landgraf). Riteniamo che anche oggi questo sarebbe auspicabile: data l'ampiezza del lavoro teologico e la sensibilità del canonista per i problemi teologici che più direttamente interessano la sua disciplina, non può meravigliarsi che a volte siano gli stessi canonisti ad affrontare questi problemi, avvalendosi dell'apporto interdisciplinare dei teologi.

Mons. V. Fagiolo, nell'esaminare il rapporto tra *Vaticano II e Codex iuris canonici* (p. 33-52), mette in evidenza il grande influsso sulla legislazione canonica dell'ultimo Concilio, il che potrebbe risultare sorprendente, poiché non è stato un Concilio disciplinare né ha voluto esserlo. L'articolo mostra le linee maestre dell'ecclesiologia conciliare, nell'ottica della categoria *communio-sacramentum* e alla luce della missione salvifica della Chiesa, e valuta positivamente lo sforzo del legislatore del 1983 di « tradurre in linguaggio canonistico » questa ecclesiologia. Tuttavia, da esperto giurista, l'autore conclude che soltanto il futuro potrà dire l'ultima parola sul valore e la reale portata del Codice del post-Concilio (cfr. p. 52).

Questa valutazione dell'influenza conciliare sulla nuova legislazione ecclesiastica, condivisa dalla dottrina e dalla stessa Costituzione *Sacrae disciplinae leges*, può apparire in contrasto con il giudizio dato da Stickler nel suo lavoro (cfr. p. 30-32), in cui questo studioso lamenta la scarsa attenzione rivolta direttamente dai documenti conciliari, in particolare dalla *Lumen gentium*, al diritto canonico. Anche Stickler riconosce, però, l'importanza dell'ecclesiologia conciliare per il diritto canonico e nell'elaborazione del nuovo Codice (cfr. *ibidem*). Riteniamo che si debba tenere presente che la *Lumen gentium* contiene, disseminati nel testo, tutti gli elementi costitutivi della dimensione giuridica del Popolo di Dio: la Chiesa come *coetus adspectabilis* (cfr. n. 8a), la dignità e libertà dei membri del Popolo di Dio (cfr. n. 9b), i loro diritti nella Chiesa (cfr. n. 37a), l'esistenza della Gerarchia (cfr. cap. III), la diversità di vocazione e missioni (cfr. n. 32), ecc. La mancanza dell'elemento giuridico pensiamo che si possa piuttosto trovare nella diffusa mentalità antiggiuridica degli anni successivi al Vaticano II, che spesso si cela nell'enfasi con cui è sottolineata la specificità del diritto della Chiesa, differenziandolo esageratamente dalle realtà giuridiche secolari, senza ricordare la specificità del giuridico nella sua configurazione essenziale e comune ad ogni diritto.

Gli interventi di carattere generale si chiudono con lo studio di A. Vanhoye, che affronta, con la com-

petenza di un esegeta, il delicato tema: *Legge, carismi e norme di diritto secondo San Paolo* (p. 53-65). Rifiutando le indebite contrapposizioni tra carisma ed istituzione, ed avvalendosi di una lettura comparata delle lettere paoline, questo lavoro conferma pienamente la presenza e l'importanza dell'elemento giuridico nelle primitive comunità cristiane fondate dall'Apostolo. È, secondo noi, una efficace dimostrazione dei possibili buoni risultati che possono derivare da una collaborazione scientifica tra scrittori e canonisti, quale parte indispensabile per una fondazione teologica del diritto della Chiesa.

I saggi successivi trattano diverse materie specifiche, nelle quali risulta particolarmente rilevante il nesso tra teologia e diritto, che dà unità a tutto il libro. J. Beyer affronta la tematica *Teologia e diritto nella « potestas sacra » della Chiesa* (p. 67-85), riconfermando le posizioni su questa *vexata quaestio* illustrate in diversi articoli di *Periodica*: la validità della tradizionale distinzione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, e l'origine non sacramentale di quest'ultima. Come afferma l'autore, vi sono ancora molti aspetti che richiedono un'ulteriore ricerca (cfr. p. 84-85): è uno dei principali campi aperti allo sforzo comune degli studiosi di teologia e di diritto canonico.

*La ministerialità laicale* (p. 87-130) è il tema successivo, affrontato da P.A. Bonnet, con la consueta completezza e ricchezza bibliografica. L'espressione « ministerialità

laicale » è usata in un senso molto ampio, rispettando pienamente la fondamentale distinzione tra sacerdozio ministeriale gerarchico e sacerdozio comune dei fedeli (cfr. p. 105-106), e include sia le funzioni che l'autore chiama « funzionalmente ecclesiali *in saeculo* » (p. 106-113), che quelle dette di « ministerialità intraecclesiale non ordinata » (p. 113-126). Non riusciamo a comprendere il motivo della « maggiore importanza » che Bonnet attribuisce a quest'ultima forma della ministerialità laicale (cfr. p. 112). Comunque, essa non si oppone alla chiara percezione della secolarità come caratteristica propria dei laici, che, secondo la Costituzione *Lumen gentium*, n. 31b, li distingue sia dai chierici (cfr. p. 107) che dai religiosi (cfr. p. 112), senza che ciò faccia dimenticare la missione che compete a tutto il Popolo di Dio nella santificazione delle realtà temporali.

La conferenza di F. Biffi ci introduce nell'ambito delle relazioni Chiesa-Stato: *Chiesa, società civile e persona di fronte al problema della libertà religiosa* (p. 131-151). Prendendo occasione dagli anniversari che ricorrono nel 1985, evidenzia tre momenti significativi della storia di questi rapporti negli ultimi secoli: la revoca dell'Editto di Nantes (1685), l'Enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII (1885) e i documenti *Gaudium et spes* e *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II (1965). Mentre l'Editto di Nantes è considerato « un momento di involuzione » nel lento cammino del

riconoscimento del diritto di libertà religiosa (cfr. p. 141), la *Immortale Dei* rappresenta un momento positivo nel cammino che porterà alla dottrina conciliare su questo tema, contribuendo a dimostrare che in questa materia non vi è — come qualcuno ha preteso — una soluzione di continuità nel Magistero della Chiesa.

C. Caffarra nel suo studio su *La teologia del matrimonio con riferimento al CIC* (p. 153-163), sottolinea che la disciplina canonica presenta la verità sul matrimonio relativamente all'essenza dello stato matrimoniale, al fine del matrimonio, e alle norme etico-giuridiche dell'amore coniugale. Tra gli altri aspetti che la riflessione teologica di Caffarra, centrata sul Codice, chiarisce, vi è l'intrinseco ordinamento dell'amore coniugale alla procreazione-educazione (cfr. p. 157-159) e la considerazione dell'atto di amore coniugale come un atto dello spirito (cfr. p. 162).

È dedicato al matrimonio anche il saggio di Mons. Eid, Vice-Presidente della Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico orientale. Con il titolo: *Il matrimonio mistero della comunione. Riflessioni teologico-canoniche* (p. 165-173), basandosi su testi del Magistero — soprattutto sull'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* —, l'autore approfondisce la realtà naturale e soprannaturale del matrimonio come comunione di amore tra gli uomini e con Dio, e sostiene che la comunione è il fondamento ed il principio formale del

diritto canonico matrimoniale. Sottolinea, in tal senso, il requisito della benedizione del sacerdote richiesto *ad validitatem* nel diritto delle Chiese orientali, con cui si evidenzia in modo particolare la sacralità del mistero di comunione che è il matrimonio cristiano.

V. De Paolis, negli *Aspetti teologici e giuridici nel sistema penale canonico* (p. 175-194) passa in rassegna alcuni punti fondamentali della nuova normativa penale del CIC 83, cercando non solo di mettere in evidenza il nesso tra i due aspetti, ma anche le differenze. Da questa prospettiva esamina i rapporti tra la potestà coattiva della Chiesa — come principio giuridico di diritto divino — e l'ordinamento penale — elaborazione positiva del legislatore ecclesiastico, basata sul diritto divino —; le nozioni di delitto e di pena — che, secondo l'autore, sono coniate dalla legge ecclesiastica —; la necessità ed i fini delle pene canoniche; i diversi tipi di pene (medicinali ed espiatorie — *latae et ferendae sententiae*); la nozione di imputabilità; la pena della scomunica e i suoi complessi rapporti con il concetto di *communio*; la normativa sulla remissione e la sospensione della pena. Con questa analisi l'autore riesce ad armonizzare due aspetti del diritto alla Chiesa spesso artificialmente presentati come contrapposti: il ruolo insostituibile della tecnica giuridica nell'elaborazione delle norme canoniche e la specificità teologico-pastorale di un ordinamento che tende a conseguire come fine ultimo la *salus animarum*.

Lo studio sugli *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa* (p. 195-208) è realizzato da Mons. Grocholewski, Segretario del Tribunale della Segnatura Apostolica. L'esposizione è divisa in quattro parti, che trattano rispettivamente: i presupposti teologici fondamentali dell'attività giudiziaria della Chiesa; la rilevanza teologica delle norme di diritto processuale della Chiesa; l'aspetto teologico delle materie trattate nei processi canonici; l'incisività teologica nel modo di trattare le cause. L'analisi del tema secondo prospettive così diverse mostra chiaramente come l'aspetto teologico costituisca il fondamento e dia senso a tutto il diritto processuale canonico con il suo abbondante bagaglio tecnico. Dopo aver ricordato, con parole di Giovanni Paolo II nell'Allocuzione alla Rota Romana del 17 febbraio 1979 (in AAS 71 (1979) 425), che l'attività giudiziaria della Chiesa « è in sé stessa, per sua natura, pastorale » (cfr. p. 200), si oppone con forza e chiarezza alle concezioni semplicistiche sul modo di trattare le cause di nullità matrimoniale, che facendo appello al senso pastorale pretendono di dare soluzioni contrarie alla verità evangelica relativa al matrimonio (cfr. p. 206-207).

Il libro si chiude con un esame su *Il contributo di Mons. Di Felice alla giurisprudenza canonica* di R. Colantonio e C. Gullo (p. 209-229). Gli autori sono riusciti a sintetizzare in poche pagine gli apporti più rilevanti di Mons. Di Felice nella sua funzione di giudice, sia del Tribu-

nale di Benevento che della Rota Romana. Dopo aver descritto la figura del giudice ecclesiastico, quale risulta dalle sentenze di Di Felice, sono presentati i suoi contributi giuridici in materia di *bonum coniugum*, incapacità psichica, *error personae*, *error negotii*, *metus*, difetto di forma ed impotenza. Si mette così in risalto l'equilibrato senso giuridico che, per amore della giustizia, evita sia gli immobilismi, contrari alla necessità di continuare ad approfondire questi delicati problemi, sia i tentativi di introdurre modifiche che contraddicano le basi del sistema matrimoniale canonico.

Nel complesso, questa raccolta di saggi raggiunge l'obiettivo di offrire una visione panoramica della problematica, pur attraverso l'inevitabile diversità di impostazioni metodologiche, propria di un'opera collettiva di questo tipo. Ci sembra particolarmente riuscito il tentativo di affrontare materie o settori concreti del diritto canonico sotto la prospettiva delle relazioni teologia-diritto canonico, poiché in tal modo resta evidenziata la costante presenza dei problemi di fondazione in tutti gli ambiti dell'ordinamento canonico. Sarebbe stato forse opportuno includere alcuni studi dedicati in particolare al dibattito dottrinale sulla costruzione di una o più discipline che si occupino di questi problemi: teologia del diritto, teoria fondamentale del diritto canonico, ecc. Sarebbe stata anche auspicabile una trattazione separata dei rapporti tra i sacramenti in generale e il diritto della Chiesa, tema

che è indubbiamente tra i più importanti in questa materia.

Si tratta, in definitiva, di un libro stimolante, che arricchisce il lettore non solo per la nota competenza degli autori, ma anche per l'idea che è alla base dell'iniziativa: la necessità di una fruttuosa interdisciplinarietà tra la scienza teologica e quella canonica, che, rispettando le legittime autonomie, rafforzi il servizio alla Chiesa che le due discipline sono chiamate a dare.

Carlos J. Errázuriz

R. ASTORRI, *Gli statuti delle conferenze episcopali (Vol. I: Europa)*, CEDAM, Padova, 1987, p. XII + 218.

« L'interesse e la vivacità del vasto e articolato dibattito che si è acceso intorno all'attuazione del Codice promulgato da Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983 hanno evidenziato l'opportunità di allargare la prospettiva dell'indagine sulla storia giuridica e culturale della codificazione pio-benedettina, in corso presso l'Istituto di diritto pubblico dell'Università di Pavia ». Queste parole del prof. G. Feliciani evidenziano in maniera sommamente opportuna questi più ampi intendimenti perseguiti dalla collana *Quaderni della codificazione canonica*, da lui diretta. In questa prospettiva si giustifica pertanto pienamente l'inserimento nella predetta collana di uno studio, come quello dell'A-

storri, avente per oggetto un istituto sostanzialmente ignorato dalla codificazione del 1917.

L'importanza dell'argomento richiama l'attenzione non solo degli studiosi ma anche della gerarchia ecclesiastica, come rileva nella *Prefazione* mons. M. Costalunga (p. XI-XII), il quale evidenzia l'utilità del lavoro, primo nel suo genere, che reca un valido contributo all'approfondimento delle conferenze episcopali e « ne sottolinea i limiti loro connaturali » (p. XII).

Pienamente giustificata appare la decisione di pubblicare ed esaminare in questo primo volume gli statuti delle conferenze europee, per l'influsso dagli stessi esercitato nella stesura di non pochi altri statuti del continente americano e dei paesi di diritto missionario (anche se ovviamente non vi è una piena dipendenza di questi ultimi dai primi).

Oltre agli statuti di venti conferenze nazionali (in senso proprio o ampio: Scandinavia, Inghilterra e Galles), sono raccolti nel volume gli statuti del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa e della Commissione degli Episcopati della Comunità Europea. Ad ogni statuto è premessa una scheda che si propone di offrire una notizia essenziale circa le origini e l'evoluzione storica della relativa conferenza e circa i dati concernenti l'organizzazione ecclesiastica del paese e la struttura interna della conferenza stessa. L'a. altresì aggiunge, là dove possibile, indicazioni di carattere bibliografico utili

al fine di ulteriori approfondimenti.

In una lunga *Introduzione* (p. 1-55) l'a. esamina possiamo dire tutti gli aspetti essenziali concernenti le conferenze episcopali: la loro fisionomia, la composizione, gli organi statutari (l'assemblea plenaria e le procedure assembleari, il presidente, il consiglio permanente, le commissioni, i comitati e la segreteria), il bilancio, gli organi amministrativi, le conferenze regionali e provinciali, e gli organi di collegamento tra conferenze.

Un aspetto fondamentale dello studio riguarda il modo in cui si sono tutelate le prerogative del primato pontificio e l'autonomia dei singoli vescovi diocesani. Astorri pone particolare attenzione sull'accoglienza riservata dagli statuti alla dottrina conciliare e codiciale in materia. « La maggior parte degli statuti si limita a ripetere l'insegnamento conciliare, con alcune precisazioni », le quali sono di maggiore portata negli statuti della Francia e della Spagna (p. 2-3). « Lo statuto che rielabora più radicalmente il decreto conciliare (*Christus Dominus*) è quello svizzero » (...); esso dà una definizione della conferenza che « fonda il *coetus* sul suo carattere collegiale (*gremium*) e sulla funzione di guida della Chiesa svizzera. Tale prospettiva (...) non appare sufficientemente giustificata dai testi conciliari in cui i *coetus* vengono presentati come un'assemblea di vescovi che esercitano congiuntamente il loro *munus* pastorale e non come un collegio titolare di un pro-

prio *munus* » (p. 3). Astorri conclude il suo studio sostenendo che « la tutela degli ordinari appare sancita in modo più incisivo negli statuti successivi al 1983 » (p. 54).

L'a. considera con altrettanta attenzione la flessibilità da alcuni statuti manifestata riguardo alla composizione delle conferenze. Gli statuti tedesco e greco riconoscono ad esempio il diritto di partecipare alla conferenza a tutti i titolari di potestà di giurisdizione ordinaria benché non abbiano carattere episcopale. Secondo l'Astorri, « il criterio fondamentale che sembra presiedere alle disposizioni statutarie circa la partecipazione alla conferenza è quello di un'attenzione, non solo alle disposizioni del diritto universale, ma anche alla situazione del Paese dove la conferenza opera » (p. 8). Egli può pertanto coerentemente sottolineare come la disciplina vigente rimanga aperta a ulteriori evoluzioni.

Sott'altro profilo l'a. rileva che la distinzione « talvolta prevista tra segreteria dell'episcopato e responsabilità dell'apparato burocratico della conferenza rischia di creare un certo dualismo che può essere fonte di inconvenienti » (p. 54). Tuttavia l'aspetto che, a suo avviso, suscita più perplessità è « la normativa relativa alle commissioni. In alcuni Paesi esse hanno una funzione esclusivamente consultiva, mentre in altri garantiscono l'esecuzione delle decisioni dell'assemblea, anche avvalendosi dell'attività di appositi uffici. Sembra, in merito, decisamente preferibile che tutti i

compiti di carattere esecutivo siano affidati alla segreteria della conferenza, secondo le direttive impartite dal presidente o dal consiglio permanente, in conformità con quanto stabilito dal can. 450 del Codice » (p. 54). Per l'Astorri « al di là di tutte queste osservazioni specifiche, tuttavia, è evidente che il problema principale resta quello di assicurare la supremazia dell'assemblea su tutti gli organi permanenti (...). È questa certamente una delle questioni su cui sarà necessario riflettere nel quadro di quell'approfondimento della problematica relativa alla conferenza che è stato richiesto dal Sinodo straordinario dei vescovi nel 1985 » (p. 54-55).

Da queste brevi note appare evidente l'importanza e l'utilità del lavoro qui recensito, cui ci auguriamo possa seguir presto un volume dedicato agli statuti delle conferenze episcopali non europee.

Joaquín Llobell

D. BAUDOT, *L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987, p. 396.

Come l'a. sottolinea, il libro è la pubblicazione della tesi dottorale discussa nella Facoltà di Diritto Canonico dell'Università Gregoriana.

È composto da un'introduzione, cinque capitoli e una conclusione,

oltre ad un'ampia bibliografia. Nel primo capitolo, diviso in quattro parti, l'autore traccia una breve ma completa storia del principio dottrinale dell'inseparabilità tra contratto e sacramento nel matrimonio, dai primi secoli fino ai nostri giorni, mettendo in evidenza la decisa posizione del Magistero a favore dell'inseparabilità, che non esita a definire dottrina prossima alla fede, non essendo stata oggetto di definizione dogmatica.

Da questo capitolo si rileva innanzitutto che mai è stata messa in discussione la necessità del contratto matrimoniale per l'esistenza del sacramento, ossia il sacramento di per sé non esiste senza il contratto; infatti è il contratto matrimoniale, come realtà naturale, che Cristo ha elevato a sacramento, sicché con il battesimo è elemento costitutivo del sacramento. Si afferma, inoltre, che la maggioranza degli autori fautori dell'inseparabilità, ammettono il principio di inseparabilità non in modo assoluto; ad esempio, lo mettono in discussione nel caso dei cosiddetti battezzati non credenti per i quali ritengono sarebbe possibile un contratto matrimoniale valido che non sia sacramento, il che in realtà implica negare in modo assoluto l'inseparabilità, poiché sono o non sono inseparabili: ciò che non è possibile è relativizzare il principio. Il dibattito su questa problematica costituisce il nucleo centrale del lavoro.

Nel capitolo II sono raccolte le opinioni di alcuni autori — non di tutti, come avverte Baudot — fautori del principio dell'inseparabili-

tà. L'affermazione secondo la quale sarebbero pochi i sostenitori dell'inseparabilità ci sembra non corrisponda alla realtà e di fatto lo stesso autore la smentisce, asserendo che solo pochi autori hanno trattato questo tema in modo specifico.

Il capitolo III riporta le opinioni degli autori favorevoli alla separazione. Si può affermare che la maggior parte sono concordi nel dare speciale rilievo alla relazione fede-sacramento nel matrimonio, come argomento principale per sostenere la separabilità. La fede sarebbe un elemento costitutivo della sacramentalità del matrimonio; di fronte, però, alla realtà pastorale, come nel caso già ricordato dei cosiddetti battezzati non credenti che desiderano contrarre matrimonio, o si nega loro lo *ius connubii* — tesi unanimemente respinta per ovvi motivi — o si ammette un contratto valido non sacramentale, mettendo così in discussione il principio di inseparabilità. Nella parte finale del capitolo, una sezione è dedicata all'analisi e alla valutazione degli argomenti addotti, concludendo che in fondo è necessario esaminare di nuovo la sacramentalità del matrimonio, o perché non è stata compresa in modo corretto da alcuni autori o perché altri lo sollecitano espressamente. Baudot afferma che vi è stata un'applicazione generalizzata al matrimonio della teologia sacramentale, senza tenerne presente la specificità, mentre si pone il problema della fede nel sacramento.

Nel capitolo IV, intitolato *Il Concilio Vaticano II e gli interventi*

della Santa Sede, l'autore esamina i seguenti documenti: i diversi schemi conciliari sul matrimonio, che daranno luogo al capitolo I della seconda parte della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (n. 47-52); il § 7 dei « praenotanda » dell'« ordo celebrandi matrimonium »; la seconda e la terza serie di proposizioni della Commissione Teologica Internazionale e il Sinodo dei Vescovi del 1980; egli fa quindi riferimento all'esortazione apostolica *Familiaris consortio* e alla riforma del Codice di Diritto Canonico.

Il capitolo V è infine dedicato alla « Inseparabilità e le sue prove », soffermandosi in particolare sul relativo dibattito. Baudot inizia il capitolo affermando che in realtà ci troviamo di fronte ad un dibattito non del tutto originale, poiché già in precedenza, nel secolo XIV, era stato sollevato da Duns Scoto allorché questi sostenne che le parole sono necessarie per il sacramento ma non per il contratto, supponendo indirettamente la possibilità di un contratto naturale valido, non sacramentale.

Il dibattito sorto dopo il Concilio Vaticano II, pur non essendo originale per l'oggetto, contiene nuove argomentazioni che si potrebbero ridurre al citato problema della fede come elemento costitutivo del sacramento del matrimonio. Da ciò si deduce la stretta relazione tra il principio di inseparabilità e i problemi teologici, che nel libro sono trattati più ampiamente di quelli canonici — questi praticamente

si limitano alla forma giuridica *ad validitatem* imposta dal Concilio di Trento —, e i problemi che sorgono in campo pastorale, dove spesso si verifica — come testualmente afferma l'autore — un dialogo tra sordi.

Ci sembra particolarmente interessante in questo senso l'analisi della confusione che si fa tra la fede e l'intenzione nel sacramento del matrimonio e lo stretto rapporto con la validità ed i frutti del sacramento che, perciò, tendono a confondersi.

L'autore conclude il lavoro affermando che la teoria della separazione non può essere adottata come norma, nel senso che in nessun modo può sostituire il principio di inseparabilità. Tutto il dibattito deve portare a considerare che l'amore coniugale significa l'amore che Cristo ha per la sua Chiesa e, pertanto, in un ambiente cristianizzato in cui sono molti i battezzati non credenti i pastori devono impegnarsi a scoprire, alimentare e far maturare — come indica Giovanni Paolo II nell'esortazione *Familiaris consortio* — la fede di coloro che chiedono di sposarsi in Chiesa, affinché lo facciano con tutta la profondità che richiede il sacramento.

In un lavoro scientifico è da apprezzare che il contenuto risponda in modo adeguato alle aspettative suscitate dal titolo. Nel libro che stiamo esaminando l'autore realizza queste attese. Il tema del lavoro è svolto con cura e competenza, esponendo e discutendo le obiezio-

ni mosse al principio di inseparabilità, mettendone in rilievo la mancanza di fondamento teologico e il quasi esclusivo basarsi su una situazione di fatto, che proprio per questa mancanza di fondamento teologico, sembra irrisolvibile ai sostenitori della separazione.

*Enrique de León*

R.L. BURKE, *Lack of Discretion of Judgement Because of Schizophrenia: Doctrine and recent Rotal Jurisprudence*, Analecta Gregoriana, Roma, 1986.

L'autore si propone di esporre la dottrina e la giurisprudenza della Rota sulla schizofrenia come causa della mancanza della capacità di giudizio per il consenso matrimoniale. La dottrina e la giurisprudenza sul tema sono esaminate con molta cura e lo studio consente una migliore comprensione della incapacità al consenso prevista dal can. 1095.

Nell'introduzione l'autore illustra lo scopo e l'importanza del lavoro con interessanti osservazioni sul metodo necessario per questo tipo di studio interdisciplinare e sulla funzione della giurisprudenza della Rota nel diritto matrimoniale della Chiesa.

Nel primo capitolo l'autore espone i risultati degli studi psichiatrici sulla schizofrenia e il problema gnoseologico della classificazione della stessa tra le malattie mentali.

In particolare egli riferisce le descrizioni di questa malattia elaborate dagli autori classici (E. Kraepelin, E. Bleurer) e da altri contemporanei.

Il secondo capitolo, il più ampio del libro, definisce la « mancanza di capacità di giudizio » liberandola dalle confusioni ed ambiguità soprattutto degli ultimi anni. In particolare, tratta della confusione relativa ai diversi « capita » derivanti dalla incapacità psichica, della confusione terminologica della dottrina canonistica e delle relazioni con la terminologia psichiatrica, della confusione della stessa legge matrimoniale su questa incapacità. L'autore ritiene che la psicopatologia che invalida il consenso matrimoniale non ha, nel vigente ordinamento, natura di impedimento canonico ma di incapacità radicale a dare il consenso (p. 71-75).

Nello stesso capitolo l'autore brevemente analizza la legge precedente al Codice del 1917, quella in vigore dal 1917 e la legge attuale. Per quanto riguarda l'interpretazione dei tre tipi di incapacità previsti nell'attuale canone 1095, non rientrano negli obiettivi di questo studio la mancanza dell'uso di ragione e l'incapacità di assumere gli obblighi; tuttavia l'autore, parlando del discernimento come dell'*unica mensura sufficientis consensus*, afferma che necessariamente i due tipi di incapacità sono presenti — almeno in senso filosofico — nella mancanza grave di capacità di giudizio (p. 94-97).

Per l'autore la capacità di giudizio va intesa secondo la dottrina di

San Tommaso, che coincide sostanzialmente con quella di T. Sánchez e della canonistica classica. In questa prospettiva la capacità di giudizio non è altro che il grado di discernimento che si raggiunge con l'adolescenza e che consiste in una azione unitaria dell'intelligenza e della volontà per la formulazione di un giudizio pratico. Questo significato della dottrina classica risulta più chiaro, secondo l'autore, applicando allo studio dei motivi di ogni consenso matrimoniale l'analisi empirica di L. Rulla sulla personalità. Per l'autore, questa analisi consente di distinguere gli stati patologici che impediscono il consenso dagli altri influssi o tendenze, presenti nella personalità, che non viziano il consenso matrimoniale (p. 102-128).

Nella parte finale del secondo capitolo l'autore esamina il rapporto tra il giudice e il perito nella presentazione e valutazione della prova.

Nel terzo capitolo, il Burke riassume diciotto decisioni rotali su casi di schizofrenia, considerando la parte *in facto* delle sentenze per poter valutare l'applicazione della legge ai casi concreti. Tra le conclusioni di questo capitolo è opportuno citare le seguenti: le conoscenze della psichiatria e della psicologia contemporanee, intese correttamente, sono adeguate per verificare gli effetti di alcuni stati patologici sul consenso matrimoniale. Per quanto riguarda la schizofrenia nello stadio avanzato (« qualified state ») sembra che sia sufficiente-

mente definito che il soggetto manca della capacità di giudizio sufficiente per consentire validamente, mentre negli stati preivi della malattia la certezza è minore. Il problema che i giudici devono risolvere è se il soggetto del consenso possedesse, al momento in cui consentiva, sufficiente capacità di giudizio per poter formulare un giudizio pratico sul matrimonio e, per quanto riguarda la schizofrenia nel suo stato avanzato, se essa si fosse manifestata al tempo in cui si dava il consenso o successivamente, per verificare se sia possibile ammettere o no la *presumptio hominis* e quindi se, in questo stadio della malattia, il soggetto sia privo della capacità sufficiente. Quando la schizofrenia non è giunta all'ultimo stadio, non si può applicare questa presunzione e si dovrà verificare, con prove adeguate, se questo stato patologico abbia provocato di fatto lo stesso effetto sulla capacità di giudizio.

Lo studio si conclude con dense pagine di dati bibliografici in cui è dato ritrovare tutto ciò che è stato scritto sul tema nelle principali lingue.

L'opera rappresenta un valido contributo per lo studio dell'incapacità consensuale sancita nel canone 1095.

*Ignacio Gramunt*

G. CABERLETTI, *L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico - Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás Sánchez*, Editrice Morcelliana, Brescia, 1986, p. 199.

Come indica il titolo si tratta di un'opera monografica dedicata allo studio dell'oggetto essenziale del consenso nel matrimonio canonico, secondo il pensiero del canonista e teologo spagnolo Tomás Sánchez S.J. (1550-1610).

La monumentale opera del Sánchez « De Sancto Matrimonii Sacramento », in dieci volumi, ebbe una grande importanza nella elaborazione teologico-canonica successiva al Concilio di Trento, un'ampia diffusione — venti edizioni in un secolo e mezzo — ed ha conservato l'interesse degli studiosi, anche per una corretta interpretazione della normativa vigente.

Tomás Sánchez colloca l'oggetto del consenso matrimoniale nello *ius et potestatem ad carnalem copulam*, posizione che fu seguita dal Codice pio-benedettino che definì il consenso come « *actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem* » (can. 1081 § 2). La canonistica successiva, soprattutto dopo l'Enciclica *Casti Connubii*, di S.S. Pio XI (31 dicembre 1930) si ispirò ad una concezione di tipo « personalista », che porta al Concilio Vaticano II e alla definizione di consenso del Codice del 1983: « *Consensus matrimonialis est actus*

*voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium* » (c. 1057, 2).

