

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI DIRITTO CANONICO

Vol. XIV - Num. 3 - Settembre-Dicembre 2002

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
GIUFFRÈ EDITORE

Pagina bianca

SOMMARIO

DOTTORATO HONORIS CAUSA

- J.I. ARRIETA, *Laudatio al Prof. Javier Hervada Xiberta* 611
J. HERVADA, *Confessioni di un canonista* 615

DOTTRINA

- C.J. ERRÁZURIZ M., *La capacità matrimoniale vista alla luce dell'essenza del matrimonio* 623
A. STANKIEWICZ, *La simulazione del consenso in generale* 639
P. BIANCHI, *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*.... 655

GIURISPRUDENZA

- TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA. *Beryten. et Gibailen*. Nullità del matrimonio. Questioni incidentali: *a)* appellabilità del provvedimento decisorio della querela di nullità; *b)* gli elementi costitutivi del processo documentale e le conseguenze della loro mancanza. Decreto. 12 maggio 2000. Erlebach, Ponente (con nota di J. Llobell, *L'appellabilità della decisione riguardante la querela di nullità della sentenza definitiva e la dubbia applicabilità del processo documentale di nullità del matrimonio al difetto di forma canonica*) 679

NOTE E COMMENTI

- A. FILIPAZZI, *Le rappresentanze pontificie dalla fine della II Guerra Mondiale ad oggi* 713
F. VECCHI, *Il delicato equilibrio in tema di diritti umani e libertà di religione da costruire tra la «Charta Ecumenica di Strasburgo» (22.04.2001) e la «Dichiarazione di Laeken» (15.12.2001)* 751

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni.

- C. AZZIMONTI, *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico e in quello concordatario italiano* (J. Miñambres) 787
- P. ETZI, *Attività di governo e prassi della consultazione negli Istituti di vita consacrata; una lettura dei cann. 627 e 127 del CIC* (J.M. Pommarès) 790
- B. FERME, *Introduzione alla storia del Diritto canonico. Vol. I. Il diritto Antico fino al Decretum di Graziano* (M. Gas i Aixendri) 797
- Z. GROCHOLEWSKI, *Univerzita a Cirkev na zaciatku tretieho milenia (L'Università e la Chiesa all'inizio del terzo millennio)* (P. Holec) 799
- R. HIGUERAS ÁLAMO, *Colección de normas canónicas* (F. Chica Arellano) 803
- H. LENZ, W. RÜFNER, M. BALDUS (eds.), *Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. 30. Band. 1.1.-31.12.1992* (G. Gänswein) 805
- A. MARCHETTO, *Chiesa e Papato nella Storia e nel Diritto. 25 anni di studi critici* (D. Le Tourneau) 806
- S. MARGELIST, *Die Beweiskraft der Parteiaussagen in Ebenichtigkeitsverfahren* (G. Gänswein) 808
- R. METZ, *La consécration des Vierges; hier, aujourd'hui, demain* (M. Pommarès) 810
- L. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di Diritto della persona* (F. Chica Arellano) 818
- A. NERI, *L'Istituto unico maschile e femminile di Vita Consacrata* (B. Esposito) 820
- V. PIGNEDOLI, *Privacy e libertà religiosa* (J.P. Schoupe) 826
- M.M. SIKIRIĆ, *La communio quale fondamento e principio formale del Diritto canonico: studio teologico-giuridico* (B. Esposito) 829

DOCUMENTI

Atti di Giovanni Paolo II.

- Legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano (N. CCCLXXXIV). 16 luglio 2002 (con nota di J.I. Arrieta, *Il governo dello Stato della Città del Vaticano. Alcune norme recenti*) 837

Atti della Santa Sede.

- CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Decreto di erezione dell'Amministrazione apostolica personale S. Giovanni Maria Vianney (Campos, Brasile), 18 gennaio 2002 (con nota di G. Incitti) 849

Legislazione civile

- STATO CITTÀ DEL VATICANO, Ordinanza del Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano relativa alla determinazione di competenze dello stesso Presidente, del Segretario Generale e del Vice

Segretario Generale, 22 febbraio 2001 (con <i>nota</i> di J.I. Arrieta, <i>Il governo dello Stato della Città del Vaticano. Alcune norme recenti</i>)	861
STATO CITTÀ DEL VATICANO, Regolamento della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, 26 luglio 2001 (con <i>nota</i> di J.I. Arrieta, <i>Il governo dello Stato della Città del Vaticano. Alcune norme recenti</i>)	862

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

PAOLO BIANCHI, Vicario giudiziale - Tribunale ecclesiastico regionale Lombardo.

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

ANTONIO FILIPAZZI, Consigliere di Nunziatura, Germania.

VICENTE PRIETO, Docente di Diritto canonico - Pontificia Università della Santa Croce.

ANTONI STANKIEWICZ, Uditore della Rota Romana.

FABIO VECCHI, Dottore di ricerca in diritto canonico ed ecclesiastico - Università degli Studi di Roma «La Sapienza».

Hanno collaborato anche: J.I. ARRIETA, F. CHICA ARELLANO, E. DE LEÓN, B. ESPOSITO, G. GÄNSWEIN, M. GAS I AIXENDRI, P. HOLEC, G. INCITTI, D. LE TOURNEAU, J. LLOBELL, J. MIÑAMBRES, L. NAVARRO, M.A. ORTIZ, M. POMMARÈS, P. SCHOUPPE.

Dottorato honoris causa

Il 26 novembre 2002, la Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce ha concesso il dottorato *honoris causa* al prof. Javier Hervada Xiberta. Pubblichiamo di seguito la *laudatio* del prof. Juan Ignacio Arrieta e la *lectio brevis* del nuovo dottore.

Pagina bianca

JUAN IGNACIO ARRIETA

LAUDATIO AL PROF. JAVIER HERVADA XIBERTA

Eccellentissimo Gran Cancelliere

A nome della Facoltà di Diritto Canonico prendo la parola in questo solenne atto per domandare l'incorporazione del Prof. Javier Hervada Xiberta alla nostra comunità accademica. Com'è di Sua conoscenza, il prof. Hervada è ritenuto in campo giuridico uno dei più rilevanti canonisti contemporanei. Inoltre, sin dalla nascita di questo nostro Ateneo, si è distinto per una continua e generosa collaborazione con quanti facciamo parte della Facoltà di Diritto Canonico. Mi limiterò adesso a ricordare in sintesi solo alcuni riflessi del suo ampio profilo universitario.