Premesso che alcuni autori contemporanei hanno riconosciuto l'attualità del pensiero di Tomás Sánchez che consente di studiare il consenso matrimoniale secondo una prospettiva « personalista », Giordano Caberletti si propone di riconsiderare la dottrina del celebre canonista spagnolo in materia, e così contribuire alla definizione dell'oggetto essenziale del consenso matrimoniale.

Caberletti divide lo studio in tre capitoli, con una breve introduzione ed alcune conclusioni. Nell'introduzione passa brevemente in rassegna le affermazioni degli autori dell'ultimo secolo sull'oggetto del consenso matrimoniale.

Dedica il primo capitolo alla definizione data da Sánchez al matrimonio, alla sua essenza e ai suoi fini, riesaminando la distinzione tra *matrimonium in facto esse* e *matrimonium in fieri*.

Nel secondo capitolo affronta il tema dell'oggetto essenziale del consenso muovendo dalla premessa che il matrimonio è un contratto (da qui derivano le peculiarità sue, proprie rispetto agli altri sacramenti). Esamina quindi il problema del « *consensus in copulam* », che è il punto centrale delle argomentazioni di Sánchez, rispetto alle altre concezioni sull'oggetto del consenso analizzate dallo stesso canonista, quali la « *potestas corporis* », lo « *ius in corpus* », o le definizioni che

considerano il matrimonio come « *mutua corporum traditio* ». Fa anche riferimento alla distinzione stabilita da Sánchez tra « *ius* » e « *usus iuris* », per riesaminare il rapporto tra amore e consenso nel matrimonio. Il secondo capitolo si conclude con un rapido esame delle fonti utilizzate da Sánchez nello studio sull'oggetto del consenso.

Il terzo capitolo studia il *matrimonium in facto esse* e l'oggetto del consenso: la società coniugale come esigenza imposta della stessa natura delle cose e come qualcosa di voluto e di presupposto al momento di contrarre il matrimonio. Considera la « *una caro* », che designa l'unione di un uomo con un'unica donna, ed è pertanto una delle proprietà del matrimonio: l'unità. Tratta poi la relazione, evidenziata da Sánchez, tra copula, *una caro* e il fine primario del matrimonio; il capitolo si conclude con un'analisi dei doveri coniugali e dei « *bona matrimonii* ».

Nelle conclusioni Caberletti prende in considerazione la tesi di Sánchez, per il quale il « *vinculum* » — che il canonista spagnolo distingue dallo « *ius in corpus* » che è un diritto derivato dal « *vinculum* » — è l'essenza del matrimonio, in quanto il « *vinculum* » è ciò che nel matrimonio non è transitorio né modificabile, ma perdura durante tutto il matrimonio. Analizza quindi la « *potestas ad copulam* » come oggetto del consenso coniugale; se questa « *potestas* » deve essere voluta esplicitamente dai contraenti o se è sufficiente una volontà im-

plicita, distinguendo tra la « *potestas* » e l'uso del diritto.

Infine Caberletti cerca, senza forzature, di rendere compatibile il pensiero di Tomás Sánchez con la visione « personalista », concependo il « *ius in corpus* » a livello personale ed antropologico, superando pertanto la definizione di Sánchez nella quale predomina — secondo l'autore — un significato sessuale — procreativo che rischia di impoverire la realtà interpersonale del matrimonio.

L'opera di Caberletti è rivolta a specialisti per l'abbondanza di note alla fine di ogni capitolo e per l'ampia bibliografia. L'autore coglie il nucleo dei problemi esaminati senza soffermarsi eccessivamente ad illustrarli, presupponendo che il lettore li conosca. Perciò l'opera non è alla portata di coloro che non abbiano già una buona conoscenza del Diritto matrimoniale canonico.

Una sobria presentazione ed una accurata veste tipografica rendono piacevole la lettura.

Fernando Eguiguren

F. D'AGOSTINO, *Sanzione e pena nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1987, p. 134.

All'ormai abbondante produzione dell'autore, prestigioso rappresentante di quel ricco filone della filosofia giuridica italiana apertosi grazie alla fecondità del pensiero di Sergio Cotta, si aggiunge questa

raccolta di saggi accomunati dal tema della sanzione nel diritto. Il primo, intitolato « Elementi per una teoria generale della sanzione » (p. 9-70), offre il quadro generale entro cui si collocano gli altri tre, che sviluppano punti specifici: « Dal diritto repressivo al diritto cooperativo nella dinamica dell'integrazione mondiale » (p. 71-82) contenente un acuto superamento critico di alcune tesi di Durkheim; « Il problema della giustizia penale » (p. 83-109) con particolare riferimento al problema delle funzioni della pena; e « Omicidio e legittima difesa » (p. 111-131) nel quale si ricollegano le valenze morali di queste fattispecie con quelle radicali dell'odio e dell'amore.

L'autore evidenzia il ruolo permanente della sanzione in quella peculiare struttura della coesistenza che è il diritto. Ne deriva un'efficace riproposta dell'essenziale dimensione retributiva della pena, indissolubilmente legata alla logica del diritto. Per l'autore non vi è un'altra risposta valida alla domanda fondamentale: *Perché punire?*, assunta da V. Mathieu a titolo del suo noto volume sulla giustizia penale (Milano, 1978), che D'Agostino cita diverse volte con evidente simpatia. Viene altresì coraggiosamente riproposto il tema del dolore come componente essenziale della pena: « Se la pena è in crisi, ciò dipende essenzialmente dalla difficoltà che incontra l'uomo contemporaneo — quell'uomo che, come giustamente è stato osservato, ha fatto del ripudio della sofferenza il tratto

distintivo della sua etica — a continuare a dare al 'punire' il suo significato proprio, che è né più né meno che quello di far soffrire secondo giustizia » (p. 85). La pena appare in quest'ottica come « garanzia dell'ordine della libertà » (p. 92), che « non ha altro fine che quello di umiliare una volontà tracotante, riducendola, contro i suoi stessi impulsi, alla simmetria ordinaria della coesistenza » (p. 93).

Particolarmente indovinato ci sembra un pur breve accenno alla sanzione penale nell'ordinamento canonico. Lo mostra questa centratissima asserzione: « per quanto il diritto canonico abbia come peculiarità quella di intrecciare continuamente la logica della giustizia con quella della carità (...), non c'è dubbio che la sua dimensione penale sia strutturalmente giuridica (e in tal senso la pena canonica è inconfondibile con la penitenza sacramentale), perché è collegata alla dimensione coesistenziale di quella peculiarissima 'societas' che è la Chiesa » (p. 101).

Il discorso filosofico di D'Agostino, oltre ai suoi pregi formali di grande e profonda chiarezza, elegante coerenza e conoscenza critica di una vasta gamma di autori di tutti i tempi, compresi i più recenti, ci mostra la perspicacia e profondità di chi fa davvero filosofia del diritto, senza accontentarsi della passiva ricezione delle posizioni culturali diffuse nel nostro tempo, e sapendo prendere in considerazione tutto quanto possa risultare utile per una più adeguata com-

preensione dell'esperienza giuridica di oggi e di sempre.

Si tratta dunque di un libro stimolante, che invita a un confronto sereno e nel contempo vivace con la tematica specifica della sanzione, tanto rilevante da un punto di vista pratico. E, come sempre avviene con gli argomenti filosofici, mediante il tema della sanzione siamo portati a ripensare l'intera realtà del diritto.

Carlos J. Errázuriz

V. DE PAOLIS, *De sanctionibus in Ecclesia. Adnotationes in Codicem: Liber VI*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1986, p. 133.

Sono poche, almeno rispetto agli altri settori del Diritto canonico, le pubblicazioni che hanno per oggetto il sistema giuridico penale della Chiesa o alcuni dei suoi aspetti ed istituti. Perciò il libro del professor De Paolis ha particolare rilevanza.

L'autore — come le sue opinioni su alcuni aspetti specifici — è noto specie per i molti scritti sul Diritto Penale canonico. Con questo libro — scrive nell'introduzione — si propone di commentare il Libro VI del nuovo Codice di Diritto Canonico, esponendo gli elementi essenziali del sistema penale canonico vigente per introdurre nella sua conoscenza gli studenti e gli specialisti.

L'esposizione segue la struttura e la divisione in Parti e Titoli del Libro VI. Riferendosi alla rubrica del Titolo I della Parte Prima espone sinteticamente le nozioni fondamentali del diritto penale: fondamento dottrinale della potestà coercitiva nella Chiesa, sviluppo storico, nozioni di delitto e di pena, ecc.; i Titoli successivi sono soprattutto un commento più o meno ampio di ognuno dei canoni, con gli opportuni riferimenti alle altre disposizioni del Codice. La Seconda Parte si sviluppa secondo una diversa prospettiva, forse più pratica, descrivendo brevemente i tipi delittuosi sanzionati con pene *latae sententiae*, ed elencando in seguito quelli che possono essere puniti con pene *ferendae sententiae*, obbligatorie o facoltative. Il volume si conclude con una bibliografia selezionata.

Nell'esposizione dei diversi argomenti sono frequenti i riferimenti alla normativa del Codice precedente e agli atti ufficiali che raccolgono i lavori di revisione; in questo modo restano facilitate l'interpretazione e la comprensione di quanto è stabilito nei canoni e la conoscenza della *mens* del legislatore.

Per l'impostazione e la finalità del libro alcuni argomenti risultano trattati molto succintamente; è il caso ad esempio delle pene espiatorie e dei rimedi penali, e della parte speciale, ossia dei delitti e delle relative pene.

L'autore afferma (p. 12) che il senso profondo del principio che ha

orientato la riforma verso la riduzione delle pene è stato di limitare l'ambito di coazione nella vita della Chiesa, ampliando lo spazio di libertà; tale opinione non deve essere interpretata in modo erroneo poiché l'autore non afferma che ora si può agire ingiustamente nella Chiesa con maggiore libertà e facilità, senza esporsi al pericolo di essere puniti. Infatti, sebbene alcune azioni moralmente illecite non sono considerate delittuose e non possono quindi dar luogo all'imposizione di una pena — salva l'eccezione stabilita nel can. 1399 — non per questo non sono ingiuste, né ovviamente sono espressione di maggiore libertà.

Le pagine dedicate allo sviluppo storico della potestà coercitiva nella Chiesa (p. 31-39) mettono in evidenza che si tratta di un campo di ricerca poco approfondito o che, al meno finora, non ha offerto alcune conoscenze fondamentali sulle principali istituzioni del diritto penale canonico dei primi secoli. In effetti, lo studio della storia delle fonti e delle istituzioni è uno dei più importanti compiti che dovrà svolgere la scienza canonica, necessario per spiegare la natura di molte figure.

De Paolis ci presenta un'opera di sintesi che, senza essere un manuale, è uno strumento utile per conoscere sinteticamente la normativa vigente del sistema penale canonico configurato nel Codice del 1983.

*Josemaría Sanchis*

C.J. ERRÁZURIZ MACKENNA, *La Teoría Pura del Derecho de Hans Kelsen. Visión crítica*, EUNSA, Pamplana, 1986, p. 602.

L'opera di Hans Kelsen (1881-1973), massimo esponente del positivismo giuridico, costituisce un obbligato punto di riferimento nella riflessione odierna sul diritto. Perciò, una sintesi del suo pensiero, che tenga conto della sua evoluzione (non decisiva, ma nemmeno trascurabile) fino alla sua opera postuma *Allegemeine Theorie der Normen* (recentemente pubblicata in italiano: *Teoria generale delle norme*, a cura di M.G. Losano, trad. di M. Torre, Einaudi, Torino, 1985), va salutata come un utile strumento d'introduzione alla sua celebre « Dottrina pura del diritto ». Il libro oggetto di questa recensione ci offre per l'appunto, nella sua prima parte, un assai valido aiuto in tal senso, costruito soprattutto sulla base della seconda edizione tedesca dell'opera fondamentale di Kelsen, che porta lo stesso nome della sua intera teoria giuridica.

Ma, come indica lo stesso titolo, il libro di Errázuriz intende anche proporre, nella sua seconda parte, una visione critica della dottrina kelseniana. Ciò avvalora in maniera particolare il lavoro dell'autore, che nella sua analisi si attiene con grande fedeltà ai testi originali, mostrandone la coerenza interna, e individuando i limiti del sistema nei suoi stessi principi (specialmente nella separazione tra essere e dover essere). La critica operata da

Errázuriz dimostra quindi, in negativo, quanto sia valida ed attuale la dottrina realista classica del diritto, e quanto poco conosciuto sia il giunaturalismo che ne deriva.

In questa sede è opportuno domandarsi se la dottrina giuridica di Kelsen sia in qualche modo proponibile entro l'ambito canonistico. L'autore tratta brevemente l'argomento (cfr. p. 307-312), che ha sviluppato in un articolo (*El Derecho Canónico en clave positivista*, in *Ius Canonicum*, 25 (1985) 29-56). Leggendo queste pagine si scopre che la posizione di Kelsen sulla giuridicità del diritto della Chiesa risulta alquanto diversa dalle conclusioni che comunemente si deducono semplicisticamente dalla sua ben nota identificazione fra Stato e diritto. In effetti, Kelsen riconosce l'esistenza del diritto canonico e la sua indole giuridica, sostenendo che, sotto questo profilo, la Chiesa si identificherebbe con il proprio ordinamento giuridico, e pertanto essa rappresenterebbe una sorta di « Stato religioso », il cui diritto andrebbe integrato con quello degli « Stati civili ».

Di fronte a questa pretesa applicabilità della visione kelseniana del diritto all'ordine canonico, condividiamo le osservazioni dell'autore che la ritiene invece inapplicabile. E non tanto a motivo dell'evidente peculiarità del diritto canonico, bensì a causa dell'inadeguatezza delle spiegazioni kelseniane, e più in generale positiviste, per qualunque fenomeno giuridico, secolare o ecclesiale che esso sia.

Alla luce di questa rigorosa indagine sul fronte più cospicuo del positivismo giuridico contemporaneo, si conferma la convinzione che esso (nonostante i suoi pregi tecnici non irrilevanti, anche per la canonistica: si pensi alla dottrina kelseniana sulla gerarchia delle norme) si riveli radicalmente insoddisfacente per una comprensione integrale del mondo giuridico. Forse molte delle riserve che qualche volta noi canonisti nutriamo nei confronti del diritto secolare, potrebbero essere più criticamente valutate se riuscissimo a distinguere meglio fra ciò che è veramente il diritto (in generale), e ciò che ne sono talune distorte visioni, non valide in nessuno dei differenti ambiti entro cui si dà l'esperienza giuridica.

Joaquín Llobell

J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, Éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 520.

L'istituzione matrimoniale ha esercitato da sempre una grande attrattiva per il giurista. Conseguenza di questo interesse che il matrimonio suscita tra gli studiosi del diritto sono i numerosi studi che si continuano a pubblicare su questo sacramento. A distanza di quasi un secolo dall'opera di A. Esmein, *Le mariage en droit canonique* (1891) — un lavoro che può essere definito classico —, il prof. Gaudemet ha pubblicato il libro che recensiamo.

Sin dall'introduzione, confrontando il suo lavoro con quello di Esmein, l'autore chiarisce il fine che si prefigge: « En juriste, Esmein s'attachait avant tout aux aspects théoriques, à la doctrine et à la législation, beaucoup moins aux pratiques que révèlent la jurisprudence en la littérature. Son livre garde toute sa valeur et notre propos n'est pas de le remplacer. Mais depuis son époque, la recherche historique s'est ouverte des voies nouvelles. Le mariage n'est plus envisagé seulement comme una institution juridique qui, pendant des siècles, fut soumise en Occident à la seule autorité de l'Eglise. Il est aussi fait social, lié aux conditions de vie et à l'histoire des mentalités. Aspects que l'historien des institutions ne saurait négliger.

L'Histoire nous servira de cadre. Analyser les doctrines, et les règles sera notre propos majeur. Pour en expliquer la genèse et le sort, il faudra dépasser le domaine du droit ».

Proprio sulla storia si basa l'impostazione di tutto il libro. Gaudemet la divide in quattro grandi periodi: a) *la formazione di un diritto* (s. I-V); b) *le incertezze dell'alto Medio Evo* (s. VI-X); c) *l'apogeo classico* (s. XI-XV); d) *contro venti e maree* (s. XVI-XX). Periodi che suddividono in capitoli.

A questi aggiunge un epilogo intitolato *Nuovi equilibri?* Alla luce di questa domanda, che ricollega alle prime parole del preambolo dell'opera, l'autore studia l'attuale realtà del matrimonio. Analizzando l'atteggiamento di una parte della

società civile verso il matrimonio religioso, conclude che il modo di agire è spesso in contrapposizione con la dottrina teologica e giuridica della Chiesa. Per dimostrare questa evidente affermazione si sofferma su alcune situazioni di fatto — libere unioni, divorzio, diminuzione della natalità — avallate dalle misure adottate dalla gran parte degli stati europei occidentali. Contrapposizione che risulta ancor più evidente dall'esame condotto nell'ultima parte dell'*epilogo* circa l'attuale legislazione ecclesiastica in materia matrimoniale.

Degna di rilievo è la bibliografia proposta dall'autore all'inizio di ogni capitolo e alla fine del libro, che risulta un valido strumento di lavoro per poter approfondire le diverse vicende storiche dell'istituzione matrimoniale nei quasi due-mila anni di cristianesimo.

All'interno dell'esposizione per epoche storiche, il prof. Gaudemet segue un'altra linea espositiva: l'analisi degli aspetti più importanti del matrimonio quali la costituzione del vincolo, le condizioni richieste per contrarre matrimonio, la definizione, l'indissolubilità, ecc.

Il primo periodo (s. I-V) è suddiviso in tre capitoli. Nel primo esamina i principi costitutivi del matrimonio romano e la sua tradizione giuridica: la definizione di *Iustum matrimonium* coniata da Modestino (*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris coniunctio*); il fondamento consensuale del matrimonio romano, facendo parti-

colare leva sulla  *affectio maritalis* la cui perdita implicava la rottura (divorzio); ecc. Negli altri due capitoli si sofferma sui principi cristiani del matrimonio; sul fatto che il cristianesimo assume alcuni aspetti della tradizione romana che non contrastano con i principi e la morale della Chiesa. Analizza quindi i fondamenti scritturistici che spiegano la natura e l'indissolubilità del matrimonio cristiano; la sacramentalità ed i beni del matrimonio.

Conseguita la  *libertas*, la Chiesa inizia ad esporre la sua dottrina, sebbene — come dimostra l'autore nel secondo periodo studiato — questa non si afferma pienamente fino al periodo dell'apogeo del diritto canonico, ossia nell'epoca classica, quando è elaborato tutto il corpo giuridico dottrinale sul matrimonio: gli impedimenti, il matrimonio come contratto, il trionfo del consenso sulla copula come causa formale per la costituzione del vincolo, ecc.

Nell'epoca classica la Chiesa è l'unica fonte legislativa in materia matrimoniale. Questo periodo, definito come l'apogeo del diritto canonico, è il terzo periodo storico studiato dal prof. Gaudemet.

Con la nascita dell'umanesimo rinascimentale e con la riforma protestante si ritorna alla primitiva situazione: non è solo la Chiesa che emana una legislazione; a questa vanno aggiunte quelle dettate dalle legittime istanze della società civile. L'autore studia quindi — parte quarta del libro — le diverse situazioni sociali attraverso cui è passata

l'istituzione matrimoniale fino ai nostri giorni.

In conclusione, si può affermare che il libro raccoglie le conoscenze e le ricerche realizzate nel corso degli anni da Gaudemet sull'istituto matrimoniale.

*Luis Orfila*

P. GIULIANI, *La distinzione fra associazioni pubbliche e associazioni private dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1986, p. 231.

La collana « Quaderni di Apollinaris », pubblicata dalla Pontificia Università Lateranense, presenta una monografia su un tema di grande interesse: la distinzione tra le associazioni pubbliche e private di fedeli nella Chiesa.

È noto come il nuovo codice di diritto canonico abbia suddiviso le associazioni in pubbliche e private attribuendo a ciascuna categoria regimi giuridici diversi. Di grande rilievo, teorico e pratico, è pertanto individuare i criteri distintivi delle due categorie e le correlative caratteristiche. Questo, in breve, è il compito che si è prefissato l'a. nel suo studio.

Il libro, perspicuamente presentato da T. Bertone, è diviso in quattro capitoli (oltre all'introduzione ed alla conclusione) dedicati rispettivamente al diritto di associazione nella Chiesa; ai criteri di

ecclesialità e alla classificazione delle associazioni dei fedeli; alla distinzione fra associazioni pubbliche e associazioni private dei fedeli prima del nuovo codice; alla distinzione fra associazioni pubbliche e associazioni private dei fedeli nel nuovo codice di diritto canonico.

I primi due capitoli si soffermano su problemi già ampiamente trattati in dottrina. Non mancano tuttavia spunti originali che distinguono le soluzioni additate dall'a. da quelle comunemente accolte dalla scienza giuridica. L'a. sostiene ad esempio che il CIC del 1917, pur non riconoscendo esplicitamente il diritto di associazione, per il modo con cui disciplinava le associazioni, implicava la libertà associativa (p. 13); secondo l'a. infatti le associazioni « *commendatae* » di cui al can. 684 erano per l'appunto le associazioni « laicali », di cui si sarebbe occupata la *Resolutio Corrienten.*, e di cui non si poteva negare il carattere di « vere associazioni 'nella Chiesa' » (p. 11). E per superare la difficoltà rappresentata al riguardo dal can. 686 § 1 dello stesso codice (che stabiliva che « *nulla in Ecclesia recognoscitur associatio quae a legitima auctoritate ecclesiastica erecta vel saltem approbata non fuerit* »), l'a. interpreta l'anzidetta normativa alla luce della citata Risoluzione. Questa affermò per un verso l'esistenza di associazioni laicali già prima del CIC piobendettino e, per un altro verso, che la distinzione fra associazioni 'ecclesiastiche' e

'laicales' « *non fuit mutatam per Codicem, sed potius firmatam* » (p. 14, nota 31).

Non che manchino indizi contrari a siffatta interpretazione (che se fondata ridurrebbe di molto il valore innovativo della dottrina conciliare in materia). Indizi desumibili dalla stessa Risoluzione quando afferma che una associazione laicale « *non habet esse ab Ecclesia, nec ab Ecclesia agnoscitur quoad iuris effectus* » (*AAS*, 13 (1921), p. 139).

La distinzione tra pubblico e privato prima del Codice del 1917 e fino alla dottrina postconciliare è studiata nel terzo capitolo attraverso un attento esame del predetto Codice, della dottrina ad esso successiva e del Concilio Vaticano II. Il quarto capitolo è infine dedicato allo studio dei lavori preparatori del CIC del 1983 concernenti la suddetta distinzione, ed un'attenta considerazione è riservata in esso ai contributi dottrinali che accompagnarono la preparazione del Codice e seguirono la sua promulgazione.

L'opera è notevole per l'ampiezza della bibliografia puntigliosamente esaminata e per le fonti considerate (cfr. al riguardo le utilissime appendici).

Essa, come tutte le vere opere di pensiero, non ha chiuso ma apre la discussione. Faccio un solo esempio. Si consideri l'interpretazione data dall'a. al *nomine Ecclesiae* di cui ai can. 301 § 1 e 116 § 1. Per il Giuliani tale espressione va intesa nel senso di *nomine auctoritatis ecclesiasticae*, giungendo così, di fat-

to, ad una identificazione tra autorità e Chiesa e ad una strettissima relazione fra autorità ed associazione. L'a. giustifica l'esigenza di questa unione o strettissima relazione fra autorità ed associazioni pubbliche per il fatto che queste ultime devono proporsi fini istituzionali, concludendo che l'associazione entra così a far parte della struttura gerarchica della Chiesa e può essere qualificata 'pubblica' (cfr. p. 208). Per l'a., in definitiva, ciò che rende pubblica o privata un'associazione è il fine — istituzionale o no — che essa si propone, e non l'atto di erezione da parte dell'autorità ecclesiastica.

Questa interpretazione limita però i fini che un'associazione pubblica si può proporre, e modifica il criterio di distinzione, fondandolo sulla natura del fine e non sull'atto con il quale l'associazione è costituita. Ciò in verità sembra contrario alla lettera del can. 301 § 3, dove si afferma che ogni associazione è pubblica se è eretta dall'autorità ecclesiastica, e al can. 301 § 1, ove si esclude che alcuni specifici fini possano essere perseguiti dalle associazioni private. Secondo il CIC vigente, le associazioni private si possono cioè proporre solo quegli scopi che, in sintonia con il fine della Chiesa, non sono riservati, *natura sua*, all'autorità ecclesiastica, mentre le associazioni pubbliche possono proporsi qualsiasi tipo di finalità.

Come, d'altra parte, escludere che l'autorità ecclesiastica utilizzi la facoltà riconosciuta dal can.

301 § 2 di erigere associazioni pubbliche per fini di natura privata (cfr. p. 208)? L'autorità ecclesiastica è in realtà libera di erigere le associazioni che ritiene opportune, sempre che rispetti le condizioni stabilite nel CIC.

In fine, l'affermazione che le associazioni pubbliche entrano a far parte della struttura gerarchica della Chiesa avrebbe forse richiesto un più esplicito chiarimento dell'idea propria dell'a. circa la natura dell'anzidetta struttura gerarchica e di quella degli enti associativi. Ciò avrebbe potuto aiutare il lettore a distinguere meglio ciò che è gerarchico da ciò che è associativo.

Luis Navarro

I. GRAMUNT - J. HERVADA - L.A. WAUCK, *Canons and Commentaries on Marriage*, Collegeville (Minnesota), The Liturgical Press, 1987, VIII + 198 p.

Il libro riporta e commenta i canoni del nuovo CIC riguardanti il matrimonio. Destinato ai sacerdoti dediti al ministero pastorale, ai seminaristi e agli studenti di diritto canonico, intende offrire un'interpretazione di quei canoni ad un livello pratico, in modo di facilitare una prima comprensione delle questioni ivi contenute ed aprire prospettive che consentano ulteriori approfondimenti.

L'opera si divide in tre parti. La prima, firmata da J. Hervada, s'in-

titola: « Matrimonial Law » (Diritto matrimoniale): in poco più di cento pagine vengono commentati i canoni del diritto matrimoniale sostanziale, vale a dire, i cann. 1055-1165. La seconda, scritta da I. Gramunt, tratta del processo matrimoniale (cann. 1671-1707). La terza e ultima parte costituisce uno studio particolareggiato del can. 1095 sull'incapacità consensuale del noto psicologo americano LeRoy A. Wauck. Quest'ultimo studio, pur nella sua brevità, presenta un notevole interesse, poiché verte su un argomento difficile e molto discusso presso i tribunali ecclesiastici degli Stati Uniti.

L'analisi delle tre ipotesi contemplate nel can. 1095 è condotta secondo una prospettiva giuridica che tiene conto non soltanto delle acquisizioni della scienza psicologica e psichiatrica, ma anche e soprattutto dell'antropologia cristiana d'ispirazione tomista. Resta così ribadita l'indole pratica dell'atto, umano del consenso matrimoniale, ed è messa giustamente in risalto l'unità delle diverse facoltà dell'uomo che concorrono in quell'atto, comprese le sensitive, tra cui spicca la c.d. *vis cogitativa*. Proprio alla luce di quest'unità è sostenuta la tesi secondo cui l'incapacità di assumere gli obblighi essenziali (n. 3) costituirebbe un caso di assenza del giudizio pratico indispensabile per un valido consenso matrimoniale; affermare il contrario significherebbe infatti sostenere che una persona possa essere psicologicamente normale e tuttavia incapace di assu-

mere gli obblighi matrimoniali essenziali (cfr. p. 176).

Si tratta di un libro eminentemente pratico che, dato il suo carattere propedeutico, costituisce una solida base per un primo approccio al diritto matrimoniale della Chiesa.

Carlos J. Errázuriz

J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 313.

Negli anni settanta e agli inizi degli anni ottanta, abbiamo assistito ad un intenso dibattito sul progetto di « *Lex Ecclesiae Fundamentalis* », norma che doveva contenere lo *ius constitutivum Ecclesiae*. L'abbandono di questo progetto riapre la questione sulla costituzione della Chiesa e sulla possibilità di una scienza del diritto costituzionale canonico. Il libro che recensiamo mette in evidenza che, anche ora, si può parlare del diritto costituzionale della Chiesa, come se ne poteva parlare allorché l'autore scrisse, con il compianto Prof. Lombardía, *El Derecho del Pueblo de Dios. Introducción y Derecho Constitucional* (Pamplona, 1970). Il diritto costituzionale, come afferma l'autore, è la parte del diritto canonico che studia il processo di formazione del popolo di Dio, la sua struttura ed organizzazione primarie e fondamentali.

L'opera che presentiamo segue nelle linee fondamentali il citato volume pubblicato nel 1970. In tale

volume gli autori cercarono di aprire la strada verso un sistema del diritto canonico, fondato sulla purezza metodologica, del quale il diritto costituzionale rappresentava una parte; il metodo adottato dagli autori implicava infatti la divisione in branche del diritto canonico. Anche ora il diritto costituzionale è considerato nella stessa prospettiva: è scienza giuridica, con metodo giuridico e principi tecnici propri. Questo modo di concepire il diritto canonico era senz'altro nuovo all'inizio della decade degli anni 70 e continua tuttora a rappresentare una novità scientifica, perché non sempre fu ben compreso il progetto dei due professori dell'Università di Navarra.