Il percorso accademico del prof. Javier Hervada risulta estremamente lineare. Nato a Barcelona, Spagna, nel 1934, nella stessa città catalana completò gli studi di Giurisprudenza nel periodo 1951-1956, ottenendo il grado di Dottore in Giurisprudenza presso l'Università Complutense di Madrid, nel 1958. Dottore in Diritto Canonico conseguito presso l'Università di Navarra nel 1962, vinse due anni dopo all'età di trenta anni la Cattedra di Diritto Canonico dell'Università di Saragozza. Dal 1965 la sua attività è legata all'Università di Navarra come Professore ordinario di Diritto Canonico, e dal 1981, anche come Professore ordinario di Filosofia del Diritto e Diritto Naturale, avendo occupato in diversi periodi, tra altre, la carica di Decano della Facoltà di Giurisprudenza e di Vice-Decano della Facoltà di Diritto Canonico.

Il prof. Hervada è, anzitutto, un gran universitario, nella più piena espressione vocazionale e di servizio che seppe apprendere dall'insegnamento di San Josemaría Escrivá di Balaguer. La sua vita accademica è legata a filo doppio sin dall'inizio al suo maestro in diritto canonico, Pedro Lombardía, anch'egli vanto e onore della no-

stra Facoltà nei suoi primi anni di vita. A partire dal 1957 Javier Hervada collaborò efficacemente col maestro Lombardía nel rinnovamento della scienza canonistica, con svariate iniziative intellettuali e pubblicistiche, e orientando verso la nostra disciplina decine, ormai, di docenti universitari fortemente motivati a servire la giustizia della Chiesa nel nuovo contesto ecclesiologicalo sorto dal Concilio Vaticano II, con lo stesso stile di lealtà e di apertura dimostrato da entrambi i maestri. I due volumi del «Derecho del Pueblo de Dios» pubblicati nell'immediato postconcilio da Lombardía e Hervada possono essere ritenuti come una prima ed elevata risposta della canonistica alla richiesta di *Optatam totius* 16 di studiare il Diritto Canonico con lo sguardo attento al mistero della Chiesa.

Il prof. Hervada è sempre stato un infaticabile promotore di scienza canonistica, come Direttore e Vice-Direttore, in vari periodi, dell'Istituto Martín de Azpilcueta per la ricerca in Diritto Canonico, e anche come Direttore della prestigiosa rivista «Ius Canonicum». Nel 1974 egli promosse la rivista «Persona y Derecho», col supplemento «Fidelium Iura» dedicato allo studio dei diritti fondamentali dei fedeli. Una ventina di manuali e monografie, molti dei quali tradotti in varie lingue e scelti da facoltà civili ed ecclesiastiche come testi per l'insegnamento, e oltre un centinaio di studi scientifici di primo ordine rappresentano l'apprezzato contributo di Javier Hervada alla scienza del Diritto Canonico. Il suo lavoro per anni nel campo della Filosofia del Diritto e del Diritto Naturale è stato guidato anche dall'impegno di fornire ai cultori del Diritto Canonico saldi strumenti su cui fondare il proprio sapere in un confronto paritario con le altre discipline giuridiche e con le domande che pone la cultura contemporanea.

L'attività di ricerca del professore Hervada ha abbracciato praticamente tutte le tematiche canonistiche, benché gli ambiti prediletti dai suoi studi siano i diritti fondamentali dei fedeli originati nel battesimo, la struttura gerarchica della Chiesa, e il diritto matrimoniale in stretta coerenza con la rilevanza giuridica che possiede l'essenza del matrimonio identificata nell'*una caro*, vale a dire, nell'unità nelle nature prodotta dal consenso degli sposi.

Tra le caratteristiche che spiccano nell'intero lavoro scientifico del prof. Javier Hervada, ne vorrei ricordare tre. In primo luogo la sua adesione al Magistero della Chiesa, e concretamente a quello emerso dal Vaticano II, nell'ampiezza di orizzonti, nell'amore per la verità e nella ricerca coraggiosa, che ogni universitario deve colti-

vare dentro di sé. In secondo luogo, l'assunzione del realismo giuridico classico che, nello specifico lavoro del canonista, ha portato il prof. Hervada ad un rinnovo del pensiero canonistico tradizionale e che, a sua volta, richiama una terza caratteristica del suo lavoro che intendevo segnalare: la purezza metodologica, l'applicazione del metodo sistematico e la distinzione di branche nella scienza canonica. Fermamente convinto che essere canonista significa essere giurista, perché il Diritto Canonico è vero diritto, e non va sottratto al flusso della cultura giuridica come non ignora la riflessione dei teologi il prof. Hervada ha insegnato a un'intera generazione di canonisti il modo di guardare la realtà del mistero della Chiesa con gli occhi propri di chi è giurista: cioè, con occhi da canonista.

A tutti questi meriti, come universitario e amico e maestro di canonisti, devo inoltre aggiungere quello specifico del suo generoso contributo allo sviluppo scientifico, alla docenza, e all'attività pubblicistica della nostra Facoltà. Lungo questi anni, sin dal 1984, i componenti del nostro corpo docente sono stati onorati di poter avere un confronto personale, sempre accessibile e aperto, con un maestro del suo livello; abbiamo goduto della sua amicizia; ci siamo arricchiti dalla sua profonda e suggeritrice docenza tramite corsi e seminari, al tempo che il suo prestigio ha contribuito a consolidare la nostra rivista «*Ius Ecclesiae*» e le altre collane della Facoltà.

Per tante caratteristiche scientifiche e umane che troviamo nella persona del prof. Hervada, ci rendiamo conto di avere in lui una sorte di simbolo in cui, in un modo o nell'altro, ci si riconosce una larga schiera di canonisti, per molti dei quali egli è stato l'iniziale spinta del loro contributo al Diritto della Chiesa. Onorando il prof. Hervada con la richiesta di questo dottorato, ci sentiamo, infatti, accompagnati da un vasto e caloroso appoggio di tanti colleghi canonisti.

Se Vostra Eccellenza si degni di aggregarlo alla nostra Facoltà, il prof. Javier Hervada sarà un maestro che farà onore al corpo accademico di questa Pontificia Università della Santa Croce, ma soprattutto confermerà il profondo rapporto già esistente con la nostra Facoltà dimostratosi così fecondo dai frutti ottenuti.

Grazie.

Pagina bianca

JAVIER HERVADA

CONFESSIONI DI UN CANONISTA

Eccellentissimo Gran Cancelliere, Magnifico Rettore, illustri autorità accademiche, cari colleghi, Eminenza, Eccellenze, signore e signori,

Ringraziamenti.