In questo nuovo libro, — che fa parte della collana di manuali di diritto canonico pubblicata dall'Eunsa —, « se recoge el núcleo fundamental — puesto al día y con bastantes añadidos — de la parte de Derecho Constitucional de *El Derecho del Pueblo de Dios*, agotado hace años » (p. 15). Queste parole potrebbero indurre a pensare che si tratta soltanto di un ampliamento delle pagine scritte diciassette anni fa. Non è così. In questa nuova opera vi è un approfondimento del pensiero dell'autore sul diritto costituzionale del popolo di Dio, come è dato rilevare dalla stessa struttura del libro: sono più chiari e risultano maggiormente evidenziati alcuni aspetti che nella prima versione erano più diluiti nel contenuto del libro.

Prima di esporre succintamente lo schema del libro, desidero sottolineare alcune caratteristiche generali. In ogni pagina si scopre la grande statura scientifica di questo canonista spagnolo e la sua particolare sensibilità giuridica nel compito per nulla facile di creare una nuova branca del diritto canonico. Hervada fa molta attenzione per muoversi sempre nell'ambito giuridico. Buon conoscitore della teologia — in particolare dell'ecclesiologia — sa utilizzare adeguatamente gli elementi forniti da questa scienza, per avvicinarsi alla costituzione della Chiesa secondo una prospettiva giuridica. Perciò, nello svolgimento dell'opera, l'autore sa mettere in evidenza le conseguenze giuridiche che derivano dalle strutture primarie e fondamentali della Chiesa, confrontandole con le conclusioni della teologia, e sottolineando le diverse prospettive formali con cui le due scienze si avvicinano allo stesso oggetto. Non vi è confusione tra teologia e diritto canonico, né tra il morale e il giuridico, o tra diritto costituzionale ed ecclesiologia.

Poiché manca una tradizione di studi in materia, l'autore deve far riferimento ad aspetti che, non essendo propriamente costituzionali (facendo parte, in un sistema di diritto canonico, della cosiddetta teoria fondamentale dell'ordinamento canonico), sono tuttavia necessari per comprendere gli elementi costituzionali.

L'autore compie accurate distinzioni chiarendo aspetti che normal-

mente restano confusi, per mancanza di un'adeguata prospettiva giuridica. Egli pone innanzitutto in una dimensione giuridica i diversi elementi costituzionali, distinguendoli da quelli che non lo sono, aprendo così nuove vie per comprendere la costituzione della Chiesa; dà, inoltre, soluzione a problemi centrali dell'ordinamento canonico, individuando la natura dei diversi fenomeni che si presentano nel popolo di Dio e che spesso possono portare a confusioni scientifiche. Tutto ciò presentando in modo completo quel che appartiene all'ordine costituzionale.

Il libro è strutturato in tre parti, intitolate rispettivamente: «*Noções Generales*», «*La dimensión universal de la Iglesia*» e «*La dimensión particular de la Iglesia*».

Nella prima parte, introduttiva, l'autore presenta le caratteristiche della scienza del diritto costituzionale canonico: la natura, i mezzi tecnici, i principi su cui si basa; egli delimita anche l'oggetto materiale di questa branca della scienza giuridica: la costituzione della Chiesa, esaminandone la nozione e il procedimento costituzionale; dedica un capitolo allo studio della Chiesa in generale; analizza le diverse figure che riflettono l'essenza della Chiesa e le conseguenze giuridiche che ne derivano, i vincoli che vi sono nel popolo di Dio, la figura giuridica applicabile alla Sposa di Cristo, concludendo con una analisi dettagliata della personalità giuridica della Chiesa.

La seconda parte, più ampia, è dedicata alla dimensione universale della Chiesa. La considerazione di un piano costituzionale di tutta la Chiesa — che va oltre la semplice comprensione della Chiesa come *communio ecclesiarum* — induce l'autore ad esaminare tre grandi temi: la Chiesa una ed universale, il popolo cristiano e l'organizzazione ecclesiastica. Poiché la Chiesa è popolo di Dio e Corpo mistico di Cristo, la Chiesa si costituisce innanzitutto — in un piano primario e radicale — come Chiesa Universale. In questo piano di unità universale i fedeli e la gerarchia formano un corpo sociale uno ed indiviso, nel quale i fedeli sono popolo cristiano, dotato di diritti e doveri fondamentali. In questo primo livello costituzionale appare la strutturazione organica gerarchica-fedeli — che l'autore denomina articolazione organica *ordo-plebs*. Questo quadro fondamentale consente ad Hervada di presentare in modo suggestivo e dettagliato temi fondamentali quali il fine della Chiesa, la sua unità, la *communio* — che distingue in *fideliium* o *fraterna*, *gerarchica* ed *ecclesiarum* —, la condizione del fedele, l'uguaglianza fondamentale nella Chiesa, i diritti ed i doveri fondamentali di tutti i membri del popolo di Dio, la funzione di governo e la sua relazione con il sacramento dell'ordine, gli organi costituzionali di governo della Chiesa universale — Romano Pontefice e Collegio episcopale — ecc.

La terza parte del manuale tratta della dimensione particolare della

Chiesa; in esso si studia la Chiesa particolare come elemento costituzionale caratteristico in quanto fa parte della conformazione fondamentale e primaria della Chiesa. In questa sezione l'autore include anche altre forme peculiari e primarie di raggruppamenti del popolo cristiano, che, pur essendo di diritto umano, sono costituzionali, poiché sono frutto e manifestazione della relazione *ordo-plebs*.

La recente opera di Hervada risulta un'esposizione completa — suscettibile di miglioramenti, di ampliamenti e precisazioni — di una nuova branca scientifica. Si potrà dissentire sul modo di trattare alcuni aspetti, specie quelli nei quali la canonistica ha posizioni contrapposte. È però innegabile che l'opera è coerente in tutte le parti e che l'autore, tenendo molto presente la dottrina del Concilio Vaticano II e il testo del Codice, cerca di presentare un diritto costituzionale canonico aderente alla realtà della Chiesa nel suo insieme.

Richiama l'attenzione nell'edizione spagnola la mancanza di bibliografia e di citazioni, nonostante siano menzionate le diverse correnti dottrinali cui l'autore fa riferimento nella trattazione dei vari temi. La voluta omissione — è una scelta legittima — si può comprendere tenendo conto che si tratta di un manuale — diretto fondamentalmente a studenti di diritto canonico —, e non di una monografia scientifica. Ritengo, tuttavia, che, nelle successive edizioni, sarebbe utile fornire, alla fine del libro o di

ogni parte, almeno un elenco di opere e di studi fondamentali sui problemi costituzionali, così come ci risulta sarà fatto nell'edizione italiana del volume in corso di stampa.

Trattasi in definitiva, di un libro di grande interesse, che si presenta bene ed accuratamente redatto, sui cui temi non sarà possibile scrivere senza tener conto non solo delle opinioni dell'autore, ma anche della costruzione da lui elaborata.

Ci auguriamo pertanto che l'autore possa presto darci altri studi su temi altrettanto importanti per il diritto della Chiesa e per la vita sociale del popolo di Dio.

Luis Navarro

J.T. MARTÍN DE AGAR, *El matrimonio canónico en el Derecho civil español*, EUNSA, Pamplona, 1985, p. 215.

Il matrimonio costituisce un argomento inesauribile del diritto ecclesiastico, specialmente nei paesi di tradizione cattolica. In Spagna per parecchi anni è stato praticamente l'unico settore del Diritto ecclesiastico studiato dai civilisti; non c'è da meravigliarsi quindi che dopo la Costituzione del 1978 si siano moltiplicati gli studi e le pubblicazioni, soprattutto successivamente alla promulgazione della legge del 7 luglio 1981 che modifica il codice civile al riguardo.

La rilevanza sociale delle leggi sul matrimonio e sulla famiglia non può lasciare insensibile il giurista, cosciente della funzione che deve svolgere il diritto sia nella promozione dell'uomo e della sua dignità, sia nel contribuire a elevare l'ambiente sociale. Tale preoccupazione è rispecchiata con particolare evidenza nella monografia di Martín de Agar, in cui vengono messi in risalto il nuovo sistema matrimoniale e la tradizione giuridico-sociale spagnola.

L'analisi dell'attuale ordinamento civile del matrimonio (*cap. III*) scorre lungo le coordinate della storia e del diritto concordatario comparato (*cap. I e II*). Questa scelta metodologica, davvero fruttuosa, obbedisce alla necessità di stabilire previamente i criteri di tale studio.

Già nella breve introduzione sul matrimonio nei Concordati, l'autore evidenzia una serie di conclusioni utili non soltanto per interpretare l'Accordo giuridico del 1979 fra la Chiesa cattolica e lo Stato spagnolo, ma anche per poter giudicare adeguatamente in quale misura la legge matrimoniale sia conforme allo stesso accordo e lo rispetti. La Chiesa cattolica non ha mai inteso pervenire ad un sistema concordatario meramente formale: i riferimenti al matrimonio canonico nei Concordati riguardano il rilievo che l'istituto come tale può e deve assumere nell'ordinamento civile, e non si limitano ad attribuire rilevanza alla forma religiosa di celebrazione del matrimonio. L'autore non ignora tuttavia che quest'im-

postazione prevalentemente sostanziale molto spesso ha un riflesso limitato nelle norme di esecuzione.

La storia del sistema matrimoniale spagnolo negli ultimi anni presenta oscillazioni non sempre superficiali, pur nella quasi ininterrotta preponderanza del matrimonio canonico, che mette in evidenza le radici culturali e religiose del popolo e della società.

Questi precedenti storici sono emersi nei dibattiti parlamentari riguardanti le leggi prima ricordate.

Martín de Agar inizia il suo studio proprio con un accurato e interessante esame della genesi della legge, che gli ha permesso di trovare una soddisfacente spiegazione di molti dei dubbi interpretativi concernenti le sue disposizioni. I punti nevralgici del confronto fra le diverse impostazioni politiche, che avranno un corrispondente riflesso nel testo del nuovo titolo sul matrimonio nel codice civile, sono:

— le interpretazioni, talvolta antitetiche, sia della Costituzione (in particolare dell'art. 32) sia degli impegni assunti con la S. Sede negli Accordi del 1979;

— le diverse concezioni della libertà e dell'uguaglianza in materia religiosa;

— i principi giuridici sulla sovranità legislativa e giudiziale.

Nel nuovo titolo del codice civile è data riscontrare una certa condiscendenza sostanziale unita ad una rigidità formale; essa è all'origine di conflitti riguardanti il matrimonio canonico, soprattutto nella registrazione e nella delibazione delle

sentenze ecclesiastiche di nullità e delle dispense *super rato*. L'autore si sofferma su questi problemi, presentando le diverse opinioni e proponendo una personale interpretazione. Secondo il suo pensiero, l'Accordo con la S. Sede non è stato rispettato in aspetti tutt'altro che secondari, e bisogna quindi cercare, sia nell'attività amministrativa sia in quella giudiziaria, un'interpretazione della legge che renda possibile il suo adeguamento alle norme concordatarie. In questo senso vanno interpretate alcune recenti risoluzioni e sentenze.

Martín de Agar dà inoltre prova di una buona conoscenza dei correlativi problemi del diritto ecclesiastico italiano. Opportunamente si riferisce alla recente esperienza di questo Paese, che esamina anche con riferimento all'intesa con la Tavola valdese, la sola conclusa quando egli scrisse il suo libro. Le connessioni fra l'esperienza legislativa italiana e quella spagnola sono del resto assai evidenti, benché non manchino elementi di disparità che richiedono una trasposizione non acritica dei vari specifici problemi.

*Joaquín Llobell*

J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La configuración jurídica de las prelaturas personales en el Concilio Vaticano II*, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 344.

Fine pastorale ed anelito di rinnovamento sono alla base di vari

istituti previsti dal Concilio per adeguare alle nuove circostanze, situazioni e bisogni in cui la Chiesa si trova ad operare, gli strumenti per lo sviluppo della sua missione universale nel mondo. I testi conciliari si sono limitati a prevedere, com'è noto, i caratteri fondamentali di questi istituti affidando la loro configurazione definitiva ad un successivo e fedele lavoro legislativo, che, a dire di Paolo VI (cfr. *AAS*, 58 (1966), p. 799-802), si sarebbe rivelato « grave e laborioso » quanto lo stesso Concilio. Non appare pertanto fuor di luogo studiare l'*iter* conciliare di questi istituti per la corretta comprensione e l'esatta interpretazione della vigente disciplina giuridica.

Scopo dello studio qui presentato è di esporre ordinatamente e di valutare i lavori conciliari preparatori della previsione di uno di questi istituti: le prelature personali.

L'autore, nella prima delle tre parti in cui è diviso il libro, evidenzia il contrasto tra la rigida organizzazione ecclesiastica prevista dal codice del 1917 — specie per quanto riguarda il criterio territoriale — e i nuovi e pressanti fenomeni sociali e pastorali, che non trovavano un'adeguata e soddisfacente risposta nella legislazione allora vigente, malgrado alcuni limitati precedenti. Egli in particolare si sofferma sulle numerose proposte dell'episcopato nella fase antipreparatoria del Concilio, di nuovi modi di organizzazione pastorale e sugli immediati precedenti giuridici ed organizzativi delle prelature persona-

li: vicariati castrensi e, soprattutto, la Missione di Francia (inizialmente presa come punto di riferimento nei lavori conciliari).

La seconda parte del libro considera la genesi, l'evoluzione e la configurazione giuridica definitiva delle prelature personali nel Concilio Vaticano II, dalla fase antipreparatoria alla promulgazione dei testi.

La necessità di una riforma e di una maggiore flessibilità delle strutture organizzative della Chiesa è, nella fase antipreparatoria, vivamente auspicata, come si rileva dallo studio dell'abbondantissima documentazione delle diverse proposte, suggerimenti e contributi di vescovi e prelati, dicasteri della Curia Romana, Università e Facoltà ecclesiastiche. È dato qui cogliere i diversi principi ed elementi che saranno presi in considerazione e sviluppati durante il Concilio: la necessità di svolgere, anche in ambiti transdiocesani, specifici compiti apostolici, rendendoli fattibili attraverso la predisposizione di mezzi e strumenti organizzativi adeguati: un clero particolarmente preparato; delle strutture pastorali più flessibili, ecc. Ed è altresì possibile cogliere l'esigenza, emersa in quel periodo di lavori, di coordinare questi impegni apostolici con l'ordinaria attività pastorale diocesana. Il Pontificio Ateneo Urbaniano, particolarmente attento ai problemi missionari, manifestava, ad esempio, la sua perplessità per la mancanza di strutture gerarchiche personali nelle quali, tra l'altro, po-

tessero essere incardinati chierici secolari.

Queste esigenze furono recepite negli schemi elaborati nella fase preparatoria: in particolare, nello schema *De distributione cleri* si parlava delle Prelature « con o senza territorio », secondo un modello simile a quello della Missione di Francia.

Iniziate le sessioni conciliari, l'ultimo schema *De cura animarum* — che non fu discusso in aula, in quanto parte del suo contenuto confluì in altri documenti — trattava in due appendici delle prelature « con o senza territorio » e delle prelature « peculiari ». Il Concilio inquadrerà il tema nello schema dedicato al ministero sacerdotale, cioè nella prospettiva propria di uno degli elementi costitutivi delle prelature: il corpo dei sacerdoti che le compongono (dando per scontata la presenza degli altri elementi).

L'A. fa un'analisi dettagliata delle diverse redazioni del testo e di tutte le osservazioni avanzate dai Padri. Fra i dati emergenti dai documenti elaborati nel corso dei lavori conciliari, l'A. evidenzia, tra gli altri, i seguenti aspetti:

a) che l'accettazione del nuovo istituto fu praticamente unanime, essendo ritenuto adeguato alle nuove circostanze e necessità pastorali (anche se non mancarono al riguardo alcune osservazioni);

b) che i padri conciliari erano pienamente consapevoli della natura giurisdizionale gerarchica di carattere personale propria della nuova figura e di apprestare così uno

strumento che infrangeva il vecchio criterio territoriale su cui si basava la tradizionale organizzazione gerarchica;

c) che proprio perché consapevoli di questa natura — del resto ovvia trattandosi di prelature — la principale preoccupazione dei padri fu di chiarire che si dovevano sempre rispettare le competenze degli Ordinari del luogo, prevedendo che le relazioni intercorrenti tra le prelature personali e le diocesi territoriali dovessero essere stabilite caso per caso;

d) che il fine delle prelature personali è la realizzazione di peculiari compiti pastorali in un ambito regionale, nazionale o internazionale, potendo anche esser volto ad una distribuzione qualitativa o funzionale del clero;

e) che non si pose all'assemblea conciliare il problema di definire nei vari aspetti la disciplina giuridica delle prelature personali; limitandosi essa a stabilire solo le caratteristiche generali e, soprattutto, i fondamenti teologici e pastorali del nuovo istituto.

Nell'ultimo capitolo della seconda parte il prof. Martínez-Torrón descrive le caratteristiche giuridiche delle prelature personali desumibili dai testi conciliari: le prelature personali sono strutture propriamente giurisdizionali, di carattere secolare, appartenenti all'organizzazione gerarchica ordinaria della Chiesa, composte da un prelado e da chierici incardinati; nulla impedisce che possano partecipare organicamente alla loro attività anche i

laici, essendo esse costituite per realizzare peculiari compiti pastorali per il bene comune di tutta la Chiesa; le prelature sono rette da norme proprie e nella loro attività devono rispettare i diritti degli Ordinari del luogo. Caratteristica della nuova figura, conseguente all'impostazione data dal Concilio, è la *pluralità di forme* per quanto riguarda la specifica finalità pastorale, l'ambito, la composizione, il modo di funzionare ed il regime giuridico delle prelature personali: ciò consente alla Chiesa di proporre nuove strutture gerarchiche flessibili, adeguate alle più diverse situazioni e finalità apostoliche.

L'autore, a conclusione del suo lavoro, esamina brevemente la legislazione successiva al Concilio sulle prelature personali (legislazione riprodotta in appendice al libro). Egli così si propone di chiarire con i decreti conciliari — che ne sono la principale chiave interpretativa — la disciplina canonica ordinaria e soprattutto gli aspetti che ne confermano la « sintonia con le prescrizioni conciliari — specie circa i punti centrali che definiscono la natura della nuova istituzione —, e precisano maggiormente alcuni aspetti giuridici che erano solo *in nuce* nel Decreto *Presbyterorum ordinis* » (p. 291). Gli aspetti considerati sono: la pastorale specializzata come finalità propria delle prelature personali; la natura gerarchica delle prelature; la partecipazione attiva dei laici; le prelature personali nella sistematica del CIC e la legislazione particolare delle prelature.

Come afferma il prof. Navarro Valls nella presentazione, « il più grande elogio che si può fare di questa monografia è che essa rappresenterà un punto di riferimento imprescindibile per ogni studioso che voglia approfondire, secondo una prospettiva sia dogmatico-giuridica sia storica, la nuova figura delle prelature personali ».

Josemaría Sanchis

A. MARZOA RODRÍGUEZ, *La censura de excomunió. Estudio de su naturaleza jurídica en los siglos XIII-XV*, EUNSA, Pamplona, 1985, p. 227.

Il contenuto del lavoro del prof. Marzoa è chiaramente espresso e delimitato nel titolo: lo studio della natura giuridica della censura di scomunica nella dottrina dei principali decretalisti dei secoli XIII-XV.

La prima parte dell'opera è dedicata in particolare all'esposizione del pensiero di San Tommaso d'Aquino (qq. XXI-XXIV del *Supplementum* alla III parte della *Summa Th.*) su questa pena canonica. Essa costituisce un'autorevole ed appropriata introduzione al tema secondo una prospettiva teologica (tanto più appropriata ove si pensi alla continuità e coerenza della dottrina tomista con quella dei decretalisti).

Per San Tommaso, la pena della scomunica maggiore implica l'esclusione, nel foro esterno — senza incidere sull'essere ontologico del fedele in quanto membro della Chie-

sa per il battesimo — dalla « communio fidelium » e, quindi, dai sacramenti; essa si distingue dalla cosiddetta scomunica minore (che « non habet perfectam rationem excommunicatione »), la quale esclude solo dalla ricezione dei sacramenti, senza incidere sulla « communio ». L'Aquinate precisava che non si può verificare il caso contrario, ossia l'esclusione dalla comunione senza pregiudicare la ricezione dei sacramenti.

Un altro aspetto della scomunica degno di rilievo, meritevole per San Tommaso di particolare considerazione in quanto incide direttamente sulla natura di questa pena canonica, è rappresentato dal carattere o finalità medicinale. La scomunica cerca, cioè, il pentimento o la sottomissione del reo all'autorità; essa pertanto non va imposta per il peccato mortale — il delitto — ma per la causa immediata che la determina: la contumacia (studiata ed accuratamente definita dai decretalisti).

La seconda e più ampia parte del lavoro si sofferma sulla dottrina dei commentatori delle decretali, selezionati in base alla loro importanza ed alla facilità di accedere alle loro opere.

Questa parte, che si contraddistingue per il rigore e l'attenzione dell'analisi, è divisa in cinque capitoli dedicati, rispettivamente, alla definizione della scomunica, alla sua funzione medicinale, ai tipi ed agli effetti della scomunica, all'imposizione e alla remissione della stessa. L'A. nota una sostanziale

coincidenza della dottrina decretalistica sugli aspetti fondamentali della pena della scomunica. Per quanto riguarda la sua natura, egli conclude che secondo i decretalisti « l'ambito nel quale la scomunica dispiega i suoi effetti è quello della comunione nella sua dimensione giuridica (...). È questa *communio* che si rompe con la scomunica e da essa derivano tutti gli 'effetti' che la pena comporta » (p. 222).

Altra conclusione degna di rilievo è che lo stesso concetto di scomunica non può mai essere separato o svincolato dal carattere di censura, cioè dal carattere medicinale, che incide in modo considerevole su tutti gli aspetti e sul regime giuridico della scomunica. Giovanni d'Andrea arriva ad affermare che questa finalità può a volte consigliare di non imporla: quando si ritiene che non risulterà una vera medicina per il delinquente, poiché il giudice « debet exercere officium corrigentis et medentis ». L'Abbate Panormitano spiega che il fine specifico della scomunica è di essere medicina: questa, se può mancare in altre pene (compresa la sospensione), non potrà mai mancare nella scomunica.

Strettamente connessa con la finalità medicinale della censura di scomunica è la contumacia, cioè l'atteggiamento del reo, che è la vera causa dell'imposizione di una pena così grave. La contumacia è considerata come il « maximum crimen ». Per gli autori di questo periodo « la contumacia non è l'ostinazione del delinquente riguardo al

delitto, ma all'autorità (...). La contumacia non è una ricaduta nella stessa colpa, ma disobbedienza e la disobbedienza è possibile solo rispetto all'autorità costituita » (p. 177).

Questi ed altri insegnamenti dei decretalisti sono stati colti ed esplicitati dalla ricerca del prof. Marzola. Oltre all'indubbio valore scientifico, è merito dell'autore averli saputi presentare con un linguaggio agile e chiaro, nonostante la difficoltà del tema e la necessità di includere numerosi testi originali in lingua latina.

*Josemaría Sanchis*

P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova, Edizioni Culturali Internazionali, 1986, p. 242.

« Questo libro — come avverte lo stesso autore — è soprattutto destinato agli studenti della Facoltà di Giurisprudenza e ciò ne spiega il taglio essenzialmente giuridico e la particolare attenzione che si è cercato di dare alla giurisprudenza ed all'esperienza giuridica concreta » (p. 235). Scritta con esemplare chiarezza e sinteticità, senza note né riferimenti bibliografici, seguendo la sistematica tradizionale, accolta nel titolo riservato al matrimonio dal Codice del 1983 (tit. VII della prima parte del libro IV), l'opera offre una veduta d'insieme delle principali questioni con cui

devono oggi misurarsi la dottrina e la giurisprudenza in questo campo così vivo del diritto della Chiesa. Alla trattazione del diritto matrimoniale sostanziale è aggiunto un breve capitolo finale sul processo matrimoniale, cui segue una nota bibliografica essenziale.

Oltre alle diverse posizioni dottrinali e giurisprudenziali sui molteplici problemi in materia matrimoniale, l'autore non manca di mostrarci le sue vedute, con la cautela che la delicatezza delle varie questioni consiglia. Non è possibile in questa sede seguire il Moneta nella trattazione dei singoli temi, che sono poi tutti quelli studiati oggi dalla canonistica in questo settore. E certo non sarebbe privo d'interesse soffermarsi su talune specifiche soluzioni da lui proposte (ad esempio, in tema di retroattività della nuova normativa sul dolo — cfr. p. 135-139 —) o su pretese mutamenti della disciplina matrimoniale che ne comprometterebbero antichi ed affermati capisaldi dottrinali (ad esempio, in materia di rapporto tra fede e sacramento del matrimonio — cfr. p. 26-27 —, oppure in tema di poligamia — cfr. p. 195 —).

Qui dobbiamo limitarci a cogliere nel libro del Moneta due linee di tendenza soggiacenti ed ispiranti le soluzioni da lui proposte.

Una prima ed apprezzabile tendenza consiste nell'atteggiamento metodologico dell'autore circa le costruzioni non del tutto rispondenti alla realtà pratica al cui servizio si pone la scienza canonica. È al riguardo paradigmatico, ad esem-

pio, il suo rifuggire da una distinzione troppo rigida tra discrezione di giudizio e capacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (cfr. p. 96-97). Tale tendenza pratica e realistica ispira ancora la sua analisi circa la distinzione tra diritto ed esercizio del diritto nell'ambito della simulazione, di cui l'autore individua perspicuamente il nucleo di verità (cfr. p. 111-112); la sua concezione dell'*error determinans voluntatem* (can. 1099) come ipotesi speciale di esclusione delle proprietà essenziali o della sacramentalità (cfr. p. 141); la sua considerazione del *metus ab intrinseco* nella prospettiva della discrezione di giudizio (cfr. p. 141).

L'altro indirizzo di fondo del libro, probabilmente il più rilevante, sta nel riconoscere un'importanza decisiva alla nuova concezione personalistica del matrimonio quale *intima communitas vitae et amoris*, che sta alla base sia dell'insegnamento conciliare della cost. past. *Gaudium et spes* (nn. 47-52) sia della normativa canonica matrimoniale dettata dal recente codice. È noto come sia ancora in corso un processo di approfondimento del senso e della portata di questo personalismo che caratterizzerebbe le posizioni attuali della Chiesa. Il problema investe anzitutto l'antropologia cristiana e si estende al terreno dell'etica e del diritto, particolarmente nell'ambito del matrimonio e della famiglia.

È certo in ogni caso che occorre valorizzare, come giustamente fa l'autore, il ricco insegnamento con-

ciliare sulla dottrina del matrimonio e le sue rilevanti conseguenze di natura giuridica, per superare così visioni piuttosto riduttive dell'essenza del matrimonio, e per approfondire la riflessione nel delicato campo della capacità matrimoniale. Ed è secondo noi altrettanto indispensabile ribadire la sostanziale continuità della dottrina della Chiesa in materia: il maggior risalto conferito ad aspetti non troppo evidenziati nel passato (si pensi al *bonum coniugum* e all'amore coniugale) non può oggi indurre a trascurare profili già chiariti ed acquisiti dal magistero della Chiesa.

Pensiamo, ad esempio, con riferimento alla teologia del matrimonio, che sia opportuno uno sforzo per comprendere il senso della dottrina sulla gerarchia dei fini nel contesto del principio di inseparabilità tra dimensione procreativa ed unitiva del matrimonio. Secondo l'autore l'integrazione fra le due dimensioni farebbe perdere senso alla gerarchia dei fini (cfr. p. 20 e 23-24). Eppure la comprensione del vero senso di tale gerarchia — la quale si colloca sul piano ontologico ed è senz'altro compatibile con l'indole essenziale degli aspetti unitivi — può condurre a meglio intendere la specificità dell'unione coniugale, che può essere colta soltanto mediante un riferimento prioritario al senso procreativo-educativo del matrimonio. Un discorso analogo potrebbe essere condotto in tema di *remedium concupiscentiae* (cfr. p. 16): questo non è incompatibile con una visione profondamente positiva della sessualità

umana, la quale nell'ottica della fede tiene pure conto della realtà del peccato.

La specificità dell'unione matrimoniale ne presuppone il carattere naturale: essendo unione tra persone in quanto persone, è unione riguardante la dimensione sessualmente differenziata della loro natura. L'esistenza della natura umana e, di conseguenza, di uno statuto naturale del rapporto uomo-donna, costituisce una componente imprescindibile di una concezione personalistica consona con la dottrina cristiana, la quale afferma, come in tutte le dimensioni del vivere umano, l'armonia tra naturale e soprannaturale. In quest'indole naturale dell'unione va cercato, ad esempio, il fondamento dell'impedimento di impotenza; in tale indole sono riposti i motivi per cui esso non può perdere la sua rigorosità attraverso le tecniche di fecondazione artificiale (cfr. al riguardo quanto dall'autore ipotizzato: p. 50). Questa prospettiva naturale — nel senso classico del termine — può inoltre rivelarsi utile per comprendere il significato di un adeguato « minimalismo » con riferimento ai requisiti *ad validitatem* per celebrare matrimonio. Ove le ragioni di tale « minimalismo » fossero accolte, un qualche influsso ne deriverebbe nell'interpretazione in materia di esclusione del *bonum coniugum* (cfr. p. 114-116) e sull'altra accolta dall'autore — che del resto rifugge da posizioni estreme — riguardante la consumazione *humano modo* (cfr. p. 56-59 e 187-191).

In conclusione, l'opera del Moneta, frutto di una profonda dimestichezza teorica e pratica con la materia, introduce nel campo del diritto matrimoniale canonico in maniera didatticamente efficace, e costituisce altresì un prezioso stimolo a riflettere sulle non poche questioni tuttora aperte in questo settore dell'ordinamento della Chiesa.

*Carlos J. Errázuriz*

A.M. PUNZI NICOLÒ, *Gli enti nell'ordinamento canonico*, CEDAM, Padova, 1983, p. VI-186.

Tra le innovazioni introdotte dal codice del 1983 nell'ordinamento canonico, richiama l'attenzione il fatto che esso abbia recepito alcuni strumenti concettuali della scienza giuridica secolare, relativi agli enti — diversi dalle persone fisiche — che possono avere relazioni giuridiche nella Chiesa. Il codice, come è noto, non utilizza più l'espressione generica di « persone morali » — tranne nel can. 113, in riferimento alla Chiesa cattolica e alla Santa Sede —, ma il termine tecnico « persone giuridiche »; stabilisce inoltre che queste possono essere — secondo una distinzione del tutto nuova nel diritto canonico — pubbliche o private, e via dicendo. Del resto, il diritto della Chiesa prende in considerazione una grande varietà di enti di diversa natura: curia romana, diocesi, fondazioni pie, ecc. Tutto

ciò presenta ampie e complesse problematiche, sicché appare molto opportuno uno studio come questo della Punzi Nicolò che si propone di « tentare non già un'analisi dei canoni del nuovo codice in questa materia, ma piuttosto un inquadramento che abbia una capacità, più che descrittiva, ordinatrice e costruttiva, che sia certo uno spartiacque nei confronti di realtà diverse, ma che permetta anche di guardare più lucidamente all'interno dei fenomeni » (p. 9).

Il libro si apre con un capitolo in cui sono esposte le premesse metodologiche che guidano il lavoro. Tali premesse appaiono pienamente giustificate se si tiene presente il fine dell'opera — costruire un sistema unitario che spieghi realtà di diversa natura — e la novità di una normativa che cerca di adeguarsi ai progressi ecclesiologici dell'ultimo concilio ecumenico e che recepisce concetti giuridici finora sconosciuti dal diritto canonico.

L'autrice propone in sostanza una metodologia strettamente giuridica, e fa notare i rischi che porta con sé « una recezione acritica di acquisizioni maturate in ordinamenti diversi, dotati di una logica interna lontana da quella della Chiesa » (p. 16), soprattutto in materia di « persone giuridiche ».

Sulla base di tali premesse, la Punzi analizza criticamente il mutamento terminologico introdotto in materia dall'attuale codice che ha sostituito l'espressione « persone morali » con quella di « persone giuridiche » ritenuta più perfetta

sotto un profilo tecnico. Avverte l'autrice che questo mutamento ha un'importanza trascendente il mero perfezionamento tecnico, perché nel nuovo testo del codice la persona giuridica appare come l'unico soggetto capace — oltre all'uomo — di diritti e doveri nella Chiesa (can. 113, 2). Questa personalità deriva dalla *constitutio* da parte dell'autorità ecclesiastica (can. 114,1). Il codice, quindi, si pone nella linea della teoria creazionista-positiva della persona giuridica, il che consente l'ulteriore distinzione tra persone giuridiche pubbliche e private.

Orbene, il codice vigente, come è noto, conserva la categoria « persona morale » per riferirsi alla Chiesa cattolica e alla Sede Apostolica (can. 113, 1). Questa discrepanza con il criterio generale del codice consente all'autrice di mettere in evidenza la difficoltà che comporta nel diritto canonico la teoria creazionistica della personalità giuridica. In effetti, se si vuole sottrarre la Chiesa cattolica e la Sede Apostolica al regime del codice relativo alla personalità giuridica per sostenere che si tratta di realtà di diritto divino, questo significa che il diritto divino sta fuori del diritto canonico?; non si sarebbe dovuto qualificare come persona morale il collegio episcopale? La Chiesa, nell'ambito dello *ius publicum externum*, non utilizza piuttosto la « teoria della realtà » per il riconoscimento della personalità giuridica dei suoi enti, e non gli schemi della teoria creazionista?

Secondo la Punzi la realtà dei gruppi organizzati ed operanti nella Chiesa si presenta con più evidenza negli elementi costitutivi che nella qualificazione formale. Per questo motivo, per riferirsi più all'« essere » che all'aspetto della soggettività nell'ordinamento canonico, ella preferisce utilizzare il termine — con meno implicazioni tecniche, ma altrettanto frequente nel mondo giuridico — di « ente », invece di « persona giuridica », riferendosi alle « organizzazioni o istituzioni nelle quali si accentrano, intorno ad un fine determinato, determinati interessi e attività, senza avere riguardo all'ulteriore qualificazione per cui tali centri d'interessi assumono, talvolta, la personalità giuridica » (p. 25).

Muovendo da questa prospettiva ontologica, la Punzi analizza criticamente la divisione degli enti ecclesiastici in persone giuridiche pubbliche e private, facendo notare che una netta separazione tra il pubblico e il privato — difficile da realizzare in ambito civile — porta gravi inconvenienti quando è introdotta nell'ordinamento canonico. Il che, in effetti, nella normativa del codice ha portato a trascurare di fatto il carattere privato di alcuni enti, pur continuando ad essere riconosciuta l'autonomia privata. Perciò, l'autrice conclude che « l'innovazione costruttiva più rilevante che troviamo nei nuovi canoni sulle persone giuridiche canoniche, non è quella che stabilisce la partizione: enti pubblici-enti privati, ma — in modo più ridotto ma

più preciso — l'aver stabilito la possibilità che nella Chiesa vivano enti di origine e struttura non istituzionale » (p. 103). Tenendo ferme queste considerazioni, l'autrice procede nella sua ricerca sistematica distinguendo sostanzialmente più che formalmente gli enti ecclesiastici in enti di struttura ed enti di libertà.

Gli « enti di libertà » sarebbero il frutto dell'autonomia privata, quelli non istituzionali. Gli « enti di struttura » invece parteciperebbero più direttamente dell'« ecclesialità », ossia conserverebbero una relazione più stretta con la funzione ed i fini della Chiesa, e quindi si troverebbero inseriti nella costituzione gerarchica della Chiesa, partecipando ai *munera* nei quali si concretizza la *sacra potestas*.

A questi enti di struttura Punzi dedica la seconda parte del suo lavoro. L'autrice definisce enti di struttura essenziale quelli che hanno un legame con tutte le funzioni gerarchiche della Chiesa e che sarebbero pertanto costituiti dalla comunità dei fedeli riunita dalla Parola, vivificata dai sacramenti e guidata da un legittimo Pastore. Questi enti — nella nuova costruzione sistematica — hanno ovviamente una relazione con il diritto divino, il che però non sempre significa che sono realtà direttamente richieste dalla volontà fondazionale di Cristo (come ad esempio nel caso della parrocchia).

Insieme agli enti di struttura essenziale, nella Chiesa vi è una molteplicità di realtà che, senza far par-

te della struttura essenziale della Chiesa, partecipano solo a determinati aspetti della missione della Chiesa. L'autrice classifica questi enti secondo i *tria munera*, senza dividerli in compartimenti stagni, poiché è difficile trovare un ente che partecipi ad un solo ufficio; si pensi ad esempio ad un seminario in cui opera sia il *munus docendi* sia il *munus sanctificandi*. Al riguardo, merita particolare attenzione lo studio della natura giuridica della curia romana.

Innanzitutto, sostiene la Punzi che non c'è bisogno — anche se è teoricamente possibile — di ricondurre i diversi enti della curia romana ad una stessa categoria di soggetto autonomo dotato di personalità giuridica. Questo potrebbe essere utile per la curia diocesana — soprattutto per creare un unico centro di imputazioni giuridiche di carattere patrimoniale. Viceversa considerare unitariamente gli enti che compongono la curia romana corrisponderebbe, invece, ad un'impostazione formalista con poche implicazioni funzionali.

L'autrice si sofferma ad esaminare la natura giuridica di questi enti, rifiutando la teoria che li considera come « organi » — nel senso amministrativo della parola — che collaborano al governo del Papa. Secondo la Punzi, « parlare, come pure è stato fatto, di definirli organi dell'*officium Romani Pontificis* e benché ciò sia logicamente impossibile, si risolve certo in una costruzione eccessivamente formalista e astratta, in cui un *officium* personale, che

può essere bensì descritto come persona giuridica, ma che non è un ente, viene ad avere degli organi, cioè proprio quell'apparato organizzativo proiettato ad agire verso l'esterno, che la sua natura non comporta » (p. 175). L'autrice conclude che si potrebbe parlare di « organi » nel senso comune del termine, ossia come « strumenti » del potere del romano pontefice, il che sembra più in sintonia con i testi legali.

In realtà, la critica alla teoria organica — esposta non solo nello studio della curia romana, ma anche a proposito di altri enti di struttura essenziale — si fonda sulla posizione assunta dall'autrice per spiegare la relazione tra la potestà sacramentale e la potestà di regime. La Punzi sostiene l'impossibilità « di scindere, sia nell'origine sacramentale, sia nel conferimento, il *munus docendi et sanctificandi* dalla *potestas regiminis* » (p. 143). Secondo la studiosa, il potere giuridico è nella persona fisica individuale — mai nell'« ente » curia romana — e pertanto è impossibile spiegare il fenomeno gerarchico della Chiesa applicando la categoria dell'organo, nel senso della scienza amministrativa secolare.

Non resta che augurarsi che questo studio sia completato — come annuncia l'autrice — con l'analisi degli enti di libertà, per vedere con maggiore chiarezza l'operatività che l'autonomia privata ha nella Chiesa, secondo il nuovo codice. Questo punto consentirà di precisare meglio la divisione fondamentale degli enti ecclesiastici proposta dalla Punzi. Nel libro che stiamo commentando

è indicato il criterio per distinguere gli enti di libertà da quelli di struttura, seguendo la tradizionale distinzione di Sinibaldo de' Fieschi: i primi si caratterizzano per il fatto che sono volontari non necessari. Questa tradizionale classificazione deve, però, essere completata da altri criteri ai quali la stessa autrice si riferisce in altre parti dell'opera; ad es. gli enti di libertà non sono connessi ai ministeri istituzionali della Chiesa e, soprattutto, l'impulso iniziale dell'autonomia della volontà è l'elemento giuridicamente determinante dei fini, della natura e del regime dell'ente — ovviamente senza pregiudizio delle competenze dell'autorità ecclesiastica —, il che darebbe un contenuto reale all'efficacia giuridica che deve avere l'iniziativa dei fedeli.

È impossibile in questa recensione soffermarci su ognuno dei problemi canonici che la Punzi pone attraverso lo studio degli enti ecclesiastici. Alcuni porterebbero a rimettere in discussione temi di fondo come l'origine e la natura della potestà giuridica della Chiesa. È sufficiente rilevare che il lavoro della Punzi si svolge in un modo logico caratterizzato da una nuova impostazione che si allontana dalle spiegazioni formaliste. Non vi è dubbio, sia per l'originalità dell'impostazione che per l'ampia documentazione su cui si basa, che si tratta di un'opera che deve essere necessariamente consultata da chi voglia approfondire il problema degli enti ecclesiastici.

*Eduardo Baura*

J.P. SCHOUPPE, *Le réalisme juridique*, Bruxelles, E. Story-Scientia, 1987, p. XIII + 192.

Il libro espone, in una prospettiva storica e sistematica, la concezione realista del diritto come « cosa giusta » (la *res iusta* di cui parla San Tommaso d'Aquino) dovuta ad un altro, secondo un certo rapporto di uguaglianza. Si tratta della tesi dottorale dell'autore, discussa presso la Facoltà di Diritto Canonico dell'Università di Navarra.

Nella prima parte (p. 7-147), che percorre l'*iter* storico del concetto da Aristotele e dai giuristi romani, attraverso S. Tommaso fino ai nostri giorni, vi è un capitolo a sé (p. 141-147), in cui si studia la nozione di diritto utilizzata dai canonisti di questo secolo che aderiscono alla filosofia tomista. La presenza del diritto come cosa o realtà giusta è assai scarsa nelle loro opere, e nei pochi casi in cui essa appare, non oltrepassa il livello di una semplice definizione, priva di effetti operativi nell'elaborazione della scienza canonistica. Hervada costituisce una significativa eccezione, avendo egli proposto una visione globale del diritto della Chiesa nella prospettiva della *res iusta* (cfr. il suo articolo *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, Pamplona, EUNSA, 1983, p. 359-385).

La trattazione sistematica (p. 149-176) si muove prevalentemente nell'ambito delle tesi di Hervada, il quale, come ben mette in risalto l'autore, « est le premier iu-

snaturaliste qui élabore une doctrine juridique entièrement et exclusivement bâtie sur le concept de la chose juste » (p. 140).

Ci auguriamo con l'autore (cfr. p. 181) che questa ricerca possa contribuire a far crescere il numero di coloro che condividono questa visione della realtà del diritto, di solide basi metafisiche e fermamente radicata nell'esperienza giuridica di tutti i tempi, compresa quella certamente peculiare ma non meno giuridica della Chiesa. Riteniamo infatti che un'adeguata concezione del diritto costituisca un presupposto indispensabile per una corretta impostazione della scienza e della prassi canonistica.

Carlos J. Errázuriz

*Il Sinodo Pastorale dell'Archidiocesi di Cracovia (1972-1979)*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1985, p. 799.

Il Concilio Vaticano II (decr. *Christus Dominus*, n. 36) e il direttorio *Ecclesiae imago*, 22 febbraio 1973, nn. 163-165, hanno espresso la volontà di rivalutare l'istituto sinodale diocesano come espressione della corresponsabilità nella pastorale e vita ecclesiale di tutti i fedeli, ognuno secondo la propria condizione, nonché come importante organo di consulenza del pastore della chiesa particolare. Fedele a questa impostazione, il nuovo codice dedica il primo dei capitoli che regolano

l'ordinamento delle chiese particolari al sinodo diocesano (can. 460-468).

Dopo il Vaticano II sono stati celebrati numerosi sinodi diocesani. Ogni sinodo ha rappresentato una pietra miliare per la vita della comunità locale; tuttavia alcune di queste assemblee, per vari motivi, hanno avuto una più ampia risonanza, talvolta universale. Tale è il caso del sinodo di Cracovia, svolto dal 1972 al 1979, la cui storia e i cui contenuti sono descritti minuziosamente dal libro qui presentato. La ragione della sua importanza sta nell'esprimere, insieme con altri sinodi diocesani, la vitalità della Chiesa in Polonia. Il sinodo di Cracovia è inoltre particolarmente noto perché il pastore diocesano che lo promosse e ne seguì lo svolgimento era diventato, prima della sua conclusione, pastore della Chiesa universale.

Al libro è premessa una *Presentazione* del cardinale Gantin e, nell'edizione italiana, una *Introduzione* del cardinale Macharski. Il prefetto della congregazione per i vescovi, sottolinea il valore di quest'opera per comprendere un aspetto poco noto e accessibile dell'attuale romano pontefice: il suo lavoro come arcivescovo di Cracovia. Inoltre indica la funzione esemplare dello stesso sinodo per altre simili assemblee, fondamentalmente in ragione dello scopo propostosi e del metodo di lavoro adoperato: impegnarsi ad attualizzare la redenzione operata da Cristo; ciò costituisce il massimo servizio che possa offrirsi all'uomo e

al cristiano di oggi e di sempre, con piena disponibilità per accogliere integralmente gli insegnamenti del Vaticano II. Il card. Macharski, successore del card. Wojtyła nella sede di Cracovia, rende palese che la fedeltà al Concilio è una risposta richiesta dalla fede e costituisce l'adeguata corrispondenza umana all'azione dello Spirito Santo nella storia.

Il libro è suddiviso in tre parti. La prima parte (*Svolgimento dei lavori sinodali*, p. 19-205), presenta un chiaro, rigoroso e completo resoconto dei lavori svolti. Il suo autore, il prof. T. Pieronek, nel 1971 fu nominato segretario della commissione preparatoria del sinodo: membro dal 1972 della commissione centrale, si occupò dell'organizzazione generale dell'assemblea e fu inoltre presidente della commissione per le questioni canoniche; il suo impegno nel sinodo si concluse con la preparazione della solenne chiusura, l'8 giugno 1979, presieduta da Giovanni Paolo II. L'esposizione del prof. Pieronek offre al lettore tutti i dati che gli consentiranno di capire gli obiettivi, i metodi di lavoro, le numerose difficoltà che fu necessario superare, lo spirito di fede e il senso di responsabilità degli organizzatori di fronte al compito intrapreso. Il Prof. Pieronek adopera un rigoroso metodo storico, documentando ogni dato esposto. Tuttavia riesce a fare di questi dati un qualche cosa di vivo, introducendoci nell'appassionante avventura che il Sinodo fece vivere alla diocesi di Cracovia.

Gli organizzatori del sinodo cercarono un metodo di lavoro flessibile, efficace e partecipativo, il che richiese diversi cambiamenti dei progetti originali quando si percepì che essi non erano in grado di raggiungere i risultati previsti. Le difficoltà sono descritte minuziosamente: atteggiamenti clericali; tentativi di infiltrazione da parte di gruppi pseudo-cattolici; scoraggiamento di fronte all'impressione che il lavoro in cui si erano impegnati superava le forze disponibili; coinvolgere tutti i fedeli nei lavori sinodali almeno con il contributo della loro orazione, ecc. Nella narrazione traspare costantemente la funzione determinante del card. Wojtyła per riuscire a superare tali ostacoli grazie alla convinzione del bene che il sinodo avrebbe recato a tutti i fedeli, e grazie alle sue doti per l'attività di governo e al suo profondo ottimismo radicato nella fede di fronte a contrattempi che sembravano insormontabili. La solerzia del pastore diocesano, la fedeltà e fiducia dei suoi collaboratori, giustificano il successo finale.

Merita di essere evidenziata in questa sede l'affermazione più volte fatta dal card. Wojtyła e dalla commissione permanente circa la funzione strumentale della dimensione giuridica del sinodo e circa la natura prevalentemente pastorale e non giuridica dei lavori sinodali. Questo atteggiamento non può essere ritenuto espressione dell'anti-giuridicismo diffuso nel dopoconcilio, ma è piuttosto il frutto del profondo cambiamento voluto dall'as-

semblea conciliare riguardo la natura, la struttura e le finalità del sinodo. Per essere fedeli alle norme del Vaticano II e alle disposizioni attuative in materia (ad esempio il direttorio *Ecclesiae imago*), fu subito necessario applicare le innovazioni introdotte al codice pio-benedettino, già entrate in vigore parzialmente durante lo svolgimento del sinodo. Lo sforzo per procedere secondo il nuovo diritto si apprezza ancora meglio se si prende in considerazione che la precedente assemblea diocesana si svolse nel lontano 1938.

Nella seconda parte (*Interventi del Cardinal Karol Wojtyła*, p. 207-375) documenta l'attività del card. Wojtyła nel sinodo, sia i problemi da lui superati, con non poca forza e prudenza. Trattasi di un insieme prezioso di documenti che sviluppano, concretizzano e rendono operativo quanto era stato da lui esposto secondo una prospettiva più teoretica nella nota opera *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*. Forse sarebbe stato di grande utilità elaborare un elenco sistematico delle questioni trattate, poiché le indicazioni sono esclusivamente di natura cronologica e non agevolano la consultazione di questo importante materiale.

La terza parte raccoglie in modo molto dettagliato i *Documenti sinodali* (p. 377-755); ad essi seguono diversi *Allegati* di altri documenti che, pur non potendo essere qualificati *stricto sensu* sinodali, furono recepiti dalla commissione centrale in

quanto frutto dei lavori dell'assemblea sinodale. Già dai titoli di questi documenti si può comprendere la portata della riflessione effettuata e la sua relazione con l'insegnamento del concilio. *La partecipazione del popolo di Dio alla missione profetica di Gesù Cristo* (p. 392-467), preceduta da una *Introduzione storico-teologica* (p. 379-391), è sviluppata nei seguenti capitoli: *Annuncio della parola di Dio; Trasmissione e crescita della fede nella famiglia; La catechesi; Il ruolo della teologia nella formazione della vita di fede; Il ministero degli istituti religiosi e L'attività missionaria*. La parte dedicata a *La partecipazione del popolo di Dio alla dignità sacerdotale di Cristo* (p. 468-579), è sviluppata nei seguenti capitoli: *L'eucaristia, fonte e culmine della vita cristiana; Il battesimo e la cresima sacramenti di iniziazione alla santità cristiana; La partecipazione del cristiano al trionfo di Cristo sul peccato: la penitenza ed il sacramento della penitenza; La partecipazione del cristiano alla sofferenza di Cristo e alla sua vittoria sulla morte: il sacramento dell'unzione degli infermi; Il sacramento dell'ordine; Il matrimonio cristiano e La santificazione del tempo*. L'ultima parte dei documenti fa riferimento a *La partecipazione del popolo di Dio al servizio regale-pastorale di Cristo* e in essa sono esaminati i seguenti aspetti: *La famiglia; Il bambino; I giovani; L'apostolato dell'amore; La responsabilità dei cristiani nella costruzione e nel rinnovamento del mondo; Per lo spirito del vangelo nella cultura contemporanea; Il cristianesimo nel lavo-*

*ro; Le strutture dell'archidiocesi di Cracovia; La Madre di Dio nella vita dell'archidiocesi di Cracovia*. Come abbiamo indicato, diversi *Allegati* completano il panorama del lavoro svolto: *L'ecumenismo; Seminario maggiore; Paternità responsabile; La pastorale dei malati; La protezione dell'ambiente e La cura pastorale per la sobrietà della nazione*.

Il libro qui presentato illustra un importante periodo della vita di Giovanni Paolo II e costituisce un'opera d'indispensabile consultazione per chi considera approfondire gli elementi teologico-canonici dell'istituto sinodale diocesano, sia in una prospettiva teorica sia in una prospettiva pratica.

Joaquín Llobell

*Studio rotale. Quaderni*, n. 1 (p. 73) e n. 2 (p. 119), Libreria Leoniana, Roma, 1987.

Trattasi dei primi due numeri di una nuova rivista, di periodicità semestrale, edita a cura dello Studio rotale. Nella presentazione mons. E. FIORE significativamente collega il nuovo e importante impegno editoriale con la dimensione universale dei compiti della Rota Romana, in perfetta sintonia con le più recenti indicazioni del romano pontefice (cfr. *Quaderni*, n. 1, p. 5). Giovanni Paolo II indicava, infatti, nell'allocuzione rivolta nel 1986 a questo tribunale apostolico, che la funzione ecclesiale da esso svolta non può

ridursi al solo ambito giudiziario. Lo Studio rotale vuol essere appunto uno dei principali mezzi istituzionali della Rota Romana per fare partecipi tutti i canonisti, e non soltanto i futuri giudici o avvocati rotali, della scienza e dell'esperienza saldamente accreditate degli uditori rotali. Ma tale dottrina difficilmente può essere trasmessa attraverso la sola attività giurisprudenziale. I *Quaderni* vogliono così essere un efficace veicolo di diffusione universale degli insegnamenti dello Studio rotale. Questo desiderio di un più diffuso servizio potrà essere ulteriormente appagato mediante le traduzioni previste in diverse lingue.

D'altra parte, il carattere privato dei *Quaderni* consente di offrire una tribuna a studiosi anche non di diritto perché possano esprimere le loro opinioni e le loro vedute sul matrimonio e sulla famiglia (al riguardo cfr., ad es., gli studi dei professori P.J. VILADRICH (*Matrimonio e sistema matrimoniale della Chiesa. Riflessioni sulla missione del diritto matrimoniale canonico nella società attuale*, n. 1, p. 21-41) e C. CAFARRA (*Matrimonio e visione dell'uomo*, n. 2, p. 29-40).

I *Quaderni* esprimono inoltre il proposito della Rota Romana di collaborare con altri enti della curia romana e con istituzioni accademiche di diversi paesi per la difesa della famiglia. Ed invero questo scopo non può essere perseguito soltanto nei momenti patologici della realtà coniugale, che di solito danno origine alle cause di nullità matrimoniale, ma prioritariamente,

secondo un'ottica positiva, attraverso l'incremento degli studi interdisciplinari e la divulgazione delle caratteristiche essenziali della famiglia e dei fondamenti filosofici, sociologici e teologici sui quali poggia la sua struttura.

I *Quaderni* intendono anche mettere in luce un importante settore dell'attività giudiziaria della Rota, di regola non divulgato, rappresentato dai *decreti incidentali*. Questi decreti costituiscono la collana, finora inedita, dalla cancelleria rotale posta sotto il titolo di *Bollettino bis*. Com'è noto, attraverso i decreti incidentali sono risolte abitualmente questioni strettamente processuali, che non emergono nelle sentenze o decreti sul merito pubblicati, almeno sommariamente, nei volumi *Decisiones seu sententiae*, corrispondenti alla collana denominata con la rubrica *Bollettino*. I *Quaderni* serviranno in definitiva « non soltanto ad una corretta interpretazione della procedura canonica, ma soprattutto ad instaurare una « praxis processualis » consona al nuovo Codice, alle attese della società ecclesiale, alle esigenze infine di una giustizia rapida e rispettosa dei diritti di tutti i « christifideles » (*Editoriale*, n. 2, p. 5). Seguendo tale linea, il secondo volume inaugura la rubrica *Giurisprudenza processuale* con tre decreti incidentali (*coram Stan-kiewicz*, *coram Bruno* e *coram Pinto*). L'importanza attribuita dalla Rota alle questioni processuali si evince inoltre dal fatto che un'altra rubrica è riservata agli studi su questo specifico campo (cfr. nel secon-

do volume, lo studio di mons. STANKIEWICZ, *De libelli reiectione eiusque impugnatione in causis matrimonialibus*, p. 73-84).

È noto come la Rota abbia recentemente ritenuto opportuno anticipare di cinque anni la pubblicazione delle sue sentenze per facilitare la conoscenza della sua giurisprudenza. I *Quaderni* offrono la possibilità di divulgare ancora prima sentenze di particolare rilievo (cfr. al riguardo la sentenza *coram Fiore*, nella quale il decano della Rota magistralmente tratta il problema della *discretio iudicii* richiesta per la capacità a contrarre matrimonio: *Quaderni*, n. 2, p. 11-27).

Anima di questa nuova iniziativa pubblicistica, incoraggiata e stimolata dal decano mons. E. FIORE (autore del saggio con cui si apre il primo volume: *I rapporti fra i coniugi alla luce del pensiero della Chiesa e della nuova Legislazione canonica*, p. 11-20), è il direttore dello Studio rotale, mons. M.F. POMPEDDA. È ben noto il suo costante impegno per fornire al giudice canonico i mezzi che gli consentiranno di adempiere fedelmente la sua impegnativa missione: far sì che la verità formale corrisponda alla verità sostanziale specie in materia di dichiarazione della validità o nullità del vincolo matrimoniale, ove non di rado è in gioco la *salus animarum* dei coniugi presunti tali. Il compito svolto dal giudice esige un profondo amore alla legge della Chiesa e alla verità dei fatti, nonché alle parti in causa e a tutti i fedeli che guardano le decisioni in materia con

tanta attenzione e che hanno il diritto di essere confermati nella dottrina di Cristo sull'indissolubilità del matrimonio. La particolare sensibilità al riguardo di mons. M.F. POMPEDDA si evince chiaramente dai suoi saggi pubblicati nei primi due numeri dei *Quaderni*. Nel primo numero (con il saggio *La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale*, p. 47-72) egli espone la funzione nomopoietica delle decisioni rotali, specialmente in presenza di lacune di legge. Queste lacune si sono palesate in modo evidente negli ultimi anni di applicazione del codice pio-benedettino; tuttavia si possono rinvenire anche nel nuovo codice a causa del carattere « aperto » di taluni concetti relativi all'incapacità o al difetto del sufficiente consenso per far nascere un vincolo matrimoniale. Ad un ipotesi di siffatto tipo è dedicato da mons. POMPEDDA il saggio apparso nel secondo numero: *Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici* (p. 41-71).

Ma nei *Quaderni* trova opportuno spazio anche l'opinione del medico (cfr. l'importante saggio del prof. G. ZUANAZZI, *Consenso matrimoniale, schizofrenia e psicosi endogene atipiche*, n. 2, p. 109-118).

Ai promotori dei *Quaderni* va pertanto un plauso per la loro iniziativa e l'augurio che essa possa svilupparsi nella linea così felicemente individuata.

Joaquín Llobell

A. VIANA TOMÉ, *Los acuerdos con las confesiones religiosas y el principio de igualdad. (Sistema español)*, EUNSA, Pamplona 1985, p. 234.

Libertà ed uguaglianza sono i principi sui quali si basa il sistema politico sociale derivato dalla Rivoluzione Francese. Nella successiva evoluzione costituzionale entrambi i principi hanno costituito i pilastri fondamentali della struttura sociale dell'Occidente. Tuttavia, non è facile rendere compatibili entrambi i principi, soprattutto quando, sviluppandoli in modo autonomo, si amplia smisuratamente l'uno a danno dell'altro.

Entrambi devono essere alla base del modo in cui lo Stato regola il fatto religioso. La Dichiarazione *Dignitatis Humanae* chiarisce che la libertà religiosa esige che tutti devono essere esenti da coazione, in modo che nessuno possa essere obbligato ad agire contro la propria coscienza e gli sia impedito di agire secondo i suoi dettami, solo o con altri, in pubblico o in privato, e la stessa Dichiarazione proclama che questo diritto sia « riconosciuto nell'ordinamento giuridico della società in modo da divenire un diritto civile ».

In questo documento del Concilio Vaticano II si ricorda che la Chiesa e la comunità politica sono indipendenti ed autonome, ciascuna nel suo ambito, che entrambe, con diverso titolo, sono al servizio della vocazione personale e sociale della persona umana e che compiono questo servizio in modo sempre

più efficace nella misura in cui collaborano tra loro.

L'opera del Viana prende in considerazione proprio la collaborazione che vi deve essere tra lo Stato e le diverse confessioni religiose per offrire un servizio migliore all'uomo e alla società, sulla base del principio di uguaglianza.