In queste mie prime parole — parole di riconoscenza e di gratitudine per la grande distinzione di cui sono oggetto — mi si conceda che la mia mente si elevi innanzitutto a Dio, fonte di ogni beneficio, e a Maria Santissima, Mediatrice di ogni grazia, per rendere loro tutta la gloria con il mio ringraziamento. *Gratias tibi Deus, gratias tibi!*

Inoltre, anche se si tratta di un avvenimento noto a poche persone, devo rendere grazie anche a san Josemaría il quale, il 19 marzo del 1966, aprì all'indimenticabile Pedro Lombardía e a me un ampio panorama sulla vita della Chiesa, che illuminò la nostra mentalità scientifica — soprattutto dal profilo epistemologico —, rendendo possibile quell'innovazione e quella modernizzazione che dal principio abbiamo cercato di introdurre nella scienza canonistica e che proprio ora sta dando i suoi primi e maturi frutti.

Infine, devo altresì riconoscenza a mons. Alvaro del Portillo, che salvò la mia dedicazione al diritto canonico. Qui non ricordo bene le date, ma dovrebbe essere agli inizi degli anni ottanta. In quell'epoca attraversavo un periodo di scoraggiamento e tedio nei confronti del diritto canonico e, poiché era da diversi anni che lavoravo con un certo successo nel campo del diritto naturale, decisi di abbandonare definitivamente il diritto canonico. Tengo a precisare che questa decisione la serbai nel mio cuore e sono convinto che

non la commentai a nessuno. Fatto sta che durante un viaggio a Roma incontrai casualmente mons. Alvaro del Portillo all'uscita di un ascensore; mi abbracciò e mi disse: «Javier questi tuoi pensieri di lasciare lo studio del diritto canonico sono una tentazione diabolica». Naturalmente tornai al diritto canonico con nuove forze. Quello che di questo episodio mi ha sempre meravigliato è come don Alvaro potesse sapere qualcosa che, come ho detto, non ricordo di aver confidato a nessuno.

Adempiuto il dovere di gratitudine verso la *civitas coelestis*, rivolgiamo il nostro sguardo alla *civitas terrena*.

Il mio ringraziamento si rivolge innanzitutto e in modo molto speciale al Gran Cancelliere, a cui devo in definitiva questo dottorato honoris causa, oltre ad essergli debitore per il suo affetto e il suo zelo di Buon Pastore e di Padre. Tante grazie di tutto.

Non merita meno ringraziamenti la Facoltà di Diritto Canonico, dalla quale è partita la proposta per questo dottorato che tanto mi fa onore, perché è una Facoltà che gode di un elevatissimo e ben meritato prestigio internazionale; l'onore non può essere più alto.

Voglio anche ringraziare il Rettore Magnifico dell'Università e tutte quante le autorità accademiche che sono intervenute dando il loro consenso.

La mia è una gratitudine speciale per trattarsi di un'Università a cui mi lega un affetto particolare, che conosco fin dai suoi primi passi e che ho seguito nella sua straordinaria crescita per la riconosciuta qualità scientifica dei suoi professori e ricercatori.

Lasciamo queste dovute parole iniziali, che mi sembravano doverose, ed entriamo nella *lectio brevis* che devo pronunciare. Più che una lezione sarà una *aperitio oris* che ho intitolato «Confessioni di un canonista».

Lezione dottorale: confessioni di un canonista.

Ho riferito prima che il 19 marzo del 1966 san Josemaría, in una conversazione — in spagnolo «*tertulia*» — indimenticabile per me e Pedro Lombardía, illuminò la nostra mentalità canonistica, soprattutto in campo epistemologico. Ho anche chiarito che ci parlò della vita della Chiesa e non di diritto canonico. Era logico. San Josemaría ha sempre rispettato e difeso energicamente la libertà professionale dei suoi figli e non mi meraviglia il suo silenzio sul diritto canonico in quell'occasione, che ho sempre interpretato come il suo espresso

desiderio di non influire minimamente sulle nostre opinioni professionali. In questa *lectio brevis* che mi spetta pronunciare, vorrei mostrare in che cosa consistette quella conversione metodologica mia e di Lombardía. Voglio avvertire che si tratta di conclusioni personali, esclusivamente nostre e che pertanto non riguardano il nostro santo ed egregio interlocutore.

Il fatto è che prima di conoscerci e per vie diverse, Lombardía (intorno al 1950) ed io (nell'estate del 1953) decidemmo di dedicarci al diritto canonico con un medesimo anelito di rinnovamento e di modernizzazione della scienza canonistica, che era allora in piena decadenza, non senza eccezioni. Quando ci conoscemmo a Granada, nell'estate del 1954, ci trovammo subito in sintonia, così che quando alla fine di settembre dell'anno 1957 mi trasferì all'allora «Estudio General de Navarra» (che nel 1960 divenne l'«Universidad de Navarra»), cominciammo un'attività congiunta — lui come maestro ed io come discepolo — che, con diverse vicende, durò fino alla sua dipartita, prematura per gli uomini, Dio sa di più, nel 1986.

Ma, come si vedrà più avanti, lo sforzo di modernizzazione e di rinnovamento del diritto canonico si presentava pieno di difficoltà.

Logicamente, i nostri sforzi furono diretti innanzitutto verso la metodologia e, più in generale, verso l'epistemologia. La prima cosa che ci proponemmo fu il passaggio dal metodo esegetico al metodo sistematico moderno, che adottammo fin dal primo momento. Questo ci permise di applicare nozioni moderne, soprattutto quelle dell'ordinamento giuridico, come supremo concetto della costruzione del sistema. Ma questo racchiudeva una difficoltà: poiché l'ordinamento giuridico costituisce un'unità, come mettere in relazione il diritto divino e quello umano? La cosiddetta Scuola Italiana aveva risolto il problema con la teoria originale di Del Giudice della *canonizatio*. Lombardía ebbe la fortuna di essere allievo di Del Giudice e, come spesso capita in questi casi, ne accettò la teoria che utilizzò come base della sua tesi di dottorato. Io non ebbi Del Giudice come maestro. A parte Pedro Lombardía, il mio maestro è sempre stato Tommaso d'Aquino. Sono uno tomista puro, fino al midollo, e seguo la teoria del diritto dell'Aquinata senza i cambiamenti introdotti dal neotomismo. Conoscevo assai bene la dottrina di san Tommaso sull'unità e la relazione tra il diritto umano e quello divino naturale e positivo. Perciò, leggendo Del Giudice e comprendendo la sua teoria della *canonizatio*, mi resi subito conto che era inaccettabile in quanto introduceva il positivismo, un difetto che scopri ben presto nella

Scuola Italiana di allora. Parlai con Pedro Lombardía del problema ed egli, non appena vi riflettè sopra, abbandonò la teoria della *canonizatio* ed accolse quella tomista, come si può vedere nell'articolo che pubblicò riassumendo il suo lavoro di dottorato. Ci eravamo dunque liberati dal positivismo.

Un altro problema che ci si pose era quello del normativismo. Tutti i canonisti, senza alcuna eccezione, erano normativisti, cioè per loro il diritto era la legge, in modo tale che il diritto canonico costituiva un *complexum legum*, un insieme di norme. Questa idea, però, presentava serie difficoltà in quanto oscurava il ruolo della persona nella vita giuridica e sociale; ed inoltre faceva apparire il diritto canonico soprattutto come legge della disciplina ecclesiastica: non tanto giustizia quanto disciplina. Ancora una volta qui ci è venuto in soccorso Tommaso d'Aquino, il quale ci insegnò che *lex* e *ius*, legge e diritto, non si confondono, e che il diritto è l'oggetto della giustizia, piuttosto che della disciplina. Era una nuova luce per comprendere il diritto canonico. Inoltre, per san Tommaso il diritto è *ipsa res iusta*, in linea con il più autentico realismo giuridico classico. Nelle nostre conversazioni, Lombardía ed io giungemmo alla conclusione di vedere il diritto canonico dal punto di vista della giustizia e, soprattutto, che dovevamo disfarci del normativismo per contribuire alla costruzione del nuovo diritto canonico che desideravamo, con una visione del diritto di taglio realista.

In quel periodo non accogliamo integralmente la dottrina tomista, ma fu ugualmente sufficiente per abbandonare il normativismo e costruire il diritto canonico dal punto di vista del realismo giuridico. Questo comportava una conseguenza importante: il concetto di norma come fulcro del sistema canonistico doveva essere sostituito da quello di relazione giuridica; e bisognava concepire l'ordinamento canonico come un sistema di relazioni giuridiche rette dal principio di giustizia. Questo significava un giro copernicano dalle molteplici conseguenze, che qui non mi è possibile descrivere. Inoltre, tutto questo portava con sé una purezza metodica formale, cioè, dato che le scienze si differenziano per la loro prospettiva od oggetto formale, vi era la necessità di trattare la realtà giuridica della Chiesa con un metodo giuridico, cioè *sub ratione iustitiae*, e non con la prospettiva e con il metodo di altre scienze.

Il passaggio dal metodo esegetico al metodo sistematico ci presentava una serie di problemi che per qualche anno non sapevamo come risolvere. Questo era dovuto alla cosiddetta mania dei canoni-

sti di qualificare come diritto divino certe loro idee sull'organizzazione della Gerarchia ecclesiastica e sull'esercizio della potestà che, in realtà, erano opposte a tutta una serie di principi di giustizia e di buon governo. Anche la concezione del diritto canonico come pura disciplina o mero strumento di ordine in mano ai Sacri Pastori occultava una realtà essenziale della dimensione giuridica della Chiesa: i diritti dei fedeli e i loro ambiti di libertà, il cui rispetto è conforme al diritto divino, cioè alla volontà fondazionale di Cristo.

Superare questa visione implicava andare al di là di una mera esegesi dei canoni, per giungere a una comprensione sistematica del diritto della Chiesa. La costruzione di un sistema scientifico che rendesse possibile un buon governo e il riconoscimento e la garanzia dei diritti fondamentali dei fedeli ha un nome ben preciso dal punto di vista tecnico-giuridico: la distinzione del diritto canonico in branche. Solo in questo modo era possibile porre come principi di tutto l'ordinamento la gerarchia delle norme, la regolamentazione degli atti di governo e il principio della distinzione delle funzioni e, insieme ad essi, i principi fondamentali propri di ciascun ramo quali la prevalenza del diritto costituzionale sulla legge ordinaria, il principio di legalità nel diritto amministrativo e in quello penale, il principio della libertà e dell'autonomia privata nel diritto della persona, ecc. Tutti questi principi erano assenti nella legislazione canonica e nella mente dei canonisti.

Senza questa distinzione in branche il metodo sistematico rimaneva gravemente troncato nei suoi punti principali e più importanti, fino a renderne impossibile la realizzazione. Quella unanimità con cui i canonisti qualificavano come diritto divino certe idee che si opponevano a questi principi, per alcuni anni ci impedì di azzardarci a proporre la divisione in rami del diritto canonico. Ci sentivamo soffocati e non eravamo in grado di prendere una decisione che ci sembrava necessaria per raggiungere questo progresso scientifico. Tale stato di cose, almeno per me, era un po' angosciante e demotivante.

In questa situazione giungiamo finalmente al 19 marzo del 1966. San Josemaría ci parlò per circa 45 minuti della vita della Chiesa e, senza entrare in temi specificamente canonistici, balzarono fuori dal discorso aspetti come la storicità di certi modi di intendere le forme di governo, l'arbitrarietà, la necessità di difendere i diritti dei fedeli, tra cui la buona reputazione, ecc. Mentre parlava ci si andavano via via rompendo tabù e stereotipi, e comprendevamo che parecchie delle cose che i canonisti definivano diritto divino, altro

non erano che forme culturali (per di più sorpassate), meri costrutti umani che magari avevano qualche base di diritto divino ma rispondevano a condizionamenti storici. Così per noi si apriva la strada verso tutti i principi e le esigenze del metodo sistematico, potendoli addirittura dedurre dalla natura della Chiesa e dai contenuti della giustizia propria del *Mysterium Ecclesiae*. Fu un raggio di luce, una vera e propria metanoia che ci liberò dai nostri condizionamenti mentali.

Per tutto ciò, quando finito l'incontro con san Josemaría, restammo soli io e Pedro Lombardía, dicemmo all'unisono: «Distinzione in branche! ». Non c'era bisogno di aggiungere altro. Una volta liberatici dai nostri complessi, si apriva dinanzi a noi un ampio panorama di rinnovamento e di modernizzazione del diritto canonico. Avvisai anche Lombardía che quest'opera non avremmo potuto vederla finita: si trattava del lavoro di un secolo.