Nel primo capitolo introduttivo l'autore si sofferma sul modo in cui la dottrina giuridica ha recepito il principio di uguaglianza: riesamina in particolare i concetti di uguaglianza rispetto alla legge, uguaglianza nelle leggi, le cosiddette « discriminazioni positive » e ciò che egli definisce « concetto realistico dell'uguaglianza », dimostrando come si sia passati da una giustizia egualitaria, che facilmente può diventare ingiusta, ad una giustizia equa, nella quale sono trattate in modo disuguale le situazioni disuguali.

Nel secondo capitolo l'autore esamina il principio di uguaglianza nella Costituzione spagnola, passando in rassegna i valori ed i principi che informano la Carta Fondamentale; alla luce di quanto esposto nel capitolo precedente, analizza quindi l'articolo 14, soffermandosi sulle sentenze del Tribunale Costituzionale relative al principio di uguaglianza, e conclude con lo studio dell'articolo 53 della Costituzione.

Nel terzo capitolo l'autore mette in evidenza l'importanza che il principio di uguaglianza ha avuto nella normativa sulle confessioni religiose dello Stato spagnolo alla luce

degli altri principi che reggono il diritto ecclesiastico di questo paese, ossia i principi di libertà religiosa, di non confessionalità e di cooperazione. Nello stesso capitolo è presentato un breve *excursus* storico sui criteri fondamentali che hanno ispirato la disciplina del fattore religioso prima della Costituzione del 1978: da una confessionalità formale con il riconoscimento della religione cattolica come religione dello Stato spagnolo e il rinvio alla dottrina cattolica come ispiratrice della legislazione dello Stato, con la conseguente disuguaglianza tra la Chiesa cattolica e gli altri culti che erano ammessi solo in forma privata, si passò alla Legge sulla Libertà Religiosa del 1967, in cui si mantenne questa disuguaglianza; successivamente fu sottoscritto l'accordo del luglio 1976 tra la Santa Sede e lo Stato spagnolo, con cui fu abrogata la precedente normativa sulla nomina dei vescovi e il « privilegio del foro »; furono quindi stipulati nel gennaio 1979 i quattro accordi che, con l'accordo precedente, costituiscono la fonte bilaterale del diritto ecclesiastico relativo alla Chiesa cattolica; infine si è avuta la cosiddetta Legge Organica sulla libertà religiosa del 1980, che vuole essere

una « norma quadro » in base alla quale si dovranno disciplinare tutti i rapporti tra lo Stato spagnolo e le diverse confessioni religiose.

Nel quarto capitolo l'autore prende in esame gli accordi di cooperazione tra lo Stato e le confessioni religiose nel diritto spagnolo. Mette in evidenza come la normativa statale non sia molto chiara, poiché, egli sostiene, alla base di tale normativa vi è una concezione del principio di uguaglianza che ha dato origine a difficoltà di interpretazione: per attribuire maggiore rilievo al principio di uguaglianza si dimentica che tra le diverse confessioni religiose vi sono differenze che non consentono un trattamento uguale: ad esempio, mentre la Chiesa cattolica ha una personalità ed è riconosciuta nell'ambito internazionale, altre confessioni non l'hanno e neppure hanno interesse ad averla.

Si tratta di un'opera specialistica, rivolta soprattutto a coloro che già hanno una buona conoscenza del diritto ecclesiastico spagnolo.

L'opera è completata da abbondanti note a piè di pagina, con rinvii ad autori spagnoli ed europei, e da un'ampia bibliografia.

*Fernando Eguiguren*

*Documenti*

Pagina bianca

## ATTI DI GIOVANNI PAOLO II

**Litterae apostolicae motu proprio datae, quibus iuris canonici iudicialis ratio in Civitate vaticana ad recentiores iuris canonici leges accomodantur, « Quo civium iura », 21 novembre 1987 (AAS 79 (1987) p. 1353-1355).**

QUO CIVIUM IURA in Statu Civitatis Vaticanae iudiciariam haberent tutelam, eamque singulari eius territorii naturae et fini aptam, Decessores Nostri peculiarem tribunalium ordinationem iam ex die VII Iunii anno MCMXXIX constituerunt, quam progressu temporis, usu quidem suadente pluries mutarunt, novissime autem per Motum Proprium « Con la legge », Kalendis Maiis anno MCMXLVI a Pio XII f.r. promulgatum.

Nunc autem eam ordinatione, ut a recenter promulgato Iuris Canonici Codice minus distet, denuo emendare Nobis visum est, in hoc praesertim, quod Tribunali mixto, ex praelato Praeside et duobus iudicibus laicis constanti, cognitionem committat earum causarum ecclesiasticarum, quae indolem patrimoniam vel oeconomicam praebeant.

Cum enim post institutam sectionem alteram Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae et abolitum fori privilegium valde diminutus sit numerus earum causarum, quae in Civitate Vaticana sint agenda, nulla iam ratio est cur generali legi de Ecclesiae competentia derogetur; ideoque Nobis statuendum visum est ut etiam in Civitate Vaticana de omnibus rebus in can. 1401 recensitis unum videat ecclesiasticum tribunal, cuius ordinatio ad generales normas, quae de dioecesanis tribunalibus in cann. 1421-1426 dantur, quam maxime accedat.

Nec tamen hoc « Motu Proprio » derogare intendimus praescriptis cann. 1404-1406 et 1417 Codicis Iuris Canonici, neque normis Iuris Canonici generalis de controversiis ex actu potestatis administrativae ortis.

Quapropter — audita Commissione a Nobis constituta — remissis ad leges Status Civitatis Vaticanae iis mutationibus quae de Status tribunalium ordinatione deque aliis civilibus materiis ideo necessariae videantur, quo melius Status legislatio cum spiritu et praescriptis novi Iuris Canonici componatur, certa scientia, Suprema et Apostolica auctoritate Nostra, haec quae sequuntur statuimus:

*Art. 1.* — In ea Romanae dioecesis parte, quae est in territorio Status Civitatis Vaticanae, tribunal ecclesiasticum primae instantiae constat

ex Vicario iudiciali et iudicibus, necnon Promotore Iustitiae, Defensore Vinculi, Notario, quos omnes Summus Pontifex ad quinquennium nominat.

*Art. 2.* — De Vicarii iudicialis recusatione videt Decanus Rotae Romanae.

Vicarii iudicialis impediti vices interim antiquior iudex praestabit. Alium iudicem impeditum vel personam ex iis, quae in art. 1 recensentur, Vicarius iudicialis subrogabit.

*Art. 3.* — Iusiurandum ad normam can. 1454 dare non debent ii, qui iam aliud habeant in Ecclesia officium iudicarium in quo sint eodem iureiurando adstricti.

*Art. 4.* — Tribunalis ecclesiastici sedes in iisdem aedibus erit, in quibus sedem habet Tribunal Status Civitatis Vaticanae; ibique servabitur Tribunali ecclesiastici tabularium.

*Art. 5.* — Ad notificationes vel executiones possunt Tribunalis Status Civitatis Vaticanae cursores libere adhiberi.

*Art. 6.* — Vicario iudiciali, iudicibus, et iis omnibus, qui ad normam articulorum 1 et 2 deputantur, nisi sint Tribunalis Status Civitatis Vaticanae iudices, stipendium dabitur, quod a Decano Rotae Romanae exeunte unoquoque anno iudiciario determinabitur.

*Art. 7.* — A Tribunali ecclesiastico appellatio fit ad unum Tribunal Rotae Romanae.

*Art. 8.* — Causas ad forum ecclesiasticum ad normam can. 1401 pertinentes, quae nunc pendent in Civitate Vaticana, eo ipso iudicabit Tribunal ecclesiasticum praesenti Motu Proprio constitutum.

Normas supra expressas a Kalendis Ianuariis anno MCMLXXXVIII vigere volumus.

Quaecumque a Nobis hisce Litteris Apostolicis Motu Proprio datis statuuntur, ea omnia et singula firma et rata esse volumus; contrariis quibuslibet haud obstantibus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XXI mensis Novembris, anno MCMLXXXVII, Pontificatus Nostri decimo.

*Ioannes Paulus PP. II*

**Litterae apostolicae motu proprio datae, quibus Tribunal appellationis apud vicariatum Urbis constituitur, « Sollicita cura », 26 dicembre 1987 (AAS 80 (1988) p. 121-124) (\*).**

SOLLICITA CURA prospiciendi Christifidelium necessitatibus Romanae dioecesis necnon Ecclesiasticarum Latii circumscriptionum secundum mutata rerum adiuncta effecit ut, recentiorum temporum decursu, in Tribunalia apud Vicariatum Urbis exstantia haud semel novae inductae sint structurae et procedendi rationes.

Anno 1938, cum in Italia constituta sunt tribunalia regionalia pro causis nullitatis matrimonii iudicandis, apud Vicariatum Urbis conditum est Tribunal primae instantiae pro Regione Conciliari seu Ecclesiastica Latii, competens tantummodo pro causis nullitatis matrimonii; pro ceteris enim causis remanserunt tribunalia propria in singulis dioecesibus eiusdem Regionis. Tunc eidem foro regionali commissum est etiam munus pertractandi in altera instantia causas explicatas in primo gradu a tribunalibus regionalibus Neapolitano et Calaritano, firma semper facultate directe provocandi ad Rotam Romanam pro iudicio secundae instantiae. Tamquam forum appellationis pro causis finitis in primo gradu a Tribunale Regionale Vicariatus Urbis designatum est unum Tribunal Apostolicum Rotae Romanae (1).

Deinde tamen cum causae, a Tribunalibus regionalibus Italiae in prima instantia cognitae « tanta frequentia deferri consueverunt ad Tribunal Apostolicum Sacrae Romanae Rotae, ut hoc suo muneri explendo, quemadmodum oportebat, difficulter par » fuerit, per Rescriptum Pontificium Pii PP. XII, die 16 mensis Octobris editum anno 1951, intermissum est ad tempus ius causas nullitatis matrimonii, quae a tribunalibus ecclesiasticis regionalibus Italiae in primo gradu iudicatae fuerunt, deferendi, pro iudicio secundae instantiae, ad Rotam Romanam, iuxta normam can. 1599 par. 1, 1° Codicis Iuris Canonici anni 1917, cui respondet can. 1444, par. 1, 1°, novi Codicis; simul etiam constitutum est in Vicariatu Urbis — ut legitur in Rescripto — « a Tribunale primae instantiae distinctum, Tribunal Appellationis, ad quod in secundo gradu semper deferendae sunt tum causae, quae in prima instantia diiudicatae fuerunt apud Tribunal primae instantiae Vicariatus Urbis, tum causae Neapolitanae et Calaritanae delatae in gradu appellationis ad Vicariatum Urbis » (2).

Post quindecim annos, per Rescriptum Summi Pontificis Pauli PP. VI, die 10 mensis Februarii anno 1969, sublata praedicta intermissione, statutum est: « Causae nullitatis matrimonii, in prima instantia tractatae apud Tribunal primi gradus Vicariatus Urbis, in gradu appellationis defer-

(\*) Vedi commento in questa *Rivista*, retro, p. 257.

(1) Pius Pp. XI, Litt. Apost. motu proprio datae *Qua cura*: AAS 30 (1938), p. 410-413.

(2) AAS 46 (1954), p. 614-615.

ri possunt aut ad Sacram Romanam Rotam aut ad Tribunal secundi gradus eiusdem Vicariatus » (3).

Denique, per Constitutionem Apostolicam *Vicariae Potestatis*, die 6 mensis Ianuarii anno 1977 proditam, qua Vicariatus Urbis nova ratione ordinatus est, Paulus PP. VI duo constituit distincta Tribunalia, scilicet Tribunal Ordinarium dioecesis Romanae et Tribunal Regionale Latii pro causis nullitatis matrimonii, Tribunali Appellationis Vicariatus Urbis suppresso; Tribunali Regionali Latii competentiam tribuit videndi in primo gradu causas nullitatis Regionis Latii et in gradu appellationis causas nullitatis matrimonii in primo gradu a Tribunalibus Regionalibus Neapolitano et Calaritano diiudicatas; denique decrevit ut sive a Tribunali Regionali Latii pro causis matrimonialibus sive a Tribunali Ordinario dioecesis Romanae pro aliis causis appellaretur ad Rotam Romanam (4).

Omnes hae mutationes normarum spectabant ad satisfaciendum aptiore modo necessitatibus rectae administrationis iustitiae in diversis rerum adiunctis.

Eodem animo moti, novis tamen condicionibus et usibus pastoralibus prae oculis habitis — atque exoptantes ut Tribunal Apostolicum Rotae Romanae magis magisque in luce ponatur in exercitio sui muneris erga universam Ecclesiam idemque munus efficacius explere valeat, ac proinde eximatur de munere agendi in gradu appellationis omnes causas in quibus appellatur a sententia in prima instantia a Tribunali Regionali Latii lata — auditis Supremo Signaturae Apostolicae Tribunali, Rota Romana et Commissione a Nobis constituta necnon coetu Episcoporum Regionis Latii, Suprema et Apostolica Auctoritate Nostra decrevimus haec quae sequuntur:

a) In Vicariatu Urbis constituitur Tribunal Appellationis — distinctum ab aliis tribunalibus apud eundem Vicariatum exstantibus — ad quod deferentur in secundo gradu causae, quae in prima instantia diremptae sunt

— a Tribunali Regionali Latii, pro causis nullitatis matrimonii;

— a Tribunalibus Regionalibus Neapolitano et Calaritano, pro causis nullitatis matrimonii;

— a Tribunali sive dioecesis Romanae, sive aliarum dioecesium Regionis Latii, pro ceteris causis, incolumi semper manente facultate provocandi in secunda instantia ad Rotam Romanam, iuxta can. 1444, par. 1, 1°.

Ideoque Tribunal Regionale Latii primae instantiae pro causis nullitatis matrimonii competens iam non est ad agendas in gradu appellationis causas iudicatas a Tribunalibus Regionalibus Neapolitano et Calaritano.

b) Ipse Cardinalis Vicarius munus Moderatoris in hoc Tribunali exercet ad normam iuris; eoque impedito vel absente aut ipsius officio vacante, Vices Gerens.

(3) X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. IV, Roma 1974, coll. 5475-5476, n. 3716.

(4) AAS 69 (1977), p. 15-17.

c) Vicarius iudicialis, Vicarii iudiciales adiuncti, Iudices, Defensores vinculi et Promotor Iustitiae nominantur a Summo Pontifice ad certum et definitum tempus, Cardinali Vicario proponente et audito coetu Episcoporum Regionis Latii.

d) Idem Tribunal propriam habet administrationem.

Haec omnia decreta, valitura contrariis non obstantibus etiam specialissima mentione dignis, vigere incipient ad omnes iuris effectus a die 1 m. Septembris anno MCMLXXXVIII.

Normae transitoriae:

1. Causae dictae a Tribunalibus Neapolitano et Calaritano, quae in altero gradu pertractantur apud Tribunal Regionale Latii pro causis nullitatis matrimonii, deferantur ad novum Tribunal, si die 1 m. Septembris anno MCMLXXXVIII dubia nondum concordaverint ad normam iuris; deferri ad idem etiam possunt quae in phasi instructoria eadem die versantur, si utraque pars et defensor vinculi consentiant.

Si autem iam editum sit decretum conclusionis in causa, sententia decretoria ferenda est a Tribunali apud quod causa introducta est.

2. Causae diiudicatae in primo gradu a Tribunali Regionali Latii pro causis nullitatis matrimonii, quarum acta die 1 m. Septembris anno MCMLXXXVIII transmissa iam sint Rotae Romanae ad normam can. 1682, par. 1, deferantur ad novum Tribunal solummodo si dubium nondum compositum sit, et una saltem pars id petat, atque altera pars et Exc.mus Decanus Rotae Romanae convenient.

3. Eadem norma, congrua congruis referendo, valet pro causis non matrimonialibus iudicatis a Tribunali Ordinario Dioecesis Romanae quae agitantur apud Rotam Romanam in gradu appellationis.

4. Causae non matrimoniales finitae in primo gradu a tribunalibus dioecesium Latii, quae die 1 m. Septembris anno MCMLXXXVIII pertractentur in altera instantia apud Tribunal Ordinarium Dioecesis Romanae, deferantur ad novum Tribunal, si dubia nondum concordaverint ad normam iuris, deferri vero eidem possunt causae quae in phasi instructoria versantur, consensu utriusque partis et praefati Tribunalis Dioecesis Romanae.

Si autem iam editum sit decretum conclusionis in causa, sententia decretoria ferre debet Tribunal apud quod causa introducta est.

Haec normae vigere incipiunt a die prima mensis Septembris anno MCMLXXXVIII.

Quaecumque vero a Nobis hisce Litteris motu proprio datis decreta sunt, ea omnia firma ac rata esse iubemus, contrariis quibusvis, etiam specialissima mentione dignis, non obstantibus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum die XXVI mensis Decembris anno MCMLXXXVII, Pontificatus Nostri decimo.

*Ioannes Paulus PP. II*

**Litterae apostolicae motu proprio datae, quibus Commissio quaedam ad plenam ecclesiam communionem Fraternitatis sacerdotalis a sancto Pio X sodalium vel eidem coniunctorum expediendam instituitur, « Ecclesia Dei », 2 Iulio 1988 (AAS 80 (1988) p. 1495-1498).**

1. ECCLESIA DEI adflcta illegitimam cognovit episcopalem ordinationem ab Archiepiscopo Marcello Lefebvre die tricesimo mensis Iunii collatam, unde ad nihilum sunt omnes conatus redacti horum superiorum annorum ut nempe in tuto collocaretur ipsa cum Ecclesia communio Fraternitatis Sacerdotalis a Sancto Pio Decimo quam idem condidit Reverendissimus Dominus Lefebvre. Nulli enim rei profuerunt eius modi conamina, quae prioribus mensibus fervidius usque fiebant quibusque Apostolica Sedes patientiam adhibebat et indulgentiam, quantam quidem ullo modo fieri licebat (1).

2. Maestitia vero haec praesertim a Sancti Petri Successore persentitur, ad quem videlicet primum unitatis Ecclesiae tutela pertinet (2), quantumvis parvus numerus eorum fuerit qui hisce recta via implicantur eventibus, quoniam unusquisque homo a Deo diligitur iam ex sese Christique sanguine est redemptus de Cruce in omnium hominum salutem profuso.

Adiuncta peculiararia, tum obiectiva tum etiam subiectiva, in quibus actus Archiepiscopi Lefebvre evenit, universis quidem opportunitatem praebent ut alte res ponderentur atque officium fidelitatis renovetur erga Christum eiusque Ecclesiam.

3. In semetipso talis actus fuit *inoboedientia* adversus Romanum Pontificem in causa quadam gravissima summique omnino ponderis pro Ecclesiae unitate, cuius generis est episcoporum ordinatio per quam nempe sacramentaliter sustinetur apostolica successio. Quam ob rem talis inoboedientia — secum quae infert veram repudiationem Primatus Romani — actum *schismaticum* (3) efficit. Atque eundem peragentes actum, quamquam publicum *monitum* ad illos deferendum curaverat Cardinalis Praefectus Congregationis pro Episcopis superiore die decimo septimo mensis Iunii, Reverendissimus Dominus Lefebvre necnon sacerdotes Bernardus Fellay, Bernardus Tissier de Mallerais, Richardus Williamson et Alfonsus de Galarreta in gravem incurrerunt excommunicationis poenam iam ecclesiastica disciplina praestitutam (4).

4. Huius autem schismatici actus *radix* dignosci potest in ipsa aliqua imperfecta et pugnanti sibi notione Traditionis: imperfecta, quando-

(1) Cfr. *Nota informativa* diei 16 Iunii 1988 in diurnario « L'Osservatore Romano » (17 Iunii 1988), p. 1-2.

(2) Cfr. Concilium Oecumenicum Vaticanum I, Const. *Pastor aeternus*, cap. 3: DS 3060.

(3) Cfr. *Codex Iuris Canonici*, can. 751.

(4) Cfr. *ibid.*, can. 1382.

quidem non satis respicit indolem *vivam* eiusdem Traditionis, quae — uti clarissime docet Concilium Vaticanum Secundum — « est ab Apostolis ... sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo, tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intellegentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt » (5).

Sed omnino discors est pugnans Traditionis notio quae universali Ecclesiae Magisterio opponitur, quod quidem pertinet ad Romanum Episcopum Episcoporumque coetum. Nemo profecto traditioni fidelis haberi potest qui ligamina nempe recidit ac vincula ab eo cui Christus ipsa in persona Apostoli Petri, ministerium commisit unitatis in Ecclesiam suam (6).

5. Facinore modo patrato ante oculos obversante, nos debere intellegimus cunctos fideles conscios reddere quarundam rerum quas tristis eventus hic prae se omnino fert.

a) Exitus reapse quem Episcopi Lefebvre motus nuper habuit omnibus fidelibus potest dare ansam debetque aperte ac penitus cogitandi de propria erga Traditionem Ecclesiae fidelitate, sincere a Magisterio propositam, sive ordinario, sive extraordinario, a Conciliis praesertim, a Nicaeno ad Vaticanum II. Ex hac quidem meditatione, omnibus persuadendum est reiterato efficacique modo, oportere sane adhuc dilatare et fidelitatem augere, amotis omnino falsis interpretationibus ac arbitrariis et non legitimis amplificationibus de rebus ad doctrinam, liturgiam disciplinamque pertinentibus.

Praesertim ad Episcopos, per munus quidem pastorale, officium grave pertinet perspicacem exercendi vigilantiam caritatis et fortitudinis plenam, ut eiusmodi fidelitas ubique servetur (7).

Necesse tamen est, ut omnes Pastores et reliqui Christifideles plane denuo agnoscant non modo auctoritatem, sed etiam Ecclesiae thesaurum, quae et in charismatum varietate et in rerum spiritalium necnon apostolatus traditionibus innituntur, quaeque et pulchritudinem efficiunt unitatis in varietate: illius nempe « temperationis », quam Spiritus Sancti impulsu ad Caelum effert terrestris Ecclesia.

b) Velimus praeterea, et theologos viros et alios scientiarum ecclesiarum peritos admonere, ut et eorum sententia hisce in adiunctis exquiratur. Amplitudo, enim, et altitudo praeceptorum Concilii Vaticani II renovatum postulant investigationis studium, quo Concilii perpetuitas una cum Traditione omnino illustretur, in iis potissimum doctrinae partibus,

(5) Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 8. Cfr. Conc. Oec. Vat. I, Const. *Dei Filius*, cap. 4: DS 3020.

(6) Cfr. *Mt* 16, 18; *Lc* 10, 16; Conc. Oec. Vat. I, Const. *Pastor aeternus*, cap. 3: DS 3060.

(7) Cfr. *Codex Iuris Canonici*, can. 386; Paulus PP. VI, Adhort. Ap. *Quinque iam anni* (8 Decembris 1970): AAS 63 (1971), p. 97-106.

quae, cum fortasse novae sint, nondum bene a quibusdam Ecclesiae portionibus intellectae sunt.

c) Hisce in adiunctis ante omnia cupimus sollemnem et concitatam, paternam ac fraternam provocationem ad eos omnes interponere, qui quoquo modo hucusque cum navitate Archiepiscopi Lefebvre coniuncti sunt, ut grave servant officium adhaerendi ad Christi Vicarium in unitate Ecclesiae Catholicae, neque velint ullo modo tam pravam usque sustinere agendi rationem. Omnes scire debent formalem schismati adhaesionem gravem esse in Deum iniuriam atque excommunicationem prae se ferre lege Ecclesiae rite statutam <sup>(8)</sup>.

His omnibus fidelibus catholicis, qui se vinctos sentiunt quibusdam antecedentibus formis liturgicis et disciplinariis traditionis Latinae, significare optamus etiam voluntatem Nostram — quacum petimus ut consocientur voluntates Episcoporum eorumque omnium, qui in Ecclesia ministerium exercent pastorale — facilem iis reddendi communionem ecclesialem rationibus necessariis ad tuendam observantiam eorum appetitionum.

6. Consideratis momento et multiplicitate quaestionum in hoc documento memoratarum, haec quae sequuntur decernimus:

a) instituitur *Commissio*, cuius erit Episcopis cooperari, Dicasteriis Curiae Romanae et circulis quorum interest, ut plenam expediat communionem ecclesiam sacerdotum, seminariorum alumnorum, communitatum aut singulorum religiosorum coniunctorum Fraternitati conditae ab Archiepiscopo Lefebvre, qui cupiant Petri Successori in Ecclesia Catholica cohaerere, suas servantes traditiones spirituales et liturgicas, iuxta Protocollum superiore die 5 mensis Maii obsignatum a Cardinali Ratzinger et ab Archiepiscopo Lefebvre;

b) haec Commissio constat ex Cardinali Praeside et aliis membris Curiae Romanae, pro numero qui opportunus habebitur secundum rerum temporumque adiuncta;

c) insuper, ubique observandus erit animus eorum qui se sentiunt traditioni latinae liturgicae devinctos, idque per amplam ac liberalem applicationem normarum iamdiu ab Apostolica Sede editarum, quod attinet ad usum Missalis Romani iuxta editionem typicam anni 1962 <sup>(9)</sup>.

7. Iam exeunte hoc anno, peculiari modo Sanctissimae Virgini dicato, exoptamus adhortari omnes ut se adiungant continuae deprecationi quam Christi Vicarius, per intercessionem Matris Ecclesiae, Patri adhibet ipsis Filii verbis: *Ut unum sint!*

Datum Romae, apud S. Petrum, die altero mensis Iulii, anno MCMLXXXVIII, Pontificatus Nostri decimo.

*Ioannes Paulus PP.II*

<sup>(8)</sup> Cfr. *Codex Iuris Canonici*, can. 1364.

<sup>(9)</sup> Cfr. Congregatio pro Cultu Divino, Ep. *Quattuor abhinc annos*: AAS 76 (1984) p. 1088-1089.

## ATTI DELLA SANTA SEDE

SEGRETERIA DI STATO. Lettera dell'8 novembre 1983 ai Presidenti delle Conferenze episcopali sulla pubblicazione delle norme complementari al Codice di diritto canonico (*Communicationes*, 15 (1983), p. 135-139) (\*).

Monsieur le Cardinal,  
Monseigneur,

Certaines Conférences épiscopales ont fait savoir au Saint-Père qu'il leur était difficile de préciser en temps opportun, avant l'entrée en vigueur du Code de droit canonique, les normes complémentaires qui sont de leur compétence.

Le Saint-Père, après avoir étudié le problème et prévoyant que d'autres Conférences épiscopales pourraient éprouver les mêmes difficultés, a demandé que soit communiqué à toutes les Conférences épiscopales ce qui suit:

1. La législation particulière confiée par le Code aux Conférences épiscopales est l'expression de la sollicitude apostolique pour les Eglises particulières qui forment la Conférence; mais elle est surtout la prestation d'un véritable service à l'égard du peuple de Dieu, et ce service se réalise en définitive par la détermination de la discipline qui doit être un instrument efficace de renouveau et de vie ecclésiale grâce à son adaptation aux situations locales concrètes.

2. Le Saint-Père recommande donc la plus grande diligence, afin que cette législation soit étudiée soigneusement et préparée en temps voulu, avec, le cas échéant, l'aide d'experts, et en organisant au besoin des sessions extraordinaires pour sa préparation et son approbation. Même si l'importance du sujet et la méthode de travail de la Conférence ne permettent pas de procéder plus rapidement, on ne doit pas pour autant différer ce travail plus qu'il n'est nécessaire; il faut au contraire lui donner la priorité sur d'autres tâches moins urgentes.

3. S'il s'avérait impossible de publier les normes complémentaires avant l'entrée en vigueur du Code, *il faudrait éviter que ne se produise un vide législatif*. A cette fin, il est conseillé de publier des *normes transitoires* approuvées selon la procédure prévue au canon 455, § 2, dans les quelles on décrète, par exemple, que pour ce qui concerne les canons qui confient

---

\* Per alcune disposizioni delle conferenze episcopali attenenti le indicazioni della Segreteria di Stato cfr. *infra sub* Legislazione particolare.

à la Conférence épiscopale le soin de préciser des normes sur telle matière (en énumérant ces canons ou en indiquant la matière dont il s'agit), tant que les susdites normes complémentaires ne seront pas publiées, resteront en vigueur les normes actuelles, qui peuvent être celles du Code de 1917, ou celles qui sont contenues dans les documents postconciliaires du Saint-Siège, ou celles qui ont déjà été légitimement établies par la Conférence épiscopale.

4. Les normes provisoires préparées de cette façon n'ont pas besoin d'être revues par le Saint-Siège pour pouvoir être promulguées par la Conférence épiscopale. Elles cesseront d'être en vigueur le 1<sup>er</sup> janvier 1985.

Pour faciliter le travail des Conférences épiscopales, je vous envoie ci-joint une liste indicative des canons qui requièrent des normes particulières promulguées par les Conférences.

Veillez agréer l'assurance de mes sentiments dévoués en N.S.