Non riferirò altro né racconterò gli sviluppi di questo nuovo lavoro. Voglio solo aggiungere che quando qualcuno mi domanda come diventare un buon canonista, gli rispondo di tener presenti queste quattro cose: essere canonista significa essere un giurista, la purezza metodica formale, il metodo sistematico e la distinzione in branche. E tutto ciò dalla prospettiva del realismo giuridico classico. Non posso passare sotto silenzio, però, il fatto che negli ultimi anni sono stati pubblicati una serie di manuali di eccellente qualità secondo la distinzione in rami. Questo vuol dire che ci è succeduta una nuova generazione che ha fatto suo il pregevole compito di rinnovare e modernizzare il diritto canonico.

Conclusioni.

Avrei terminato e non resta altro che reiterare i miei ringraziamenti per l'alto onore che questa Università mi conferisce oggi. In questi casi di grande emozione mancano solitamente le parole, benché il cuore vorrebbe esprimersi profusamente. Perciò, dal profondo del cuore, mi limito a concludere con poche parole dicendo ancora una volta: Tante grazie!

Dottrina

Pagina bianca

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

LA CAPACITÀ MATRIMONIALE VISTA ALLA LUCE DELL'ESSENZA DEL MATRIMONIO (*)

1. Premessa. — 2. La capacità, concetto fondante dell'incapacità. — 3. Il concetto di matrimonio quale presupposto essenziale di quello di capacità matrimoniale. — 4. Le ripercussioni in tema di capacità di tre visioni del matrimonio. *a)* La dottrina di Gasparri. *b)* La dottrina di Keating. *c)* La dottrina di Hervada. — 5. Necessità di operare sempre con un adeguato concetto di matrimonio nella soluzione dei casi matrimoniali.

1. *Premessa.*

Come è ben noto, una parte considerevole del lavoro nei tribunali ecclesiastici riguarda l'accertamento della capacità o incapacità delle persone per il matrimonio. Perciò, malgrado il tema abbia ormai perso in buona misura il fascino della novità, esso continua a suscitare vivo interesse tra i canonisti. Una pubblicazione o una riunione scientifica sull'incapacità matrimoniale, oppure sul canone 1095, per esprimersi secondo il vigente testo codiciale, riscontra quasi sempre una eco assai maggiore della media degli argomenti canonistici.

Mi si è chiesto di tenere un intervento d'indole introduttiva, con delle considerazioni generali, prelieve all'analisi delle varie ipotesi di incapacità consensuale contemplate nei tre numeri del succitato canone. Tali considerazioni generali, se giuridiche, non potranno che essere pratiche, cioè rivolte a meglio chiarire una questione di giustizia. Ma esse non saranno di natura immediatamente pratica. Infatti, non intendo studiare concrete situazioni di fatto, né soffermarmi

(*) Intervento nel « corso di aggiornamento per operatori del diritto nei tribunali ecclesiastici », Facoltà di diritto canonico, Pontificia Università della Santa Croce, 17-22 settembre 2001.

sulla normativa del Codice e la sua applicazione giurisprudenziale. Tutto ciò è senz'altro necessario, ma lo è anche, e a maggior ragione, il tornare al problema di fondo che è al centro della travagliata evoluzione del sistema canonico in materia in questi anni. Penso che non sia per niente superfluo porsi di nuovo tale questione, che può essere enunciata in termini molto semplici: quale capacità si richiede per sposarsi? Infatti, per forza ogni norma e ogni sentenza opera a partire da una certa risposta a tale quesito. Certamente non pretendo offrire una soluzione nuova; vorrei piuttosto riflettere sulle principali risposte finora offerte, per essere dunque in grado di discernere quale tra esse si adegua meglio alla natura del matrimonio.

2. *La capacità, concetto fondante dell'incapacità.*

Che il concetto di capacità sia prioritario rispetto a quello d'incapacità è cosa ovvia, peraltro ribadita mille volte dai canonisti. Ciò nonostante, a mio parere conviene insistere sul punto, dal momento che di fatto prevale la tendenza generale a studiare il matrimonio nell'ottica del negativo, ossia della nullità. Ho l'impressione che l'aumento della bibliografia e delle sentenze sull'incapacità non corrisponda a un approfondimento altrettanto cospicuo della capacità matrimoniale quale nozione fondante. Inoltre, lo scetticismo dinanzi alle regole tradizionali, basate sull'uso di ragione, la pubertà, ecc., ha contribuito a rafforzare un atteggiamento tendente piuttosto a semplicemente accertare la presenza di disfunzioni patologiche, poiché non sarebbe possibile verificare in modo diretto la capacità psichica né verificare positivamente l'efficacia del consenso⁽¹⁾.

Occorre senz'altro studiare l'incapacità, nelle sue modalità essenziali e nella sua sintomatologia fenomenologica. Tuttavia, proprio per poterlo fare non è possibile prescindere dalla considerazione positiva della capacità. Altrimenti si corre il rischio di usare una certa nozione di capacità, la quale però non viene adeguatamente esplicitata né criticamente analizzata. La mancanza di chiarezza nei presupposti di fondo può facilmente condurre a muoversi sulla base di in-

(1) In questo senso, cfr. quanto scriveva negli anni sessanta A. SABATTANI, *L'evoluzione de la jurisprudence dans les causes de nullité du mariage pour incapacité*, in *Studia Canonica*, I (1967), p. 150. L'autore parlava di un «criterio dinamico», e lo descriveva mediante il paragone di una catena di lavorazione: l'incapacità sarebbe un difetto in tale catena.

confessati pregiudizi. Si profila così, in questo settore e anche in tutto il sistema delle nullità matrimoniali, il pericolo di assumere una mentalità «politica», il più delle volte a favore della nullità, ma pure talvolta contro la stessa. Non ci sarebbe più una questione di verità, ma solo di convenienza pragmatica, rivestita di qualunque motivazione: bene pastorale delle persone, bene della famiglia, ecc. A nessuno sfugge la radicale contraddizione di questa prospettiva con la stessa essenza del diritto inteso come ciò che è giusto.

3. *Il concetto di matrimonio quale presupposto essenziale di quello di capacità matrimoniale.*

La storia dei tentativi di determinazione positiva della capacità matrimoniale si può descrivere come la storia della ricerca dei criteri di misura, che implicano dei rispettivi punti di riferimento. Si tratta di una storia piuttosto complessa, che non intendo qui nemmeno riassumere⁽²⁾. Tali punti di riferimento si possono raggruppare in due tipi: quelli che procedono per via di paragone, e quelli che mirano alle stesse persone dei nubendi. Il paragone è stato fatto in relazione alla capacità per essere moralmente responsabile di un peccato mortale, alla capacità per celebrare altri contratti, e a quella per assumere altri stati di vita, come quello religioso. L'altra via traslascia questi paragoni, e fissa l'attenzione direttamente sulle persone, sia in positivo mediante la considerazione del processo di maturazione della persona (uso di ragione, pubertà), sia in negativo attraverso l'analisi delle anomalie che possono determinare un'incapacità.

Questi punti di riferimento, la cui valutazione esula dalle mie intenzioni in questo momento, possono essere utili a condizione che si sappia cos'è il matrimonio. Ovviamente per giudicare chi sia in grado di sposarsi, il criterio fondamentale ed indispensabile proviene dalla comprensione della stessa realtà matrimoniale. Per poter paragonare il matrimonio ad altre azioni o situazioni umane, occorre conoscere minimamente i due termini della comparazione: altrimenti non si potreb-

(2) Si vedano ad es. gli ampi ed interessanti lavori di E. TEJERO: *Calificación jurídica de la amencia en el sistema matrimonial canónico*, in *Ius Canonicum*, 18 (1978), pp. 153-220; *La discreción de juicio para consentir el matrimonio*, in *Ius Canonicum*, 22 (1982), pp. 403-534; e la suggestiva presentazione di J. CARRERAS, *L'antropologia e le norme di capacità per celebrare il matrimonio (i precedenti remoti del canone 1095 CIC '83)*, in *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 79-150.

bero formulare le massime del tipo «si richiede di più o di meno che per tale altra azione o situazione». La considerazione positiva della stessa persona presuppone un dato di esperienza: gli uomini e le donne, arrivati a certa età, sono normalmente capaci di contrarre matrimonio. Come vedremo più avanti⁽³⁾, questo riferimento all'esperienza si rivela prezioso, e assolutamente necessario, poiché senza di esso non saremmo in grado di comprendere cosa sia il matrimonio. Tuttavia, tale esperienza umana è illuminante nella misura in cui è veramente matrimoniale, per cui riappare il concetto di matrimonio quale presupposto *sine qua non* per l'utilizzo dei criteri di esperienza come misure di capacità. Da ultimo, trattandosi di difetti o anomalie che rendono qualcuno incapace a sposarsi, risulta ancor più evidente la necessità di rapportarli ad una nozione positiva di matrimonio. Altrimenti, si corre il rischio di concepire le anomalie psichiche come capi di nullità, come se la sola conoscenza psicologico-psichiatrica di quelle anomalie bastasse per emettere un giudizio sulla capacità di sposarsi⁽⁴⁾.

Tutto ciò può sembrare tanto evidente quanto inutile. Tutte le persone umane, una volta raggiunta una certa maturità, hanno una qualche idea su cosa sia il matrimonio, e quel «tutti» comprende certamente coloro che si dedicano in teoria o in pratica al diritto matrimoniale canonico. Ho l'impressione che la tradizione canonica abbia lavorato sulla base di un'idea effettivamente comune di matrimonio, benché spesso le formulazioni fossero più o meno imperfette. La crisi di questi anni, che a mio avviso rimane ancora da superare, concerne proprio l'idea stessa di matrimonio. Non penso che esista solo una crisi pratica tra i fedeli nel campo del matrimonio e della famiglia; come succede sempre, la prassi cerca di diventare teoria, e la teoria tende a giustificare e promuovere la prassi. La confusione diventa particolarmente grave quando tutti usano lo stesso nome — «matrimonio» —, ma i concetti e le realtà a cui si riferiscono sono essenzialmente diversi.

4. *Le ripercussioni in tema di capacità di tre visioni del matrimonio.*

Vorrei adesso mostrare come effettivamente il modo di impostare la capacità matrimoniale dipenda dalla concezione del matri-

⁽³⁾ Cfr. *infra*, n. 5.

⁽⁴⁾ Su questo punto, cfr. P.-J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 14-26.

monio che si assume in maniera esplicita o implicita. Quando i canonisti elaborano la dottrina sulla capacità e l'incapacità matrimoniale, la loro elaborazione rispecchia un modo di intendere il matrimonio.

Per comprovare questo asserito prenderò tre canonisti del sec. XX: il cardinale Pietro Gasparri, protagonista indiscusso della prima codificazione; il vescovo nordamericano da poco scomparso John R. Keating, la cui tesi dottorale all'Università Gregoriana sotto la guida di Peter Huizing è riconosciuta come una tappa importante nel processo di elaborazione delle idee attuali in tema di incapacità⁽⁵⁾; e Javier Hervada, professore all'Università di Navarra e ben noto, tra l'altro, per le sue molte e profonde pubblicazioni matrimonialistiche⁽⁶⁾.

a) *La dottrina di Gasparri.*

Il suo trattato canonico sul matrimonio, che citeremo nella seconda edizione postcodiciale⁽⁷⁾, è consapevolmente incentrato sul matrimonio *in fieri*⁽⁸⁾, e ciò si corrisponde peraltro con l'impostazione normativa sia della prima che della seconda codificazione della Chiesa in materia matrimoniale. Anzi, è celebre la tesi di Gasparri secondo cui «il matrimonio *in facto esse* è lo stesso contratto matrimoniale che fu celebrato e che rimane con il consenso e con i diritti e gli obblighi matrimoniali che sono stati introdotti»⁽⁹⁾. Di conseguenza, ai suoi occhi il matrimonio appare essenzialmente quale «vero contratto bilaterale, benché sia di un ordine molto superiore soprattutto tra i battezzati, poiché è il legittimo consenso di due che si accordano sullo stesso oggetto, introducendo un obbligo di giustizia commutativa per entrambe le parti di realizzare od omettere qualcosa»⁽¹⁰⁾. Notissimo è poi il suo modo di conce-

⁽⁵⁾ Cfr. J.R. KEATING, *The Bearing of Mental Impairment on the Validity of Marriage*, Pont. Università Gregoriana, Romae 1964.

⁽⁶⁾ Esse sono state oggetto di due recenti raccolte: cfr. in spagnolo J. HERVADA, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, EUNSA - Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2000; e in italiano, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2000.

⁽⁷⁾ P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2a. ed. dopo il CIC-17, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1932.

⁽⁸⁾ «Nos modo loquimur precipue de matrimonio in fieri: de matrimonio in facto esse sermo erit in cap. VII» (*Tractatus*, cit., I, p. 13).

⁽⁹⁾ «(...) matrimonium in facto esse est ipsemet contractus matrimonialis qui celebratus fuit quique permanet cum consensu et inductis iuribus et obligationibus matrimonialibus» (*ibidem*, I, p. 12).