Du Vatican, le 8 novembre 1983

A. Card. Casaroli

#### ALLEGATO

*Liste indicative des cas dans lesquels les Conférences épiscopales peuvent publier des normes particulières, en complément du Code de droit canonique*

- |                  |  |
|------------------|--|
| 1. c. 502, § 3   | Décider que les tâches du collège des consultants soient confiées au chapitre cathédral. |
| 2. c. 522        | Admettre la nomination de curés « ad tempus ».   |
| 3. c. 535, § 1   | Prescrire des registres paroissiaux particuliers.  |
| 4. c. 755, § 2   | Etablir des normes pratiques sur l'œcuménisme.   |
| 5. c. 766        | Donner des normes sur l'admission des laïcs à la prédication.                            |
| 6. c. 804, § 1   | Etablir des normes sur l'éducation religieuse catholique dans les écoles.                |
| 7. c. 844, § 4   | Donner des normes sur l'administration des sacrements aux chrétiens non catholiques.     |
| 8. c. 854        | Publier des normes sur la façon d'administrer le baptême.                                |
| 9. c. 891        | Déterminer l'âge de la confirmation.   |
| 10. c. 895       | Prescrire un registre paroissial pour l'inscription des confirmations.                   |
| 11. c. 1031, § 3 | Etablir un âge plus avancé pour recevoir le presbytérat et le diaconat permanent.        |
| 12. c. 1083, § 2 | Fixer un âge plus élevé pour la célébration licite du mariage.                           |

13. c. 1120 Rédiger un rite propre du mariage.  
 14. c. 1127, § 2 Etablir des normes pour la dispense de la forme dans les mariages mixtes.  
 15. c. 1236, § 1 Décider de la possibilité d'utiliser d'autres matières que la pierre pour la construction d'autels fixes.  
 16. c. 1246, § 2 Supprimer ou transférer au dimanche certains jours de fête.  
 17. c. 1251 Déterminer la matière de l'abstinence.  
 18. c. 1253 Préciser la manière d'observer le jeûne et l'abstinence, ou les remplacer par d'autres œuvres.  
 19. c. 1265, § 2 Etablir des normes pour les quêtes.  
 20. c. 1421, § 2 Permettre que les fidèles laïcs soient institués juges.  
 21. c. 1714 Donner des normes sur la transaction, le compromis ou l'arbitrage.  
 22. c. 1733, § 2 Décider la constitution d'un office diocésain pour éviter les procès.

*Liste indicative des cas dans lesquels, selon le nouveau Code de droit canonique, les Conférences épiscopales doivent publier des normes complémentaires particulières, si elles ne l'ont pas encore fait ou si les normes déjà établies sont contraires au nouveau Code*

1. c. 230, § 1 Déterminer l'âge et les qualités requises pour les candidats aux ministères de lecteur et d'acolyte.  
 2. c. 236 Etablir des normes pour la formation des aspirants au diaconat permanent.  
 3. c. 242 Préparer la « Ratio institutionis sacerdotalis ».  
 4. c. 276, § 2 Déterminer quelles sont les heures de l'office liturgique qui doivent être récitées par les diacres permanents.  
 5. c. 284 Déterminer l'habit ecclésiastique.  
 6. c. 496 Donner des normes pour les statuts des Conseils presbytéraux.  
 7. c. 538, § 3 Donner des normes pour la subsistance des curés retirés.  
 8. c. 772, § 2 Etablir des normes pour la présentation de la doctrine chrétienne à la radio et à la télévision.  
 9. c. 788, § 3 Etablir des statuts pour le catéchuménat.  
 10. c. 831, § 2 Donner des normes pour la participation des clercs et des religieux aux émissions radio-télévisées.  
 11. c. 851, § 1 Adapter l'« Ordo initiationis adultorum ».  
 12. c. 877, § 3 Donner des normes sur l'inscription des baptêmes des enfants adoptifs.  
 13. c. 964, § 2 Publier des normes concernant le lieu des confessions.  
 14. c. 1062, § 1 Réglementer les fiançailles.

15. c. 1067      Etablir des normes concernant l'interrogatoire des futurs époux et la publication des bans.
16. c. 1126      Etablir la façon dont doivent être faites les déclarations et les engagements avant les mariages mixtes.
17. c. 1262      Publier des normes sur la contribution financière des fidèles.
18. c. 1272      Réglementer l'administration des bénéfices, là où ils existent encore.
19. c. 1277      Définir quels sont les actes d'administration extraordinaire.
20. c. 1292, § 1      Fixer les sommes maximum et minimum pour les aliénations.
21. c. 1297      Etablir des normes pour la location des biens de l'Eglise.

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI. **Monitum a Mons. Lefebvre**, 17 giugno 1988 (*L'Osservatore Romano*, 22 giugno 1988, p. 1).

Exc.mo ac Rev.mo Domino

D.no MARCELLO LEFEBVRE

Archiepiscopo-Episcopo emerito Tutelensi

Quoniam die XV huius mensis Iunii declaravisti te velle quattuor presbyteros ad episcopatum ordinare non impetrato prius Pontificis Maximi mandato de quo agit canon 1013 Codicis Iuris Canonici, ego ipse ad te publicam hanc canonicam admonitionem defero, confirmans nempe si rem superius memoratam perfeceris te ipsum necnon episcopos a te ordinatos ipso facto incururos esse in excommunicationem latae sententiae ipsi Apostolicae Sedi reservatam secundum canonem 1382. Te propterea Christi Iesu nomine obsecro atque obtestor, ut de eo ipso deliberes quod es suscepturus contra disciplinae sacrae leges et de gravissimis omnino effectibus qui inde procedent in ipsam Ecclesiae Catholicae communionem, cuius tu ipse episcopus es.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 17 mensis iunii anno 1988.

De mandato Summi Pontificis.

*Bernardinus Card. Gantin*  
*Praefectus Congregationis*

**CONGREGAZIONE PER I VESCOVI. Decreto di scomunica a Mons. Lefebvre e ai presbiteri da lui consacrati vescovi, 1° luglio 1988 (L'Osservatore Romano, 3 luglio 1988, p. 1).**

Dominus Marcellus Lefebvre, Archiepiscopus-Episcopus emeritus Tutelensis, neglegens formalem admonitionem canonicam diei XVII mensis Iunii u.p. necnon repetitas interpellationes ut a consilio suo cessaret, actionem peregit suapte natura schismaticam, quattuor presbyteros consecravit episcopos sine Mandato Pontificio atque contra Summi Pontificis voluntatem, ideoque in poenam incurrit praevisam a can. 1364, § 1, et a can. 1382 CIC.

Declaro, ratione habita omnium iuridicorum effectuum, sopra laudatum Dominum Marcellum Lefebvre, et Bernardum Fellay et Bernardum Tissier de Mallerai, et Richardum Williamson et Alfonsum de Galarreta incurrisse *ipso facto* in excommunicationem *latae sententiae* Sedi Apostolicae reservatam.

Declaro insuper Dominum Antonium de Castro Mayer, Episcopum emeritum Camposinum, quia directe particeps fuit liturgicae celebrationis sicut simul consecrans atque propalam schismatica haesit actioni, in excommunicationem *latae sententiae* incurrisse, a can. 1364 § 1 praevisam.

Sacerdotes et Christifideles monentur ne schismatica Domini Lefebvre actioni assentiantur, ne in eandem poenam incurrant.

Ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die I mensis Iulii, anno 1988.

*Bernardinus Card. Gantin*  
*Congregationis pro Episcopis*  
*Praefectus*

**PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI <sup>(1)</sup>.  
Risposte autentiche pubblicate dall'11 luglio 1984 al 1° giugno 1988.**

**1. Risposte dell'11 luglio 1984 (AAS 76 (1984) p. 746-747).**

Patres Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici authentice interpretando, propositis in plenario coetu diei 26 iunii 1984 quae sequuntur dubiis, respondendum esse censuerunt ut infra ad singula:

<sup>(1)</sup> Riportiamo i testi delle risposte della Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del codice di diritto canonico istituita da Giovanni Paolo II il 2 gennaio 1984, che in virtù degli art. 154-158 della cost. ap. *Pastor Bonus* del 28 giugno 1988 ha assunto la qualifica di Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi.

I <sup>(2)</sup>

D. Utrum, ad normam Can. 917, fideles qui Sanctissiman Eucharistiam iam recepit, possit eam eadem die suscipere altera tantum vice, an quoties eucharisticam celebrationem participat.

R. *Affirmative ad primum; negative ad secundum.*

II <sup>(3)</sup>

D. Utrum ad comprobandum statum liberum eorum qui, etsi ad canonicam formam adstricti, matrimonium attentarunt coram civili officiali aut ministro acatholico, necessario requiratur processus documentalis de quo in Can. 1686, an sufficiat investigatio praematrimonialis ad normam Cann. 1066-1067.

R. *Negative ad primum; affirmative ad secundum.*

III <sup>(4)</sup>

D. a) Utrum, ad normam Can. 502, § 1, membrum Collegii Consultorum quod desinit esse membrum Consilii Presbyteralis remaneat in suo munere consultoris.

R. *Affirmative.*

D. b) Utrum perdurante quinquennio, si quis consultor a munere cesset, Episcopus dioecesanus alium in eius loco nominare debeat.

R. *Negative et ad mentem.*

Mens autem est ut obligatio alium consultorem nominandi adest tantummodo si deficiat numerus minimus in Can. 502, § 1 requisitus.

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 11 m. iulii a. 1984 infrascripto concessa, de supradictis decisionibus certior factus eas publicari iussit.*

*Rosalius Castillo Lara, Archiep. tit. Praecaesen., Pro-Praesens  
Iulianus Herranz, a Secretis*

## 2. Risposte del 5 luglio 1985 (AAS 77 (1985) p. 771).

Patres Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici authentice interpretando, propositis in plenario coetu diei 14 maii 1985, quae sequuntur dubiis, respondendum esse censuerunt ut infra ad singula:

<sup>(2)</sup> Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 57 (1984), p. 502-505; *Commentarium pro religiosis*, 65 (1984), p. 386-389; *Ius Canonicum*, 24 (1984), p. 769-781.

<sup>(3)</sup> Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 57 (1984), p. 505-507; *Commentarium pro religiosis*, 65 (1984), p. 389-392; *Ius Canonicum*, 24 (1984), p. 795-803.

<sup>(4)</sup> Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 57 (1984), p. 508-511; *Commentarium pro religiosis*, 65 (1984), p. 392-397; *Ius Canonicum*, 24 (1984), p. 783-793.

I <sup>(5)</sup>*De decretis generalibus exsecutoriis*

D. Utrum sub locutione « decreta generalia » de qua in can. 455, § 1, veniant etiam decreta generalia exsecutoria de quibus in cann. 31-33.

R. *Affirmative.*

II <sup>(6)</sup>*De Superiore eiusque Consilio*

D. Utrum cum iure statuatur ad actus ponendos Superiorem indigere consensu alicuius Collegi vel personarum coetus, ad normam can. 127, § 1, ipse Superior ius habeat ferendi suffragium cum aliis, saltem ad paritatem suffragiorum dirimendam.

R. *Negative.*

III <sup>(7)</sup>*De dispensatione a forma canonica matrimonii*

D. Utrum extra casum urgentis mortis periculo Episcopus dioecesanus, ad normam can. 87, § 1, dispensare valeat a forma canonica in matrimonio duorum catholicorum.

R. *Negative.*

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 5 iulii 1985 infrascripto impertita, de supradictis decisionibus certior factus, eas publicari iussit.*

*Rosalius Iosephus Card. Castillo Lara, Praeses  
Iulianus Herranz, a Secretis*

### 3. Risposte del 17 maggio 1986 (AAS 78 (1986) p. 1323-1324).

Patres Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici authentice interpretando proposito in plenario coetu diei 28 februarii 1986, quod sequitur dubio, respondendum esse censuerunt ut infra:

(5) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 58 (1985), p. 425-433; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 74 (1985), p. 609-616; *Revista española de Derecho Canónico*, 41 (1985), p. 493-497; *Ius Canonicum*, 26 (1986), p. 271-285.

(6) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 58 (1985), p. 433-443; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 74 (1985), p. 617-623; *Commentarium pro religiosis*, 66 (1985), p. 326-335; *Ius Canonicum*, 26 (1986), p. 287-297.

(7) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 58 (1985), p. 443-450; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 74 (1985), p. 624-628; *Revista española de Derecho Canónico*, 41 (1985), p. 501-510; *Ius Canonicum*, 26 (1986), p. 299-308.

D. Utrum Vicarius iudicialis, cuius consensus requiritur ad normam can. 1673, 3°, sit Vicarius iudicialis dioecesis in qua domicilium habet pars conventa an Tribunalis interdioecesani.

R. *Affirmative ad primum et ad mentem.*

Mens autem est: si in casu particulari deficiat Vicarius iudicialis dioecesanus requiritur consensus Episcopi (8).

Item, propositis in plenario coetu diei 21 martii 1986, quae sequuntur dubiis, respondendum esse censuerunt ut infra:

#### I (9)

D. Utrum decretum dimissionis iuxta can. 700 CIC a Moderatore supremo prolatum dimisso notificandum sit ante Sanctae Sedis confirmationem, aut post eiusdem confirmationem.

R. *Negative ad primam partem; affirmative ad alteram.*

#### II (10)

D. Utrum auctoritas competens ad recipiendum recursum in suspensivo contra sodalis dimissionem sit Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, quae decretum confirmavit, aut Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal.

R. *Affirmative ad primam partem; negative ad alteram.*

Denique, propositis in plenario coetu diei 29 aprilis 1986 quae sequuntur dubiis, respondendum esse censuerunt ut infra:

#### I (11)

D. Utrum Episcopus religiosus gaudeat in proprio instituto voce activa et passiva.

R. *Negative.*

---

(8) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 60 (1987), p. 404-406; *Commentarium pro religiosis*, 68 (1987), p. 270-276; *Ius Canonicum*, 27 (1987), p. 636-639; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 77 (1988), p. 162-167.

(9) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 60 (1987), p. 406-410; *Commentarium pro religiosis*, 68 (1987), p. 276-286; *Ius Canonicum*, 27 (1987), p. 643-670; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 77 (1988), p. 149-154.

(10) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 60 (1987), p. 410-414; *Commentarium pro religiosis*, 68 (1987), p. 286-293; *Ius Canonicum*, 27 (1987), p. 643-670; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 77 (1988), p. 154-158.

(11) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 60 (1987), p. 414-420; *Commentarium pro religiosis*, 68 (1987), p. 294-308; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 77 (1988), p. 158-162.

## II (12)

D. Utrum finita instantia per peremptionem vel per renuntiationem, si quis velit causam denuo introducere vel prosequi, ea resumenda apud forum quo primum pertractata est, an introduci possit apud aliud tribunal iure competens tempore resumptionis.

R. *Negative ad primam partem; affirmative ad alteram.*

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 17 maii 1986 infrascripto concessa, de omnibus supradictis decisionibus certior factus, eas publicari iussit.*

Rosalius Iosephus Card. Castillo Lara, Praeses  
Iulianus Herranz, a Secretis

4. **Risposte del 23 aprile 1987** (AAS 79 (1987) p. 1132).

## I (13)

Patres Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici authentice interpretando proposito in plenario coetu diei 25 novembris 1986 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. Utrum vitium consensu de quo in can. 1103 matrimoniis non catholicorum applicari possit.

R. *Affirmative.*

## II (14)

Item proposito in plenario coetu die 20 februarii 1987 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. Utrum Ordinarius de quo in can. 951 § 1 intelligendus sit Ordinarius loci in quo Missa celebratur, an Ordinarius proprius celebrantis.

R. *Negative ad primam partem; affirmative ad secundam, nisi de parochis et vicariis paroecialibus, pro quibus Ordinarius intelligitur Ordinarius loci, agatur.*

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 23 aprilis 1987 infrascripto impertita, de supradictis decisionibus certior factus, eas publicari iussit.*

Rosalius Iosephus Card. Castillo Lara, Praeses  
Iulianus Herranz, a Secretis

(12) Per i relativi commenti, vedi: *Apollinaris*, 60 (1987), p. 420-421; *Commentarium pro religiosis*, 68 (1987), p. 308-312; *Ius Canonicum*, 27 (1987), p. 639-642; *Periodica de re morali canonica liturgica*, 77 (1988), p. 168-173.

(13) Per i relativi commenti, vedi: *Periodica de re morali canonica liturgica*, 77 (1988), p. 497-510.

(14) Per i relativi commenti, vedi: *Periodica de re morali canonica liturgica*, 77 (1988), p. 511-518; *Ius Canonicum*, 28 (1988), p. 201-211.

5. **Risposte del 20 giugno 1987** (AAS 79 (1987) p. 1249).

Patres Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici authentice interpretando propositis in plenario coetu die 29 aprilis 1987 dubiis, quae sequuntur, respondendum esse censuerunt ut infra:

I <sup>(15)</sup>

D. Utrum verbo « religiosus », de quo in can. 684 § 3, intelligatur tantum religiosus a votis perpetuis an etiam religiosus a votis temporariis.

R. *Negative at primun; affirmative ad secundum.*

II <sup>(16)</sup>

D. Utrum licentia, de qua in can. 830 § 3, imprimenda sit in libris typis editis, indicatis nomine concedentis, die et loco concessionis.

R. *Affirmative.*

Item proposito in plenario coetu die 26 maii 1987 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. Utrum Episcopus dioecesanus dispensare valeat a praescripto can. 767 § 1, quo sacerdoti aut diacono homilia reservatur.

R. *Negative.*

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 20 iunii 1987 infra-scripto impertita, de supradicta decisione certior factus, eam publicari iussit.*

*Rosalius Iosephus Card. Castillo Lara, Praeses  
Iulianus Herranz, a Secretis*

6. **Risposta del 20 giugno 1987** (AAS 80 (1988) p. 1818) <sup>(17)</sup>.

Patres Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici authentice interpretando proposito in plenario coetu die 29 Aprilis 1987 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. Utrum christifidelium coetus, personalitatis iuridicae, immo et recognitionis de qua in can. 299 § 3, expers, legitimationem activam habeat ad recursum hierarchicum proponendum adversus decretum proprii Episcopi dioecesani.

R. *Negative, qua coetus; affirmative, qua singuli christifideles, sive singulatim sive coniunctim agentes, dummodo revera gravamen passi sint. In aestimatione autem huius gravaminis, iudex congrua discretionalitate gaudeat oportet.*

<sup>(15)</sup> Vedi commento su questa *Rivista*, p. 279.

<sup>(16)</sup> Vedi commento su questa *Rivista*, p. 249.

<sup>(17)</sup> Vedi Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, decreto definitivo del 21 novembre 1987, e dottrina ivi citata, su questa *Rivista*, retro, p. 197.

## LEGISLAZIONE PARTICOLARE

### INGHILTERRA E GALLES

#### THE BISHOP'S CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES. **Promulgation of New Laws.**

**The promulgation and publication of laws.** (*Briefing*, 23 November 1984, Vol. 14, No. 25, p. 4).

The bishops in conference passed a resolution that is of particular interest to *Briefing* and *Briefing* subscribers.

The bishops decided that laws emanating from the bishops' conference, once approved by the Holy See, be published in *Briefing* and that the date of promulgation be the last day of the month appearing on the particular issue of that publication.

The bishops also decided that in order that these laws be made known as widely as possible, without prejudice to their formal promulgation above, they also be offered for publication to the Catholic papers.

**Promulgation of New Laws.** (*Briefing*, 25 January 1985, Vol. 15, no. 2, p. 17).

*As announced in Briefing, 23 November 1984 (Vol. 14, no. 25), laws emanating from the Bishop's Conference of England and Wales, after approval by the Holy See, are to be promulgated by publication in Briefing. The date of promulgation is to be the last day of the month appearing on the particular issue in which the legislation is published. In accordance with canon 8 § 2 of the new Code of Canon Law, such laws begin to oblige one month from the date of promulgation, unless a different period is prescribed in the law itself.*

*In this issue of Briefing, three decrees are promulgated. The first two will, therefore, begin to oblige from 1 March, while the third, as prescribed within the law itself, obliges from Ash Wednesday, 20 February 1985.*

1. The Bishops' Conference of England and Wales, in accordance with canon 276 § 2, hereby enacts that the Permanent Deacons of the dioceses of England and Wales are obliged to the daily recitation of the Church's official Morning and Evening Prayer.

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 20 Iunii 1987 infra-scripto impertita, de supradicta decisione certior factus, eam publicari iussit.*

*Rosalius J. Card. Castillo Lara, Praeses  
Iulianus Herranz Casado, a Secretis*

**7. Risposte del 23 maggio 1988 (AAS 80 (1988) p. 1818-1819).**

Patres Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici authentice interpretando propositis in plenario coetu diei 19 Ianuarii 1988 dubiis, quae sequuntur, respondendum esse censuerunt ut infra:

I

D. Utrum abortus, de quo in can. 1398, intellegatur tantum de eiectione fetus immaturi, an etiam de eiusdem fetus occisione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuretur.

R. *Negative ad primam partem; affirmative ad secundam.*

II

D. Utrum religiosi, Romanae Rotae Praelati Auditores nominati, exempti habendi sint ab Ordinario religioso et ab obligationibus, quae e professione religiosa promanant, ad instar religiosorum ad Episcopatum evectorum.

R. *Negative ad utrumque, salvis iis quae ad exercitium proprii officii spectant.*

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 23 Maii 1988 infra-scripto impertita, de supradictis decisionibus certior factus, eas publicari iussit.*

*Rosalius J. Card. Castillo Lara, Praeses  
Iulianus Herranz Casado, a Secretis*

**8. Risposta del 1° giugno 1988 (AAS 80 (1988) p. 1373).**

Patres Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando proposito in plenario coetu diei 20 februarii 1987 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. Utrum minister extraordinarius sacrae communionis, ad normam cann. 910 § 2 et 230 § 3 deputatus, suum munus suppletorium exercere possit etiam cum praesentes sint in ecclesia, etsi ad celebrationem eucharisticam non participantes, ministri ordinarii, qui non sint quoquo modo impediti.

R. *Negative.*

*Summus Pontifex Ioannes Paulus II de supradicta decisione certior factus, die 1 iunii 1988 eam publici iuris fieri iussit.*

*Rosalius J. Card. Castillo Lara, Praeses  
Iulianus Herranz Casado, a Secretis*

2. The Bishops's Conference of England and Wales, in accordance with canon 1421 § 2, hereby permits suitably qualified faithful, other than clerics to be appointed Diocesan Judges in England and Wales.

3. The Bishops' Conference of England and Wales, in accordance with canons 1251 and 1253, hereby enacts that the directives given in its « Statement of Penance » are to be observed in England and Wales as from Ash Wednesday, 20 February 1985.

The above Decrees were approved by the Bishops' Conference of England and Wales at their Low Week Meeting 1984 and, having been reviewed by the Apostolic See in accordance with canon 455 § 2 (cfr. Decree of the S. Congregation for Bishops, Prot. N. 790/84, 17 November 1984), they are hereby lawfully promulgated.

**Promulgation of New Laws.** (*Briefing*, 19 April 1985, Vol. 15, No. 8, p. 113-115).

*As announced in Briefing, 23 November 1984 (Vol. 14, No. 25), laws emanating from the Bishops' Conference of England and Wales, after approval by the Holy See, are to be promulgated by publication in Briefing. The date of promulgation is to be the last day of the month appearing on the particular issue in which the legislation is published. In accordance with canon 8 § 2 of the new Code of Canon Law, such laws begin to oblige one month from the date of promulgation, unless a different period is prescribed in the law itself.*

*In this issue of Briefing nine decrees are promulgated. They will, therefore, begin to oblige from 1 June 1985.*

*The Bishops' Conference of England and Wales hereby enacts the following decrees which were approved at its 1984 November Conference meeting and, having been reviewed by the Apostolic See in accordance with canon 455 § 2 (cfr. Decree of the Sacred Congregation for Bishops, Prot. No. 790/84, 9 February 1985), they are hereby lawfully promulgated.*

#### *Maximum and Minimum Sums for Alienation (Canon 1292 § 1)*

The approved minimum sum for the alienation of ecclesiastical property in England and Wales is £ 100,000 and the approved maximum sum is £ 1,000,000.

In order to cater for variation in monetary values, these minimum and maximum sums are understood to be linked to the percentage increase (or decrease) in the cost-of-living Index and are subject to periodic review by the Bishops' Conference.

#### *Age for the Lawful Celebration of Marriage (Canon 1083 § 2)*

In conformity with canon 1083 § 2, for the lawful celebration of marriage in England and Wales, the civil law requirements concerning age are to be observed (age 16).

*Lay People Preaching in Church or Oratory* (Canon 767 § 1)

In conformity with canon 767 § 1, the homily is always to be given by a priest or deacon. If a lay person is to speak at Mass, this should take place after the post-communion prayer. For children's Masses, however, the norms contained in the Directory on children's Masses continues to apply.

*Parish Registers* (Canon 895 and Canon 535 § 1)

In view of the long-established practice in England and Wales, a Register of Confirmation is to be kept in each parish rather than in a central register at the diocesan curia, in accordance with canon 895.

In addition to the Registers of Baptisms, of Marriages and of Deaths, there are to be, in each parish in England and Wales, Registers of Confirmations, of the reception of converts, and (where applicable) of burials in the parish cemetery, in accordance with canon 535 § 1.

*Ecclesiastical Dress* (Canon 284)

The existing customs in regard to ecclesiastical dress are well founded and are to be continued, in accordance with canon 284.

*Financial Support of the Church* (Canon 1262)

The long-standing customs obtaining in the dioceses of England and Wales, by which the faithful support the work of the Church in financial matters and which have proved themselves over many years, now obtain the force of law in accordance with canon 1262.

*Benefices* (Canon 1272)

In the light of canon 1272 and in view of the fact that benefices properly so called, do not exist in its region, the Bishops' Conference of England and Wales makes no regulations in their regard.

**Promulgation of New Laws.** (*Briefing*, 29 June 1986, Vol. 16, No. 13, p. 158-159).

*It was announced in Briefing, 23 November 1984 (Vol. 14, No. 25) that laws emanating from the Bishops' Conference of England and Wales, after approval by the Holy See, are to be promulgated by publication in Briefing. The date of promulgation is to be the last day of the month appearing on the particular issue in which the legislation is published. In accordance with canon 8 § 2 of the new Code of Canon Law, such laws begin to oblige one month from the date of promulgation, unless a different period is prescribed in the law itself.*

*In this issue of Briefing two enactments in regard to Canon 538 § 3, and four in regard to Canon 1067 are promulgated. They will, therefore, begin to oblige from 1 August 1986.*

*The Bishops' Conference of England and Wales hereby enacts the following norms which were approved at its 1986 Low Week meeting and,*

*having been reviewed by the Apostolic See in accordance with Canon 455 § 2 (cfr. Decree of the Sacred Congregation for Bishops, Prot. No. 790/84, 3 May 1986) they are hereby lawfully promulgated.*

#### *Sick and Retired Priests*

In accordance with Canon 538 § 3, the Conference hereby enacts that:

a) Each diocese in England and Wales should have its own scheme, in accordance with its circumstances and traditions, adequately designed to provide for the worthy maintenance and residence of retired diocesan priests.

b) The National Committee for Sick and Retired Priests (including representation from the Clergy voluntary funds) shall continue to advise diocesan bishops annually concerning recommended minimum level of benefit.

#### *Marriage Preparation (Canon 1067)*

The Conference enacts, in accordance with Canon 1067, that the following norms are to be observed within its region:

a) The personal, pastoral preparation of those entering marriage must always include a course of instruction on Christian Marriage (in particular, its meaning and purpose, its obligations, unity and permanence), and on the vocation and role of Christian spouses and parents.

b) The formal pre-nuptial enquiry with the spouses is intended to guard against invalid and injudicious marriages. In the enquiry the priest or deacon must always ascertain whether the spouses are free from ecclesiastical matrimonial impediments; he must also satisfy himself that they are entering marriage freely, and that they understand, are able and intend to accept unconditionally and to fulfil the essential obligations of the married state.

c) Independent confirmation of the spouses' freedom from matrimonial impediments is always required. When unable to provide that confirmation from his own personal knowledge, the priest or deacon is obliged to establish their freedom by some other means.

d) For pastoral and social reasons marriage banns should continue to be published at least in a Catholic's present parish of residence, except when, in the judgement of the priest, there is good reason to omit publication.

#### *Feasts of Obligation (Canon 1246)*

In conformity with canon 1246, when the solemnities of the Epiphany, the Assumption, All Saints and SS Peter and Paul fall on a Saturday or Monday, the solemnity is to be observed and the precept discharged in England and Wales on the Sunday.

#### *Norms regarding Confessionals (Canon 964)*

The Bishops' Conference of England and Wales hereby reaffirms the guidelines on the place of the confessional set down in its directory

« The Parish Church » (paras 110, 111, 112, 179), as the norms to be observed, as required by canon 964, within its region.

### *The Relevant Paragraphs*

110. Adequate provision should be made for the Sacrament of Reconciliation, both by the conventional private form and in the openness of a reconciliation room. Allowance should be made for infrequent occasions such as Holy Week and times of parish missions when increased numbers of penitents might be expected. Local circumstances should be taken into account, but normally a confessional with facility for open confession should be the standard, so that the penitent has freedom of choice.

111. In whichever way the confessional is designed, the penitent should not be immediately confronted by the priest, but be at liberty to adopt a kneeling position behind a screen or to kneel or sit within the sight of the priest. It may be helpful to have a glazed panel, with a curtain to draw across when in use, so that the place of reconciliation is visible to the people at other times and can be seen as inviting and a reminder of the healing ministry of the Church. Privacy is essential, both visually and acoustically, and both lighting and decoration should be in keeping with the nature of the rite, as should the temperature and ventilation of the confessional.

112. Some means of indicating that the confessional is in use should be included, and there should be a sign to show which priest is present. Ease of access for disabled people should be incorporated in the design. This would include a loop system for the deaf, with the important addition of resistors to limit the field of assisted hearing to the confessional itself.

179. Confessionals should be considered in the course of reordering a church, so that they are seen to be a sign of the Church's ministry of reconciliation. The atmosphere should suggest that welcoming which the sacrament itself offers. Adequate provision should be made so that penitents are free to choose the form of Conventional confessionals should be well ventilated and sound-proofed, and ideally equipped with a loop system for the use of the deaf, whether priest or penitent. The loop should be fitted with resistors to prevent accidental overhearing by others with deaf-aids in proximity. It should be possible for the grille to be opened or the curtain drawn back. The priest's side should reflect the dignity of his ministry. Where existing confessionals are too small to allow for adaptation, a reconciliation room should be provided in an accessible position. Occasionally a redundant confessional or a former side chapel can be used. The decor, lighting and furnishing of such a room should be carefully considered. A screen should always be arranged so that the penitent is not confronted by the priest immediately on entering.

## MESSICO

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO. **Normas complementarias conforme al nuevo Código de Derecho Canónico** (Decretos del 12 de octubre de 1985 y del 11 de abril de 1988).