⁽¹⁰⁾ «(...) matrimonium est vere consensus bilateralis, licet ordinis longe superio-

pire l'oggetto del consenso matrimoniale, identificato con lo *ius in corpus* ⁽¹¹⁾.

La capacità consensuale viene vista da Gasparri nella parte riguardante il difetto della debita discrezione ⁽¹²⁾. Dopo aver affermato che «è manifesto che per il consenso contrattuale in generale e per quello matrimoniale in specie occorre l'uso di ragione, che di solito è presente ai sette anni compiuti» ⁽¹³⁾, sostiene che «però non è sufficiente il semplice uso di ragione, ma si richiede una discrezione o maturità di giudizio proporzionata al contratto, in modo tale che il contraente possa intendere la natura e la forza del contratto» ⁽¹⁴⁾. Ancor più significativa è la seguente precisazione: «Perciò, affinché il matrimonio sia valido in virtù dello stesso diritto naturale, entrambe le parti debbono godere di un tale uso di ragione che consenta loro di intendere sufficientemente cosa sia il matrimonio e le sue proprietà essenziali, e cioè che il matrimonio consiste nel diritto perpetuo ed esclusivo rispetto al corpo in ordine agli atti di per sé atti alla generazione della prole (can. 1081 § 2)» ⁽¹⁵⁾. D'altronde, la trattazione aveva incominciato proprio con la citazione di quest'ultimo canone, sulla conoscenza minima necessaria per sposarsi. Nel secondo paragrafo dello stesso canone si allude alla pubertà per stabilire la presunzione legale di tale conoscenza minima dopo il suo raggiungimento.

Sul pensiero di Gasparri, e su quello di molti canonisti attorno al primo Codice, e anche sulla impostazione dello stesso Codice, ci sarebbe molto da dire. Sembra chiaro che si tratta di un approccio

ris praesertim inter baptizatos, cum sit legitimus consensus duorum in idem placitum, obligationem inducens in utraque parte ex iustitia commutativa aliquid praestandi vel omittendi» (*ibidem*, I, p. 14).

⁽¹¹⁾ Cfr. *ibidem*, I, pp. 15-18. È la dottrina accolta dal CIC-17 al can. 1081 § 2.

⁽¹²⁾ Cfr. *Tractatus*, cit., II, pp. 12-16.

⁽¹³⁾ «Ad consensum contractualem in genere et matrimonialem in specie necessarium esse usum rationis, qui septennium completo adesse solet, palam est» (*ibidem*, II, p. 12).

⁽¹⁴⁾ «At non sufficit usus rationis simpliciter, sed requiritur discretio seu maturitas iudicii contractui proportionata, ita ut contrahens naturam et vim contractus intelligere possit (...)» (*ibidem*, II, p. 12).

⁽¹⁵⁾ «Proinde ut matrimonium ipso naturae iure valeat, utraque pars usu rationis ita pollere debet, ut quid sit matrimonium eiusdemque essentielles proprietates satis intelligere valeat, idest matrimonium consistere in iure perpetuo et esclusivo in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem (can. 1081 § 2) (...)» (*ibidem*, II, p. 12).

che, pur volendo difendere il matrimonio naturale così come ce lo presenta la Rivelazione cristiana, non può considerarsi un'espressione fedele della migliore tradizione canonica matrimoniale. Qui m'interessa solo far notare che le idee ricordate compongono un insieme assai unitario. La loro unità proviene dal concetto di matrimonio da cui si prendono le mosse. Tale concetto fonda poi un modo di vedere la capacità.

Il matrimonio è un contratto, fonte di rapporti di giustizia comutativa tra i coniugi. Tale nozione domina a tal punto la prospettiva di Gasparri, che il matrimonio *in facto esse* viene ad apparire come il perdurare di tale contratto nel tempo. Ovviamente la coerenza di questa visione con l'indissolubilità matrimoniale, saldamente affermata e difesa in pratica da Gasparri, è alquanto incerta. Ma il punto è un altro: il matrimonio viene colto mediante il suo *in fieri*, e peraltro non si può negare che tale ottica condizioni tuttora profondamente il sistema matrimoniale canonico.

Ciò determina una conseguenza abbastanza logica sul piano della capacità: la capacità consensuale è capacità per celebrare un contratto. Lo si deve conoscere nella sua specificità, e si riconosce che tale conoscenza è legata al normale sviluppo della persona. Ciò nonostante, in Gasparri si tratta di una conoscenza d'indole teorica: il lato pratico verrà dato dalla capacità sessuale e dall'età minima fissata dal Codice del 1917. Il difetto della debita discrezione viene visto in termini di ignoranza, di non conoscenza di ciò che è il matrimonio in astratto. La dicotomia tra una capacità consensuale intesa in modo intellettualistico, e una capacità pratica incentrata nella capacità sessuale, deriva da un modo di concepire il matrimonio, e ne evidenzia i limiti. Infatti, l'idea di Gasparri sul matrimonio, inteso come sinonimo di consenso matrimoniale, è intimamente legata alla sua conclusione circa la capacità. Affinché il consenso sia libero, occorre una sufficiente conoscenza del matrimonio, ma sembra essere una conoscenza simile a quella richiesta per compiere un contratto patrimoniale, nel senso che non viene vista come una conoscenza pratica che influisce direttamente sull'oggetto del contratto.

Il matrimonio come relazione con l'altro coniuge, il matrimonio *in facto esse*, è il grande assente in queste elaborazioni di Gasparri. Vedremo adesso uno dei tentativi più significativi che si sono compiuti per reintrodurre il matrimonio *in facto esse* nell'ambito della capacità.

b) *La dottrina di Keating.*

Due anni prima della pubblicazione della sua tesi, John R. Keating offrì un riassunto delle sue posizioni in un articolo del 1962 in *The Jurist* ⁽¹⁶⁾. In quelle poche pagine si assiste ad una « rivoluzione » copernicana in materia di concezione dell'incapacità. Benché ci fossero antecedenti nella dottrina e nella giurisprudenza, non credo che esistesse prima un'elaborazione così coerente e chiara.