**Decreto del 12 de octubre de 1985***Presentación*

El Nuevo Código de Derecho Canónico confía en no pocos casos a las Conferencias Episcopales, el cometido de emanar normas particulares para completar o determinar las normas comunes a las circunstancias del lugar, a fin de que respondan mejor a las necesidades eclesiales del mismo.

La Conferencia del Episcopado Mexicano dispuso que su Secretaría General coordinara los trabajos de preparación, planeación y contacto con peritos, para atender a esta tarea; la Universidad Pontificia de México, a su vez, prestó el servicio de asesoría mediante un equipo interdisciplinar de expertos. Secretaría y Universidad elaboraron un macizo material de apoyo a fin de facilitar a los Señores Obispos una preparación adecuada para su actuación como Legisladores de la Iglesia en México. El material mencionado, que ayuda mucho a comprender los pasos que se fueron dando, está consignado en las Actas de la XXXII Asamblea Plenaria de la CEM.

Estas Normas Complementarias, como todo el Código, inspiradas en la Eclesiología del Concilio Vaticano II, han surgido de su espíritu, netamente pastoral, y se proponen como fin contribuir a la creación de un orden externo social animado por la caridad, para lograr una estructura jurídica capaz de conseguir la comunicación de la gracia y, con ello, colaborar a la reforma de la vida cristiana.

La Conferencia Episcopal se expresó claramente en la línea pastoral del Nuevo Código de Derecho Canónico promulgado por S.S. Juan Pablo II, el 25 de Enero de 1983; consciente de que la Iglesia « por estar constituida a modo de cuerpo social y visible, necesita normas para hacer también visible su estructura jerárquica y orgánica » (Const. Ap. Sacrae Disciplinae Leges), dedicó su XXXII Asamblea Plenaria e estudiar los proyectos de normas y legislar según su competencia, del 14 al 18 de Noviembre de 1983, en el Seminario de Misiones Extranjeras, Tlalpan.

La Presidencia de la CEM envió a la Santa Sede, el 5 de Enero de 1984, las Normas aprobadas legítimamente en Asamblea según Derecho. Ese primer « paquete » fue examinado por algunos Dicasterios, mismos que presentaron sus observaciones y las enviaron a la CEM para su oportuna reconsideración.

En el Seminario Palafoxiano de Puebla, la XXXIV Asamblea Plenaria, se avocó al trabajo de completar la legislación pendiente; estudió tam-

bién las observaciones de la Santa Sede al primer envío y propuso las modificaciones que consideró pastoralmente oportunas.

El 25 de Febrero de 1985 se volvió a presentar a la Santa Sede el conjunto de todas las Normas elaboradas por los Obispos mexicanos. Por Decreto de la Sagrada Congregación para los Obispos, fue reconocida la legislación para que tenga fuerza vinculante en todo el país, según lo establece el Derecho. Quedan pendientes, sin embargo, algunas normas que se darán a conocer una vez que hayan recibido su tratamiento adecuado.

México, D.F. 12 de Octubre de 1985

*Secretaría General de la CEM*

#### CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO

##### *Decreto de la Conferencia del Episcopado Mexicano*

El Concilio Vaticano II, expresión del Espíritu de Dios para nuestra Iglesia de hoy, establece claramente que: en al cumplimiento de su misión pastoral, « los Obispos, como Vicarios y Legados de Cristo, rigen las Iglesias particulares que les han sido encomendadas, con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y sacra potestad... En virtud de esa potestad, los Obispos tienen el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos » (Lumen Gentium, n. 27 y cfr. Christus Dominus, n. 38/4).

La Conferencia del Episcopado Mexicano, asumiendo con responsabilidad el espíritu del Concilio, se avocó a establecer la legislación que el Nuevo Código le encomienda.

La Santa Sede, mediante Decreto de la Sagrada Congregación para los Obispos, el 6 de Julio de 1985, aprobó y confirmó el Elenco de Normas que hoy hacemos públicas y promulgamos a tenor del canon 455, 2 y 3.

Por el tenor de este Decreto decidimos promulgar y de hecho Promulgamos todas y cada una de las Normas emanadas de la misma Conferencia Episcopal y cuyo elenco damos a conocer públicamente. Disponemos, además, que la promulgación sea publicada en el Boletín semanal de Documentación e Información Católica (DIC), órgano oficial de nuestra Comisión Episcopal de Comunicaciones Sociales, y mediante circular de la Secretaría General del Episcopado, en esta misma fecha.

Establecemos, en conformidad con el canon 8,2, que la « vacatio legis » de todas y cada una de las normas establecidas por la CEM, sea de dos meses a partir de esta fecha de su publicación; por lo que serán obligatorias a partir del 12 de Diciembre del presente año. Deberán ser publicadas también en todos los boletines oficiales de las circunscripciones eclesíásticas.

Abrígamus la firme confianza de que estas normas serán acogidas por toda la Iglesia que peregrina en México, con una sincera disposición de

ánimo y con su mejor buena voluntad. La guarda de esta disciplina nos ayudará a promover el crecimiento de nuestra Iglesia, como signo del Reino y como expresión de salvación. Para ello, contamos con la ayuda providente de Dios y la protección de Nuestra Madre Santísima la Virgen de Guadalupe, singular protectora de nuestra Patria.

México, D.F., 12 de Octubre de 1985

90 Aniversario de la Coronación de N.S. de Guadalupe

*Alfredo Torres Romero*  
Obispo de Toluca y  
Secretario General de la  
CEM

*Sergio Obeso Rivera*  
Arzobispo de Xalapa y  
Presidente de la CEM

#### LEGISLACIÓN DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL MEXICANA

##### *A la luz del nuevo código de Derecho canónico*

*Can. 276,2:* La Conferencia Episcopal Mexicana determina que la parte de la Liturgia de las Horas obligatoria para los Diáconos permanentes, sea la recitación diaria de Laudés y Vísperas.

*Can. 402,2:* Para la conveniente y digna sustentación de los Obispos Eméritos, se seguirán las siguientes normas:

1) Si sirvió como Obispo Diocesano en una Diócesis, ésta proveerá íntegramente.

2) Si sirvió a varias Diócesis, éstas lo harán proporcionalmente.

3) En los casos de Diócesis pobres, subsidiará la Conferencia Episcopal.

*Can. 496:* Para cumplir lo prescrito por el c. 496, la CEM da las siguientes normas que se han de tener en cuenta para los estatutos de los Consejos Presbiterales:

1. Siendo el Consejo Presbiteral un signo claro de la comunión jerárquica de los Presbíteros con el Obispo y de su unidad con el Sacerdocio de Cristo, deberá ayudar eficazmente al Obispo en el gobierno de la Diócesis, ejerciendo su función de consejo en los asuntos determinados por el Derecho o que el Obispo le pida.

2. Además de lo prescrito en el c. 499, el Consejo Presbiteral deberá representar en su actuación el parecer y los sentimientos de todo el Presbiterio, en aquellas cosas en que ha de intervenir. Por tanto, búsquense formas de adquirir noticias directas y exactas acerca de situaciones que afectan a la Diócesis y de manifestarlas con la libertad de iniciativa en el Espíritu de Cristo y de su Iglesia, propiciando la concordia tanto en la aportación de los pareceres como en el modo de proceder, previa aprobación del Obispo, a quien toca determinar los asuntos a tratar.

3. El voto consultivo al que tiene derecho y obligación el Consejo Presbiteral, consiste en manifestar con sinceridad y lealtad, con libertad

de espíritu y con la responsabilidad y conciencia de la importancia de su aporte; en la inteligencia de que el Obispo, a su vez, evaluará el voto en el mismo espíritu, a tenor del c. 127,2.2.

4. Siendo el gobierno una acción constante y continua, el Consejo Presbiteral deberá ser convocado al menos 4 veces al año.

5. Siendo el oficio del Consejo Presbiteral colaborar en los actos de gobierno que por su naturaleza tienen repercusión en el ámbito público, no podrá emitir un parecer sobre personas, ni siquiera en relación a un cargo.

6. Que el Consejo Presbiteral haga anualmente una evaluación del trabajo realizado que, firmada por el Obispo y el Canciller de la Curia, pase al Archivo de Actas.

*Can. 502,3:* Respecto a la posibilidad que ofrece este canon, la Conferencia Episcopal acuerda:

A) No usar dicha facultad.

B) Juzga más conveniente que los Obispos Diocesanos formen su Colegio de Consultores en conformidad con lo dispuesto por el c. 502,1.

*Can. 535,1:* Además de los libros prescritos por los cc. 1283, 2 y 3 y 1284, a tenor del c. 535,1, la Conferencia Episcopal determina que se lleven en cada Parroquia los libros de Confirmaciones (c. 895) y de Crónicas (de Gobierno, de Providencias y algún otro que el Obispo Diocesano juzgare oportuno).

*Can. 538:* La Conferencia Episcopal Mexicana se ve imposibilitada de dar, por el momento, un decreto sobre el particular. En consecuencia, pide que cada Obispo se atenga a cumplir el espíritu y la letra del canon (\*).

*Can. 792:* En cumplimiento de lo prescrito en el c. 792, la CEM determina que la Comisión Episcopal de Misiones provea la atención pastoral de las personas que vienen de tierras de misión y que se detectan, especialmente, tanto en centros de desarrollo industrial del País, como en centros de altos estudios.

*Can. 804:* 1. En las diversas Instituciones e instancias educativas, « de jure » o « de facto » católicas, de cualquier tipo o nivel, se debe impartir un educación integral, sistemática y progresiva, fundamentada en los principios de la fe católica y en el magisterio de la Iglesia.

2. En las Universidades o Institutos de cultura superior, « de jure » o « de facto » católicos, debe impartirse una ética profesional cristiana.

---

\* En México hay diferencias muy marcadas entre las diversas Diócesis, particularmente desde el punto de vista socio-económico. Para la conveniente y congrua sustentación de los sacerdotes jubilados, es necesario el establecimiento de un nuevo sistema económico; entonces la CEM podrá decretar lo conducente para lograr que los sacerdotes jubilados pudieran tener, de modo equitativo, lo necesario para su honesta sustentación.

3. Las Universidades y Escuelas « de jure » o « de facto » católicas, deben esforzarse por ser comunidad educativa evangelizada y evangelizadora.

Dado que la educación tiene un carácter eminentemente social, es compromiso de la comunidad eclesial velar porque estas Instituciones subsistan y se desarrollen dignamente, sin menoscabo de la justicia social.

La comunidad educativa ha de propiciar la organización de uniones profesionales que tutelen debidamente los legítimos derechos e intereses de los maestros y demás personal que colabora en la comunidad educativa (cc. 222,2; 231,2; 1286).

4. En las demás escuelas, al menos procúrese:

a) La formación de maestros como educadores cristianos, que con su testimonio irradien, tanto en sus alumnos como entre sus colegas, los valores cristianos (c. 798).

b) Promover diversos servicios pastorales de manera que, tanto maestros como alumnos tengan la oportunidad de entrar en contacto con la verdad cristiana y puedan acudir a los medios salvíficos de la Iglesia.

5. En cada Diócesis y, formando parte de la Curia Diocesana, debe existir un Secretariado de Educación y Cultura que se encargará de ejecutar estas normas dentro de lo posible, y de vigilar todo lo relativo a la educación cristiana en la Diócesis.

*Can. 830,2:* Respetando el derecho del Ordinario, el cuerpo de Censores de la CEM estará constituido ordinaria y principalmente por el claustro de profesores de la UPM, presidido por el Rector.

*Can. 844,4:* Además del caso de peligro de muerte se podrán administrar lícitamente los Sacramentos de que habla el párr. 3 (Penitencia, Eucaristía y Unción de los Enfermos) a los cristianos que no estén en plena comunión con la Iglesia Católica, en las cárceles y hospitales, cuando sus ministros no se presenten a dar servicio en el término de tres meses y a petición espontánea de los interesados. Con los mismos criterios también se podrá atender a los perseguidos y refugiados o a quienes manifiesten un deseo vehemente y legítimo de recibirlos.

*Can. 877,3:* En el acta de Bautismo de los hijos adoptivos se inscribirán solamente los nombres de los padres adoptivos. Se exigirá para esto el documento civil de la adopción y, en su defecto, el permiso de la Curia. Si los padres adoptivos lo solicitan, se hará un « documento de identificación de personas », cuyos antecedentes se guardarán e una sección especial del archivo secreto de la Curia.

*Can. 895:* Se mantiene la costumbre legítima de que existan libros de Confirmación en todas las Iglesias parroquiales en las que este Sacramento se imparte.

*Can. 1067:* 1. La CEM encarga a una Comisión especial, compuesta por peritos en la materia, la elaboración de un formato típico para los expedientes en orden a la investigación prematrimonial que podrá adaptarse a las circunstancias de cada Región Pastoral, insistiendo en que se atienda debidamente a todo el proceso pastoral de la preparación del matrimonio.

2. La CEM determina la creación de un archivo central (Regional o Nacional) que contenga los datos necesarios para la identificación de las personas, en orden a la celebración de los Sacramentos que requieran esos datos. El archivo se irá adecuando a las necesidades que se presenten y con los mejores medios de que se disponga.

*Can. 1083,2:* 1. La edad mínima para contraer lícitamente matrimonio será la de 18 años cumplidos para el varón y 16, también cumplidos, para la mujer.

2. Teniendo en cuenta las peculiares condiciones culturales de las diferentes zonas indígenas, el Obispo Diocesano, según su prudente juicio, podrá seguir como norma lo dispuesto por el C.D.C. (c. 1083,2).

3. La sola preñez no debe considerarse como causal suficiente para la dispensa de la edad.

4. Teniendo en cuenta la Legislación Mexicana, en todos los casos ha de exigirse el comprobante del matrimonio civil, a no ser que, por dificultades especiales, el párroco lo considere imposible.

*Can. 1112:* 1. Donde se den las condiciones señaladas por el c. 1112,1, el Ordinario del lugar puede, una vez obtenida la licencia de la Sede Apostólica, delegar a laicos, con tal que éstos reúnan los requisitos señalados por el c. 766,2.

2. El asistente deberá cuidar la preparación diligente de las parejas y les recomendará asistir, posteriormente, a la Misa de Velación.

3. La Comisión de Liturgia, aprovechando la experiencia adquirida, proponga las modificaciones que juzgue oportunas, al ritual del matrimonio, sin perjuicio de lo dispuesto por el c. 1112. Estudie también, junto con la Comisión Episcopal de Indígenas, la conveniencia de Rituales especiales para las diversas regiones de los mismos.

La C.E. de Liturgia manifiesta que por el momento no puede redactar los textos litúrgicos para la asistencia de laicos a la celebración de matrimonios mientras no disponga del texto original del «*Ordo celebrandi matrimonium coram teste laico qualificato*».

La CEM acepta la demora pero le urge que se haga en cuanto se tenga dicho texto.

*Can. 1231:* La Conferencia Episcopal Mexicana aprueba que la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac, sea llamada «*Nacional*», dada la afluencia de peregrinos de todo el País y la importancia histórica que tiene. Este reconocimiento la Conferencia Episcopal Mexi-

cana lo llevará a cabo mediante una Comisión especial « ad hoc », presidida por el Arzobispo de México.

*Can. 1236,1:* La Conferencia Episcopal juzga conveniente autorizar el empleo de alguna materia diferente de la piedra, digna y sólida para la mesa del altar, a juicio del Obispo Diocesano, oída la Comisión de Arte diocesana o peritos competentes.

*Can. 1251:* Todos los fieles deben conformarse al uso general de la Iglesia, absteniéndose de consumir carnes todos los viernes del año que no coincidan con una solemnidad, y a observar el ayuno y la abstinencia del Miércoles de Ceniza y del Viernes Santo, haciendo sólo una comida fuerte durante el día.

*Can. 1252:* Se recuerda que el ayuno del Miércoles de Ceniza y del Viernes Santo obliga tal como lo prescribe el canon.

Esta Conferencia Episcopal, haciendo suya la prescripción del Código, acepta que la obligación del ayuno comienza a los 18 años cumplidos y termina a los 59 cumplidos.

Se recuerda, además, que la abstinencia es obligatoria desde los 14 años cumplidos.

*Can. 1253:* La CEM, consciente de la situación de pobreza en que viven muchos sectores de los fieles, y dado que nuestra cultura admite otros signos más adecuados de penitencia, dispone que se pueda suplir la abstinencia tradicional de carne (excepción hecha del Miércoles de Ceniza y Viernes Santo):

- a) Por la abstinencia de aquellos alimentos que para cada uno sean de especial agrado, o por la materia, o por el modo de su confección;
- b) o por una especial obra de caridad;
- c) o por una especial obra de piedad;
- d) o por otro significativo sacrificio voluntario.

*Can. 1262:* Que cada Obispo Diocesano, en cumplimiento de lo establecido por los cánones 222,1; 1260 y 1274,1, organicen en sus Diócesis un sistema para las aportaciones económicas prescritas.

*Can. 1265,2:* Cuando se trate de colectas que se hagan en más de una Diócesis, debe obtenerse la autorización de la Conferencia Episcopal y de los Obispos Diocesanos de las Diócesis afectadas.

1. Los religiosos mendicantes programen sus colectas con el Obispo Diocesano, e informen a la Conferencia Episcopal, con documento probatorio, sobre su derecho. Los fieles y asociaciones de fieles que persigan fines estrictamente eclesiales católicos, realicen sus colectas con autorización del Obispo Diocesano, dada por escrito.

2. Que la Conferencia Episcopal haga un calendario anual de las colectas, regionales o nacionales, y que se publique oportunamente; que,

además, se publique cada dos años, para que cada Obispo Diocesano pueda programar las colectas propias de su Diócesis.

3. La obligatoriedad de las colectas nacionales o regionales, depende de la aprobación de la Conferencia Episcopal.

4. Cuide el Obispo Diocesano que no se agrave a los fieles con un número excesivo de colectas, ni haya dos colectas en la misma celebración litúrgica.

*Can. 1274,2:* 1. Siendo el Círculo Cultural y de asistencia social (CC y AS) una institución oficial de la CEM para la seguridad social del Clero, todas las jurisdicciones eclesiásticas deberán ser solidarias con él. CC y AS, por su parte, procurará buscar los medios para dar un servicio más efectivo a todos sus socios. Lo anterior no cubre toda la responsabilidad que cada Ordinario tiene de complementar la seguridad social de su clero.

2. En la situación actual, la Conferencia Episcopal Mexicana urge que se cumpla lo establecido en el c. 1274, a fin de que, constituidos los fondos diocesanos prescritos, se estudie la posibilidad de establecer instituciones asociadas o federadas, que atiendan las necesidades de la Diócesis (c. 1274,3).

3. Ante nuestra situación social y jurídica peculiar, la Conferencia Episcopal Mexicana instituirá una Comisión transitoria que estudie la manera de asegurar los bienes de que se ha hablado en los nn. 1 y 2.

*Can. 1277:* Se consideran actos de administración extraordinaria los que son únicos, circunstanciales, no acumulables en los renglones previstos, y que excedan los 5,000 pesos oro.

*Can. 1292,1:* 1. El párroco requiere licencia del Obispo Diocesano, con tal que se verifiquen las condiciones de validez señaladas para éste en el Derecho (o sea, contar con el consentimiento del Colegio de Consultores y del Consejo de Asuntos Económicos), para enajenar bienes cuyo valor sea superior a los 1,000 pesos oro.

2. Por lo que toca al Obispo Diocesano, requiere la licencia de la Santa Sede para enajenar bienes cuyo valor supere los 50,000 pesos oro.

*Can. 1297:* Para poder arrendar bienes de la Iglesia, inmuebles o preciosos, el Obispo Diocesano debe oír el parecer del Consejo Diocesano de Asuntos Económicos; las demás personas, físicas o jurídicas, sujetas a la autoridad del Obispo, necesitarán el Consentimiento del mismo.

*Can. 1421,2:* La Conferencia Episcopal faculta a los Obispos Diocesanos que sufran escasez de sacerdotes para que puedan nombrar jueces laicos, y que, uno de éstos, pueda formar parte del tribunal colegiado.

*Can. 1425,4:* La Conferencia Episcopal faculta, asimismo, a los Obispos para que, en sus respectivas Diócesis, cuando no tengan posibilidad de constituir un tribunal colegiado en el primer grado del juicio,

puedan encomendar las causas a un único juez clérigo, el cual podrá auxiliarse, si esto es factible, de un asesor y de un auditor, los cuales pueden ser laicos a tenor de los cc. 1424 y 1428.

*Can. 1439,1:* 1. La Conferencia Episcopal, previa aprobación de la Santa Sede, establecerá un tribunal, o tribunales (c. 1439,2), de segunda instancia para juzgar las causas que hayan sido ventiladas en un solo tribunal de primera instancia, para varias Diócesis, con tal que no sean todas ellas de la misma Provincia.

2. Teniendo en cuenta las necesidades de los fieles que viven en Diócesis fronterizas, conviene que las Conferencias Episcopales, previa aprobación de la Santa Sede, promuevan acuerdos con las Conferencias Episcopales fronterizas (EE.UU., México, Guatemala), a fin de que, con la anuencia de los respectivos Vicarios judiciales y de la parte demandada, puedan ser cursadas las causas matrimoniales, indistintamente, en los tribunales fronterizos.

*Can. 1733,2:* La Conferencia Episcopal juzga más conveniente que cada Obispo Diocesano sea quien pueda establecer ese Departamento o Consejo, según su prudente juicio.

### **Testo della *recognitio* da parte della congregazione per i Vescovi.**

#### FOEDERATARUM CIVITATUM MEXICANARUM

#### *Decretum*

Exc.mus P.D. Sergius Obeso Rivera, Archiepiscopus Ialapensis, et Conferentiae episcopalis Foederatarum Civitatum Mexicanarum Praeses, ab Apostolica Sede postulavit ut normae complementares, quae ad novi Codicis Iuris Canonici praescripta exsequenda, a coetu plenario ad normam iuris approbatae sunt, rite recognoscerentur.

Quapropter Summus Pontifex JOANNES PAULUS, Divina Providentia PP. II, referente Cardinali Congregationis pro Episcopis Praefecto, auditis Dicasteriis competentibus, in Audientia diei 6 Iulii 1985 praefatas normas, prout in adnexo exemplari continentur, probavit seu confirmavit.

Contrariis quibusvis minime obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 6 mensis Iulii anno 1985.

### **Decreto del 11 de abril de 1988**

#### CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO

#### *Decreto de la Conferencia del Episcopado Mexicano*

Desde su XXXII Asamblea Plenaria celebrada del 14 al 18 de noviembre de 1983, la CEM se dedicó a establecer las normas complemen-

tarias que el Código de Derecho Canónico le manda emitir para que se apliquen debidamente las normas comunes a las circunstancias concretas de la Iglesia que peregrina en México. Continuó este mismo trabajo en la Asamblea XXXIV y envió finalmente a la Santa Sede, para su reconocimiento, el conjunto de todas las normas aprobadas por la venerable Asamblea.

Por el decreto del 12 de octubre de 1985, la Conferencia promulgó el elenco de las primeras 30 normas que habían sido aprobadas y confirmadas por la Santa Sede el 6 de julio de aquel año y mandó que entraran en vigor el 12 de diciembre de 1985.

En atención a que por decreto de la Congregación para los Obispos, el 30 de mayo de 1987 la Santa Sede ha reconocido otras cinco de aquellas normas, por el presente decreto promulgamos para la Iglesia en México estas nuevas cinco normas que, conforme a lo dispuesto por el canon 8,2 mandamos que entren en vigor en la fiesta de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, 29 de junio del presente año de 1988.

Disponemos, además, a tenor del canon 455,2 y 3, que este decreto sea publicado en el boletín semanal informativo DIC (Documentación e Información Católica) y sea promulgado ante la XLII Asamblea Plenaria de la CEM, que habrá de celebrarse en la ciudad de Toluca del 12 al 16 de abril de 1988.

México, D.F., a 11 de abril de 1988

*Manuel Pérez-Gil González*  
Obispo de Tlalnepantla y  
Secretario General de la  
CEM

*Sergio Obeso Rivera*  
Arzobispo de Xalapa y  
Presidente de la CEM

#### LEGISLACIÓN DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL MEXICANA

##### *A la luz del nuevo código de Derecho canónico*

*Can. 230,1: 1.* Para conferir establemente los ministerios de lector y acólito se requiere:

- A) Testimonio de vida ante la comunidad.
- B) Ciencia suficiente, preparación litúrgica y espiritual adecuada al lugar, y dotes pedagógicas según el prudente juicio del Ordinario.
- C) Un tiempo suficiente de ejercicio en el ministerio que va a recibir.
- D) Que no se ejerza el ministerio, sin la debida autorización, fuera del lugar señalado.

E) Que la colación del ministerio se haga mediante rito, previa presentación hecha por el rector o sacerdote encargado de la comunidad.

F) Que el nombre de los ministros quede registrado en la curia, dándoles una constancia por escrito.

2. La edad mínima para recibir los ministerios estables de lector y acólito será de 18 años cumplidos, siempre que el candidato tenga la madurez humana suficiente y la debida preparación doctrinal y espiritual.

3. El modo de ejercer este ministerio será determinado en cada diócesis por el Obispo diocesano.

4. El Obispo elaborará un directorio en su diócesis, cuyo objeto será determinar el modo como se cumplirán las disposiciones dadas por la Conferencia Episcopal, especialmente en lo que se refiere a la preparación espiritual, bíblica y litúrgica del laico, así como la forma en que el sacerdote encargado de la comunidad emitirá su juicio acerca del candidato y el modo de la presentación y manifestación de beneplácito por parte de la comunidad.

*Can. 831,2:* 1. Para cumplir lo prescrito en el c. 831,2, la CEM establece:

— Que siempre exista vinculación y acuerdo con el propio Ordinario del lugar.

— Que los clérigos en cuestión tengan competencia, ciencia, prudencia y fidelidad probadas.

— Que su presencia en la radio y televisión corresponda de alguna manera a programas globales establecidos dentro de la pastoral orgánica de la diócesis, región pastoral o de la nación.

— Que en asuntos especialmente difíciles se intervenga solamente si ha habido alguna preparación previa y haya seguridad doctrinal.

2. Al Ordinario del lugar corresponde juzgar sobre las normas del No. 1 y a él compete autorizar, vigilar, delegar, y tomar ulteriores determinaciones particulares.

3. Estas mismas normas se aplican a todos aquellos miembros del pueblo de Dios, aun no clérigos o religiosos, que hablen de temas de doctrina católica y costumbres a tenor del c. 772,2.

*Can. 891:* Teniendo en cuenta que la confirmación enriquece al cristiano con el don del Espíritu Santo, lo fortalece y obliga a que de palabra o de obra sea testigo de Cristo y lo vincula más perfectamente a la Iglesia (c. 879), debe tenderse a una progresiva toma de conciencia en la celebración del sacramento. Por consiguiente, para cumplir lo que establece el c. 891, cada Obispo debe dar los pasos necesarios para aplicarlo según las condiciones peculiares de su diócesis, teniendo en cuenta las siguientes normas (c. 842,2):

1. Evitar las confirmaciones masivas, en las que no haya precedido una adecuada preparación catequética, en la medida de lo posible.

2. Preparar a los padres de familia para que cumplan, como educadores en la fe de sus hijos, por medio de una catequesis adecuada a su edad (c. 843,2).

3. Adminístrese el sacramento dentro de una ceremonia cuidadosamente preparada y ordenada a enfatizar la responsabilidad del confirmando y de los padres y padrinos (c. 840).

4. No se celebre ordinariamente la confirmación sin antes haber dado a padres, padrinos, confirmandos y, a ser posible, a los participantes en el rito, la catequesis presacramental adecuada, según las circunstancias, valiéndose para ello de los medios que aconseje una sana pedagogía de la fe.

5. En la medida de lo posible acompañese a los confirmados, por medio de una catequesis progresiva, a vivir y acrecentar su fe, a fin de que sean verdaderos testigos de Cristo y se abran a la acción apostólica (c. 879).

*Can. 964,2:* Manteniendo la disposición del c. 964, según la cual se pide tener en los templos, en lugar patente, confesonarios, o sea, lugares de encuentro entre el penitente y el confesor, a donde puedan libremente acudir los fieles, si así lo desean, la CEM considera laudable que existan, además, capillas penitenciales donde lo apruebe el Ordinario, con las siguientes características:

a) Que faciliten el diálogo o el encuentro más directo entre el penitente y el confesor.

b) Que eviten una excesiva incomodidad al penitente.

c) Que garanticen la santidad del sacramento y su carácter de celebración sagrada.

d) Que aún en esas capillas penitenciales existan confesonarios con rejilla para que puedan acercarse los penitentes que así lo deseen.

e) Que se guíen las iniciativas laudables de los proyectistas y se sometan los proyectos a la aprobación del propio Ordinario.

*Can. 1714:* Con relación a este canon, la Conferencia Episcopal Mexicana no considera necesario dar normas al respecto; por lo mismo, se debe recurrir solamente a las dos posibilidades establecidas en el mismo canon.

### Testo della *recognitio* da parte dalla congregazione per i Vescovi.

FOEDERATARUM CIVITATUM MEXICANARUM

*Decretum*

Exc.mus P.D. Sergius Obeso Rivera, Archiepiscopus Ialapensis, et Conferentiae Episcoporum Foederatarum Civitatum Mexicanarum Praeses, ab Apostólica Sede postulavit ut normae complementares, quae ad

novi Codicis Iuris Canonici praescripta exsequenda, a coetu plenario ad normam iuris approbatae sunt, rite recognoscerentur.

Quapropter Summus Pontifex JOANNES PAULUS, Divina Providentia PP. II, referente infrascripto Cardinali Congregationis pro Episcopis Praefecto, auditis Dicasteriis competentibus, in Audientia diei 30 Maii 1987 praefatas normas, prout in adnexo exemplari continentur, probavit seu confirmavit.

Contrariis quibusvis minime obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 30 mensis Maii anno 1987.

## FRANCIA

ORDINARIATUS MILITARIS IN GALLIA. **Statuts du Diocèse aux Armées françaises.** (*Bulletin officiel de la Conférence des Évêques de France*, 16 mai 1988, p. 497-501).

### STATUTS DU DIOCÈSE AUX ARMÉES FRANÇAISES. ORDINARIATUS MILITARIS IN GALLIA

Le 26 juillet 1952, la Congrégation consistoriale érigeait le Vicariat aux Armées françaises (AAS 44-2-19 pages 744 à 746) « pour les fidèles en service actif dans les armées de Terre, de l'Air et de Mer de la République ou ceux qui y sont en quelque manière rattachés ». C'était une étape importante dans une longue histoire puisque les premiers aumôniers militaires dans les armées françaises remontent sans doute au VIII<sup>e</sup> siècle. Le souci de cette portion du Peuple de Dieu qui a embrassé l'état militaire court tout au long de l'histoire de l'Église en France.

Le pape Jean-Paul II a promulgué le 21 avril 1986 la Constitution apostolique *Spirituali Militum Curae* transformant juridiquement les vicariats castrenses en *Ordinariats militaires* à dater du 21 juillet 1986. Il appartient au Saint-Siège d'adapter ladite Constitution apostolique à la situation particulière de l'Aumônerie militaire en France. Le présent document veut remplir cette mission. Il sera donc reçu comme une mise en œuvre concrète de la Constitution apostolique pour les Armées françaises.

#### I. LE DIOCÈSE AUX ARMÉES FRANÇAISES

*Art. 1.* L'Ordinariat aux Armées françaises est assimilé à la figure juridique du diocèse en vertu de la Constitution apostolique *Spirituali Militum Curae* et dans l'usage courant de la langue française le terme

« Diocèse aux Armées » sera adopté de même que celui d'« Évêque aux Armées » pour traduire *Ordinariatus Militaris* et « *Ordinarius Militaris* ».

*Art. 2.* Le diocèse aux Armées françaises sera régi par la Constitution apostolique *Spirituali Militum Curae* du 21 avril 1986 et par les présents statuts pour ce qui concerne le droit ecclésial particulier, par les textes officiels du ministère français de la Défense (circulaire 4000) pour ce qui concerne le statut militaire et par le Code de droit canonique pour tout ce qui n'est pas spécifique du diocèse aux Armées.

*Art. 3.* Sont membres du diocèse aux Armées :

— Les militaires français où qu'ils se trouvent et leurs familles y compris ascendants et descendants et personnels de service vivant sous leur toit.

— Les militaires étrangers stagiaires, élèves, cadres ou détachés près d'établissements militaires français sauf au cas où ils disposeraient sur place d'un aumônier militaire de leur pays.

— Les personnels civils de la Défense résidant dans les lieux militaires.

— Les personnels accompagnant les troupes des forces françaises en Allemagne y compris les personnels de l'Éducation nationale détachés dans les lycées français ou internationaux des villes ou communes allemandes où existe une garnison française, les personnels des P et T, Économat, affectés à des postes au service d'une garnison française, etc.

— Les personnels civils de la Défense et leurs familles envoyés pour un temps dans des établissements militaires français situés dans les DOM-TOM ou dans un pays étranger.

*Art. 4.* Le siège du diocèse aux Armées françaises est à Paris et son église principale est celle de Saint-Louis-des-Invalides en cette même ville.

## II. L'ÉVÊQUE AUX ARMÉES FRANÇAISES

*Art. 5.* L'évêque du diocèse aux Armées a les mêmes droits et devoirs que les évêques diocésains compte tenu des particularités de sa mission. Il fait donc partie de la Conférence des Évêques de France au même titre que les évêques résidentiels et il se joint à la région apostolique d'Ile-de-France pour tout ce qui concerne le travail en région.

*Art. 6.* Il est nommé par le Saint-Siège en accord avec le gouvernement français. Il est placé par le ministre de la Défense auprès de l'état-major des Armées conformément au statut des aumôniers militaires.

*Art. 7.* En cas de siège empêché ou vacant, il est remplacé de droit par le vicaire général ou à défaut par le vicaire épiscopal le plus âgé.

### III. LA JURIDICTION DU DIOCÈSE AUX ARMÉES

*Art. 8.* La juridiction de l'évêque aux Armées est personnelle, ordinaire aussi bien pour le for interne que pour le for externe, propre mais cumulative par rapport à la juridiction de l'évêque du diocèse (cfr. Art. 5 de la Constitution apostolique *Spirituali Militum Curae*).

*Art. 9.* Le diocèse aux Armées a comme tribunal propre l'Officialité du diocèse de Paris et comme tribunal d'appel l'Officialité d'appel du diocèse de Versailles.

### IV. LA CURIE DU DIOCÈSE AUX ARMÉES

*Art. 10.* La Curie du diocèse aux Armées se compose en conformité avec la Constitution apostolique *Spirituali Militum Curae* et le Code de droit canonique d'un vicaire général, de cinq vicaires épiscopaux pour les armées de Terre, de l'Air, de Mer, de la gendarmerie et les forces françaises en Allemagne, d'un secrétaire général et d'un économiste. Les circonstances peuvent amener à modifier le nombre de vicaires épiscopaux en fonction de l'évolution des forces armées françaises.

*Art. 11.* L'évêque aux Armées propose à la nomination du ministre de la Défense des aumôniers de région auxquels il donne les pouvoirs canoniques. Ces aumôniers de région ont une responsabilité équivalente à celle des vicaires forains du Code de droit canonique (canons 553 à 555). Ils exerceront leurs responsabilités en tenant compte des circonstances particulières propres à un diocèse aux Armées et à la pastorale en monde militaire.

### V. CONSEILS

*Art. 12.* Sont constitués dans le diocèse aux Armées un Conseil épiscopal (Code de droit canonique, canon 473, 4), un Conseil presbytéral avec ses statuts propres (Code de droit canonique, canons 495 à 501) et un Conseil des responsables de région avec ses statuts propres.

*Art. 13.* On établira autant que possible un Conseil pastoral diocésain et des Conseils pastoraux dans les différentes aumôneries (Code de droit canonique, canons 511 à 514).

*Art. 14.* Le diocèse aux Armées sera géré avec l'aide d'un Conseil pour les affaires économiques conformément au Code de droit canonique (canons 492 à 494).

*Art. 15.* L'évêque désignera conformément au canon 502 du Code de droit canonique le Conseil de consultants. Ce Conseil jouira des droits et responsabilités qui lui sont confiés par le droit universel exception faite pour ce qui concerne le cas de diocèse vacant ou empê-

ché ou ce qui, à l'évidence, ne correspond pas à la situation du diocèse aux Armées.

#### VI. LE PRESBYTERIUM DU DIOCÈSE AUX ARMÉES

*Art. 16.* Le presbyterium du diocèse aux Armées est composé de tous les aumôniers qui ont une reconnaissance officielle pour le service des forces armées: aumôniers servant à titre militaire, aumôniers servant à titre civil permanent ou à temps partiel (desservants), aumôniers bénévoles, aumôniers concordataires.

*Art. 17.* La nomination ecclésiastique des aumôniers militaires sera faite par l'évêque aux Armées. La nomination à la responsabilité pastorale d'une garnison équivaut à la nomination de curé d'une paroisse personnelle. Elle comporte tous les droits et charges de la fonction curiale (canons 515 à 552). La nomination militaire des aumôniers militaires se fera conformément aux règles établies par l'autorité militaire (circulaire 4000).

*Art. 18.* Si les circonstances pastorales le permettent ou si la nécessité l'impose, l'évêque aux Armées pourra incardiner des diacres et des prêtres. Il pourra également appeler aux Ordres des candidats au diaconat permanent et au presbytérat. Il ne le fera qu'avec l'accord du Saint-Siège.

*Art. 19.* Le diocèse aux Armées comportera un organisme pastoral des vocations dont la responsabilité sera double: prise en charge des séminaristes faisant leur service militaire, prise en charge des candidats à une vie religieuse ou au presbytérat.

#### VII. AUMÔNIERS DIACRES

*Art. 20.* Des diacres permanents peuvent recevoir la charge pastorale de garnisons militaires. Dans ce cas leur responsabilité correspondra à ce qui est défini au canon 517, 2 du Code de droit canonique. L'évêque désignera le prêtre modérateur de la charge pastorale.

#### VIII. ACTES DE CATHOLICITÉ

*Art. 21.* Les actes de catholicité à remplir pour l'administration des sacrements sont ceux prévus par la Conférence des Évêques de France adaptés au statut propre du diocèse aux Armées françaises.

#### IX.

Chaque amendement de ces statuts devra être soumis à l'approbation du Saint-Siège.

tifici in Audientia diei 9 mensis aprilis vertentis anni subiciendum curavit.

Summus vero Pontifex IOANNES PAULUS II, de iis omnibus certio factus, id muneris huic Congregationi commisit, ut, ad normam can. 30 C.J.C., hoc ipso Decreto Ordinariatus militaris Galliae Statuta publice ederet.

Attento autem praescripto can. 8 § 2, C.J.C., haec Statuta Ordinariatus militaris Galliae vigere incipient post unum mensem elapsum ab eorumdem promulgatione, quae quidem per commentarios ipsius Ordinariatus militaris necnon Conferentiae Episcopalis Galliae fiet.

Contrariis quibusvis minime obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 11 mensis aprili anno 1988.

*Bernardin cardinal Gantin*, Préfet

*Giovanni Battista Re*, Secrétaire

## STATI UNITI

### MILITARY ORDINARIATE U.S.A. Statues of the Archdiocese for the Military Services U.S.A.

#### MILITARY ORDINARIATE, U.S.A.

(The Archdiocese for the Military Services, U.S.A.)

#### STATUTES

From the period of the War of Independence until World War I the pastoral care of military personnel was provided for in various ways under the authority of the local ordinaries. On November 24, 1917 the Apostolic See appointed a Bishop for the Military of the United States. On November 25, 1939 the Archbishop of New York was designated as Military Vicar for U.S. military personnel. On June 13, 1946 the jurisdiction of the Military Vicar was extended to Catholic civilians serving the U.S. Government overseas and further amplified on November 4, 1954. In 1946 the Veterans Administration was placed under the same jurisdiction.

Subsequent to the Instruction *Sollemne semper* of April 25, 1951 the Apostolic See, by the Decree *Mysticam Petri Naviculam* of September 8, 1957, formally erected the Military Vicariate, to be united to the office of the Archbishop of New York. On December 15, 1975 a Coadjutor to the Military Vicar was appointed. Finally, by the Decree *Apostolica Sedes* of January 14, 1985, the Military Vicariate was established as an independent vicariate and the new Military Vicar was installed on March 25, 1985.

## X.

Ces statuts entrèrent en vigueur un mois après leur publication dans le bulletins du diocèse aux Armées et de la Conférence des Évêques de France.

**Decreto di ratifica degli statuti ad opera della congregazione per i Vescovi.** (*Bulletin officiel de la Conférence des Évêques de France*, 16 mai 1988, p. 496-497).

## CONGREGATIO PRO EPISCOPIIS

*Ordinariatus Militaris Galliae de Statutorum ratihabitione*

## DECRETUM

Prot. N. 660/87

Omnium Ecclesiarum sollicitudine (cf. 2 Cor. 11, 28) qua Romanus Pontifex urgetur, IOANNES PAULUS, Divina Providentia PP. II, melius consulere studens opitulationi eorum fidelium qui inter copias sunt conscripti, Apostolicam Constitutionem « Spirituali militum curae », die XXI mensis Aprilis 1986 editam, promulgavit.

Ibi enim generaliores sanciebantur normae, quae ad omnes Ordinariatus militares ad praesens exstantes, vel in posterum erecturos, pertinerent. Id insuper eadem Constitutione Summus Pontifex decrevit, ut huiusmodi normae aptius explicarentur atque pro temporum locorumque opportunitate accomodarentur per leges particulares seu peculiaria Statuta, ab Apostolica Sede pro unoquoque Ordinariatu condita.

Itaque, ratione habita multiplicium necessitatum atque adiunctorum sive ecclesiastici sive civilis generis, in quibus proprium Ordinariatuum pastorale munus disponendum et exsequendum est, voluit Romanus Pontifex socia eorundem Ordinariatuum opera uti, ut ipsa legum particularium scriptura ac confectio variis locorum temporumque adiunctis congruenter responderet. Itaque omnibus ac singulis Ordinariis militaribus mandavit, ut unusquisque suae particularis legis exemplar appareret secundum dictae Constitutionis Apostolicae « Spirituali militum curae » generales normas, necnon peculiare normas superioris temporis hisce cum normis congruentes, utpote tale specimen Statutorum Apostolicae Sedi traderet, eo sane consilio ut exhiberentur et recognoscerentur antequam supremae Romani Pontificis auctoritati approbanda subicerentur et ab eadem Apostolica Sede publice ederentur.

Haec Congregatio pro Episcopis, a qua potior pars Ordinariatuum castrensis dependet, postquam exemplar Statutorum Ordinariatus militaris Galliae, attente perpendit collatis cum ipso Ordinario militari consiliis ad necessarias opportunasque mutationes inducendas, Summo Pon-

I. The canonical or official name of the previously entitled Military Vicariate is *Military Ordinariate*. For suitable usage in the United States the Military Ordinariate shall be known as *The Archdiocese for the Military Services, U.S.A.*

II. The Military Ordinariate is governed by the norms of:

(a) The Apostolic Constitution *Spirituali Militum Curae* of April 21, 1986

(b) These particular statutes sanctioned by the Holy See

(c) The universal laws of the Church even though not specified in the preceding documents

III. The seat and principal church of the Military Ordinariate is established in Washington, D.C. The Curia shall be located in Washington or its environs.

IV. The Military Ordinary shall be assigned archiepiscopal dignity and shall enjoy the rights and be held to the obligations proper to a diocesan bishop. By right he is to participate in the Episcopal Conference of the United States of America.

V. Unless the Apostolic See shall provide otherwise, *Sede vacante vel impedita*, the senior Auxiliary Bishop shall serve as Administrator of the Military Ordinariate. Lacking an Auxiliary Bishop, the College of Consultors shall elect an Administrator.

VI. A suitable number of Auxiliary Bishops shall be appointed, at the pleasure of the Apostolic See, to assist the Military Ordinary in his pastoral ministry and in the care of souls in his far-extended jurisdiction.

VII. The Military Ordinary and the Auxiliary Bishops possess no military rank. However, they are treated by the U.S. Government with appropriate protocol and consideration. Their retirement from their ecclesiastical service in the Military Ordinariate is governed by the norms of canon law and the regulations of the Apostolic See.

VIII. Several Vicars General shall be appointed by the Military Ordinary for specific service in the Ordinariate. A Chancellor is appointed. Vice Chancellors are appointed for specific areas of administration. All Auxiliary Bishops are Vicars general; one is Vicar General in charge of administration.

IX. The Military Ordinariate possesses its own proper Tribunal and Judicial Vicar; it is located at the Central Offices of the Military Ordinariate. The Second Instance Court is the Court of Appeal of Region II of the National Conference of Bishops.

X. The presbyterate of the Military Ordinariate is composed of those priests, either secular or religious, who, endowed with the quali-

ties suited to the proper performance of this special pastoral work, and with the consent of their Ordinary, perform an office in the Military Ordinariate. The following are members of the Military Ordinariate.

1. All priests who are called on an habitual basis to the office of military chaplain for the military services of the United States of America; also, those called on a temporary basis, during the time that they render their services. These include active, reserve and auxiliary chaplains.

2. Priests who are chaplains of hospitals commonly called Veterans Administration Facilities.

XI. All chaplains shall give particular attention to pastoral programs in which the laity are to be increasingly involved, directed to the promotion of vocations to the priesthood and the consecrated life for men and women. Resultant candidates to the priesthood from the military community including but not limited to those specifically desiring to serve as military chaplains shall be provided guidance and assistance by the Ordinariate in pursuing preparatory studies in seminaries available to such candidates.

XII. A Presbyteral council, a College of Consultors, and a Finance Council are established according to the norm of canon law.

XIII. The faithful of the Military Ordinariate, by the witness of their Christian lives and by carrying out their responsibilities in virtue of their rebirth in Christ in Baptism, cooperate in the Building up of the Body of Christ. They play their own part as an apostolic and even missionary leaven among the other military personnel with whom they are associated and lead their lives.

XIV. Local Pastoral Councils are established, wherever possible, in every military installation and are normally presided over by the senior military chaplain.

XV. The following faithful are members of the Military Ordinariate:

1. All the faithful who actually serve in the military service of land, sea or air; who, organized in military fashion, pertain in any way whatsoever to these military services; or who are bound by the civil laws made for the same.

2. The faithful who serve on active duty in the Coast Guard.

3. The faithful who serve in the National Guard, Air National Guard, or Civil Air Patrol, while they are on active duty.

4. The families of those listed in no. 1 and 2, namely, the spouses, children, even those who, though independent, live in the same houses; also, relatives and domestics living as well in the same houses; likewise, the Catholic family of a non-Catholic service member under the same circumstances.

5. All the faithful, including members of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, who attend official military, Coast Guard and Merchant Marine academies, or who live in military or Veterans Administration hospitals, or are engaged in the service of the same with residence there.

6. All the faithful who dwell on military installations or in homes reserved by the civil government for military personnel and their families.

7. All the faithful who are employed overseas by the government of the United States, whether in a military-connected employment or otherwise; also, members engaged in diplomatic or similar missions in foreign countries; the members of families of the above-mentioned persons residing with them.

XVI. For active duty military chaplains, the subjects for marriage are those persons listed in nos. 1-7 of XV above, excluding members of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life; for Veterans Administration chaplains, the subjects for marriage are residents and in-patients of Veterans Administration Facilities.

XVII. All sacramental records, i.e., of baptisms, confirmations, marriages, are sent by all chaplains to the Curia of the Military Ordinariate where they are registered according to the norms of canon law. Also, other records of the Ordinariate are kept in the Curial archives.

XVIII. These particular statutes shall take force three months from the date of their ratification by the Holy See, and cannot be modified without its approval.

**Decreto di ratifica degli statuti ad opera della congregazione per i Vescovi, 18 agosto 1987.**

CONGREGATIO PRO EPISCOPIIS

*Civitatum foederatarum americae septemtrionalis*

DECRETUM

De Statutorum ratihabitione

Apostolica Sedes, Decreto «Mysticam Petri Naviculam» diei 7 Septembris 1957, Vicariatum Castrensem erexit, propriis normis ditatum, ut spirituali bono fidelium qui in Civitatibus Foederatis Americae Septemtrionalis militiam capessunt atque illorum qui copiis quomodocumque addicuntur, aptius consuleretur.

Cum vero Constitutio Apostolica «Spirituali Militum Curae», die 21 mensis Aprilis 1986 edita, praescripserit ut Ordinariatus Militares propria Statuta conficerent, normis memorata Constitutionis Apo-

stolicae atque peculiaribus condicionibus uniuscuiusque Ordinariatus aptata, Exc.mus P.D. Joannes Josephus Thomas Ryan, Archiepiscopus tit. Gabinus atque Civitatum Foederatarum Americae Septemtrionalis Ordinarius Militaris, nova Statuta, vulgo « The Military Ordinariate, U.S.A., Statutes », confecit atque Sedi Apostolicae exhibuit ut, apte recognita, a Summo Pontifice rata haberentur.

Summus Pontifex Ioannes Paulus, Divina Providentia PP.II de consilio infrascripti Cardinalis, Congregationis pro Episcopis Praefecti, audito Consilio pro Publicis Ecclesiae Negotiis, praefata Statuta, prout in adnexo exemplari continentur, in Audientia diei 18 augusti 1987 rata habuit et praesenti Congregationis pro Episcopis Decreto promulgari iussit.

Contrariis quibusvis minime obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 18 mensis Augusti anni 1987.

*B. Cardinal Gantin, Praef.*  
*M. Costalunga, Subsecr.*

## LEGISLAZIONE DELLO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO

SEGRETARIO DI STATO. **Legge che approva l'Ordinamento giudiziario dello Stato della Città del Vaticano**, 21 novembre 1987 (*L'Osservatore Romano*, 29 novembre 1987, p. 4).

Il Cardinale Agostino Casaroli Segretario di Stato in virtù dei poteri conferitigli dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II con Chirografo del 6 aprile 1984 (\*), ha ordinato e ordina quanto appresso, da osservarsi come legge dello Stato:

### NORME GENERALI.

*Art. 1.* — Il potere giudiziario nello Stato della Città del Vaticano è esercitato, a nome del Sommo Pontefice, dai seguenti organi:

- a) il giudice unico,
- b) il tribunale,
- c) la corte d'appello,
- d) la corte di cassazione.

*Art. 2.* — I magistrati nelle loro decisioni o altri provvedimenti e nelle requisitorie sono soggetti soltanto alla legge.

Essi dipendono gerarchicamente dal Sommo Pontefice e dagli organi per mezzo dei quali Egli esercita la potestà legislativa.

Salvo quanto dispongono le leggi di procedura e la presente legge, agli organi giudiziari spetta solo il compito di vigilanza sugli organi di grado inferiore; lo stesso compito hanno i presidenti di ciascun organo giudiziario collegiale nei confronti dei magistrati appartenenti allo stesso organo o agli organi dei gradi inferiori.

### DEL GIUDICE UNICO E DEL TRIBUNALE.

*Art. 3.* — Il giudice unico deve essere cittadino vaticano.

*Art. 4.* — Il tribunale è composto del presidente e di altri tre giudici, ad uno o due dei quali il presidente delega annualmente le funzioni

---

\* Chirografo *Le sollicitudini crescenti* del 6 aprile 1984 (AAS 76 (1984) p. 495-496).

di giudice istruttore e di giudice dell'esecuzione. Può essere nominato giudice del tribunale anche il giudice unico.

Il tribunale giudica in collegio di tre giudici.

*Art. 5.* — Per la tutela del diritto e della legge è istituito presso il tribunale un promotore di giustizia, il quale esercita le funzioni di pubblico ministero e le altre assegnategli dalla legge anche presso il giudice unico.

*Art. 6.* — All'ufficio del giudice unico e al tribunale sono addetti un notaio attuario con funzioni di cancelliere e due ufficiali giudiziari.

*Art. 7.* — La nomina del presidente e dei giudici del tribunale, del giudice unico e del promotore di giustizia è fatta dal Sommo Pontefice.

La nomina del cancelliere e degli ufficiali giudiziari è fatta dalla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, udito il presidente del tribunale.

*Art. 8.* — In caso d'impedimento del presidente, lo sostituisce il giudice più anziano non impedito.

In caso d'impedimento del giudice istruttore o del giudice dell'esecuzione o del giudice unico, provvede a sostituirli il presidente del tribunale con un altro giudice dello stesso tribunale.

Qualora, in caso d'impedimento di uno o più giudici, non restino al tribunale giudici sufficienti per la emanazione di atti collegiali o manchino giudici a cui si possano affidare gli incarichi di cui al comma precedente, il presidente della corte d'appello, udito il presidente del tribunale, previa approvazione del Cardinale Segretario di Stato, provvede alla nomina di giudici supplenti per i procedimenti per i quali ciò sia necessario.

In caso d'impedimento del promotore di giustizia, il presidente della corte d'appello, udito il presidente del tribunale, previa approvazione del Cardinale Segretario di Stato, nomina un promotore di giustizia supplente.

Con le stesse forme stabilite nei tre commi precedenti possono essere nominati, per determinati periodi non superiori a tre mesi, magistrati supplenti, che possano esercitare le funzioni giudiziarie in caso di impedimento di magistrati ordinari.

*Art. 9.* — Prima di assumere le funzioni, i magistrati, gli addetti al tribunale e gli altri chiamati a prestare la loro opera a norma dell'art. 8 debbono prestare giuramento secondo la seguente formula: « Giuro di essere fedele e obbediente al Sommo Pontefice, di adempiere con fedeltà e diligenza i doveri della mia carica e di conservare il segreto d'ufficio ».

I magistrati prestano il giuramento dinanzi al presidente della corte d'appello, gli altri dinanzi al presidente del tribunale.

*Art. 10.* — I magistrati cessano dall'ufficio quando compiono l'età di 74 anni.

Il presidente della corte d'appello, in caso di particolari necessità del servizio o di speciali qualità delle persone, può proporre al Sommo Pontefice la loro permanenza nella carica anche oltre il limite di età stabilito.

Possono essere dispensati dal servizio in qualunque tempo coloro che per constatata inabilità non sono più in grado di adempierlo.

*Art. 11.* — I magistrati e il cancelliere percepiscono un'indennità di carica nella misura stabilita dalla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano.

L'indennità è ridotta alla metà per coloro che percepiscono uno stipendio come dipendenti di ruolo della Santa Sede o dello Stato della Città del Vaticano.

Gli ufficiali giudiziari fanno parte del personale del Governatorato.

A coloro che abbiano esercitato temporaneamente una delle attività indicate nel primo comma del presente articolo è corrisposto un emolumento da determinarsi alla fine di ogni anno giudiziario dal presidente della corte d'appello.

#### DELLA CORTE D'APPELLO.

*Art. 12.* — La corte d'appello è costituita del presidente e di altri tre giudici, nominati dal Sommo Pontefice per un quinquennio.

Essa giudica in collegio di tre giudici.

*Art. 13.* — Le funzioni di pubblico ministero sono esercitate da un promotore di giustizia, nominato dal Sommo Pontefice per un quinquennio.

Le funzioni di cancelliere e di ufficiale giudiziario sono svolte dalle persone che esercitano tali funzioni presso il tribunale.

*Art. 14.* — In caso d'impedimento il presidente è sostituito dal giudice più anziano, che non sia impedito.

Qualora si verifichi presso la corte d'appello il caso previsto dall'articolo 8, comma terzo, provvede il presidente della corte di cassazione, udito il presidente della corte d'appello, previa approvazione del Cardinale Segretario di Stato.

*Art. 15.* — I magistrati della corte d'appello, compresi quelli designati temporaneamente a norma del precedente articolo, prima di assumere le funzioni prestano, dinanzi al presidente della corte di cassazione, il giuramento secondo la formula stabilita nell'art. 9.

*Art. 16.* — La sede della corte di appello è negli stessi locali in cui ha sede il tribunale, e ivi è custodito l'archivio della medesima.

*Art. 17.* — Ai magistrati della corte d'appello è corrisposto un emolumento da determinarsi alla fine di ogni anno giudiziario dal presidente della corte di cassazione.

#### DELLA CORTE DI CASSAZIONE.

*Art. 18.* — La corte di cassazione è costituita del Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, presidente, e di altri due Cardinali, membri del medesimo Supremo Tribunale, designati dal presidente all'inizio di ogni anno giudiziario.

*Art. 19.* — In caso d'impedimento il presidente è sostituito dal giudice più anziano, che non sia impedito; gli altri giudici sono sostituiti da altri membri del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, designati dal presidente.

*Art. 20.* — Le funzioni di pubblico ministero sono esercitate da un promotore di giustizia, designato all'inizio di ogni anno giudiziario dal presidente, tra i votanti del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

Le funzioni di cancelliere e di ufficiale giudiziario sono svolte dalle persone che esercitano le stesse funzioni presso il tribunale.

*Art. 21.* — La sede della corte di cassazione è nella sala delle Congregazioni in Vaticano. L'archivio è conservato nella sede del tribunale.

*Art. 22.* — Ai componenti la corte di cassazione non viene corrisposto alcun assegno.

Al promotore di giustizia è corrisposto un emolumento, da determinarsi dal presidente al termine di ogni anno giudiziario.

*Art. 23.* — La corte di cassazione è sola competente a giudicare, previo assenso del Sommo Pontefice, gli Eminentissimi Cardinali e gli Eccellentissimi Vescovi nelle cause penali, fuori dei casi previsti dal canone 1405 par. 1 del Codex iuris canonici.

#### DEGLI AVVOCATI.

*Art. 24.* — La difesa delle cause dinanzi all'autorità giudiziaria può essere assunta dagli avvocati della Rota Romana, che abbiano la laurea in diritto civile. L'albo degli avvocati è tenuto dal cancelliere sotto la vigilanza del presidente del tribunale.

Il presidente della corte d'appello può autorizzare l'iscrizione nell'albo di altre persone aventi speciali competenze in materie giuridiche. Il medesimo può anche, per singole cause, autorizzare persone non iscritte all'albo a prestare opera di avvocato o procuratore.

La difesa dinanzi alla corte di cassazione è riservata agli avvocati iscritti all'albo, che siano avvocati concistoriali, ovvero insegnino in università ecclesiastiche o civili o vi abbiano insegnato lasciando l'ufficio per limiti d'età. Il presidente della corte di cassazione può autorizzare in via permanente o di volta in volta altre persone a difendere cause dinanzi alla corte stessa.

*Art. 25.* — I consulenti legali e i capi degli uffici legali delle Amministrazioni pubbliche, ecclesiastiche o civili, aventi sede nella Città del Vaticano o in un immobile della Santa Sede in Roma, possono difendere le rispettive Amministrazioni dinanzi alle autorità giudiziarie di ogni grado.

*Art. 26.* — I provvedimenti disciplinari a carico degli avvocati esercenti presso gli organi giudiziari dello Stato sono competenza della corte d'appello.

#### DISPOSIZIONI FINALI.

*Art. 27.* — L'anno giudiziario ha inizio il 1° ottobre.

*Art. 28.* — La presente legge entrerà in vigore il 1° gennaio 1988.

*L'originale della presente legge, munito del sigillo dello Stato, sia depositato nell'Archivio delle leggi dello Stato della Città del Vaticano, e il testo corrispondente sia pubblicato nel Supplemento degli Acta Apostolicae Sedis, mandando a chiunque spetti di osservarla e di farla osservare.*

Città del Vaticano, ventun novembre millenovecentottantasette.

*Agostino Card. Casaroli*