L'autore si pone il problema durante la vigenza del Codice del 1917, nel quale non vi era alcun canone simile al 1095 del Codice del 1983. La questione fondamentale del suo studio è: ciò che ancora a quel tempo si denominava abitualmente *amentia* — oggi potremmo parlare genericamente di anomalie psichiche — costituisce un difetto di consenso matrimoniale oppure andrebbe visto come un impedimento dirimente? Keating fa notare che la struttura della prova è molto diversa in ambedue queste ipotesi: in realtà, egli offre una distinzione che va ben oltre la questione probatoria: « Se, nello schema giuridico delle cause di nullità, l'*amentia* è considerata come un difetto del consenso, la corrente della prova sarà orientata solo verso il momento in cui il consenso venne espresso. La condizione mentale della persona è contrastata esclusivamente in rapporto al *matrimonium in fieri*, in rapporto alla sua attuale capacità di mettere in atto tutti gli elementi cognitivi e volitivi necessari per emettere un atto integrale di consenso, un *actus existens*, un qualificato atto umano che sarebbe sufficiente, di per sé, per generare il vincolo matrimoniale » ⁽¹⁷⁾. Circa l'altra possibile concezione, quella cioè proposta da lui stesso, egli scrive: « D'altra parte, se la malattia mentale è considerata come un impedimento dirimente, l'integrità naturale dell'atto di consenso matrimoniale non sarà il criterio col quale determinare la validità del rispettivo matrimonio. Il caso non verterà più sul *matrimonium in fieri*, bensì, per così dire, sul *matrimonium in facto*

⁽¹⁶⁾ Cfr. J.R. KEATING, *The Caput Nullitatis in Insanity Cases*, in *The Jurist*, 22 (1962), pp. 391-411.

⁽¹⁷⁾ « If, in the juridical scheme of causes of nullity, *amentia* is considered as a defect of consent, the stream of proof will be directed solely towards the moment when consent was expressed. The person's mental condition is contrasted exclusively against *matrimonium in fieri*, against his actual ability to bring to bear all the cognitional and volitional elements necessary to elicit an integral act of consent, an *actus existens*, a qualified human act which would suffice, of itself, to generate the marriage bond » (*ibidem*, p. 393).

esse. La condizione mentale della persona sarà una causa di nullità, non necessariamente perché essa rende incapace per l'atto del consenso durante le nozze, ma perché rende la persona fundamentalmente incapace per lo *stato* matrimoniale»⁽¹⁸⁾. Nelle spiegazioni immediatamente successive compaiono altri elementi fondamentali per la configurazione della proposta di Keating: l'analogia con l'impedimento di impotenza, lo speciale riferimento alle malattie psicosessuali (cita l'omosessualità e la ninfomania) quale situazione di fatto all'origine immediata della problematica, l'applicazione dell'assioma «*nemo potest ad impossibile obligari*»⁽¹⁹⁾.

La chiarezza della proposta aiuta a comprendere l'influsso che ebbe nella canonistica nordamericana e mondiale. È vero che il Codice del 1983 non l'ha accolta nei suoi termini formali, ossia non ha introdotto il nuovo impedimento dirimente prospettato da Keating. Ma è stata codificata l'*incapacitas assumendi obligationes essentialis* quale terzo numero del canone 1095. E l'interpretazione più comune di tale numero, basandosi sulla stessa distinzione nell'enunciato, lo ritiene autonomo rispetto alla discrezione di giudizio di cui al numero secondo, accettando dunque il nocciolo concettuale della tesi di Keating, secondo la quale sarebbe possibile che un atto di consenso psicologicamente integro — nel quale vi è la necessaria discrezione di giudizio — non possa dar luogo al matrimonio per una mancata capacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio, che non intaccherebbe invece la capacità di emettere quell'atto integro di consenso.

Invece, malgrado ciò che dice Keating, penso che basandosi sulla stessa collocazione del canone nell'ambito del consenso, nonché sul suo letterale riferimento al consenso, è possibile — e, a mio giudizio, doveroso — interpretare i vari numeri del canone 1095 in un altro modo, come tre aspetti o dimensioni dello stesso atto del consenso, affermandone l'interdipendenza. In questo senso, il numero

⁽¹⁸⁾ «On the other hand, if insanity be considered a diriment impediment, the natural integrity of the act of marital consent will not be the criterion of a valid marriage. The case no longer bends on *matrimonium in fieri* but, so to speak, on *matrimonium in facto esse*. The person's mental condition will be a cause of nullity, not necessarily because it incapacitates for the act of consent during the wedding ceremony, but because it renders the person fundamentally unfit for the *state* of matrimony» (*ibidem*, pp. 394-395).

⁽¹⁹⁾ Cfr. *ibidem*, pp. 395-396.

tre sarebbe l'esplicitazione dell'indole essenzialmente pratica del consenso. Tale esplicitazione sarebbe necessaria perché, nonostante tutti i progressi della giurisprudenza e della dottrina, ancor oggi la discrezione di giudizio è concepita in modo piuttosto teorico, e difficilmente si avverte una sua mancanza in casi come quelli legati alle malattie psicosessuali.

Torniamo però al nostro filo conduttore: il rapporto tra concezione della capacità e idea del matrimonio. Nei testi citati di Keating emerge quel rapporto con estrema chiarezza. Egli cerca di integrare la considerazione dal matrimonio *in fieri*, presente nell'analisi della validità del consenso, con una valutazione dell'*in facto esse*. La capacità matrimoniale non sarebbe solo capacità per un atto (il consenso), ma anche per uno stato.

Non si intende qui approfondire l'argomento dell'incidenza, peraltro innegabile, delle malattie psicosessuali quali motivo di nullità, che possono rientrare pienamente nel *defectus discretionis iudicii*; ciò, d'altra parte, non ci obbliga ad aderire alla teoria di Keating, secondo la quale la capacità per sposarsi si misura in funzione del matrimonio *in facto esse*.

Detto così, non si avverte chiaramente il carattere veramente rivoluzionario della proposta. In effetti, se con la tradizione canonica si intendesse il matrimonio *in facto esse* come il vincolo coniugale, il riferimento ad esso della capacità sembra comunque scontato. Bisogna però rendersi conto di una ambiguità molto profonda, diventata oggi d'ordinaria amministrazione e che in qualche modo accomuna Gasparri e Keating nel modo di concepire l'*in facto esse*. Nel linguaggio canonistico questo termine designa spesso la vita matrimoniale, quel perdurare nel tempo dell'unione una volta contratta (si ricordi l'idea di Gasparri), quell'esistenza della coppia in cui si manifesta l'incapacità per malattia mentale (secondo la proposta di Keating). Il matrimonio viene così spezzato in due realtà — l'atto consensuale e la vita matrimoniale —, e la capacità viene misurata in relazione ad entrambe quelle realtà. Peraltro, è lo stesso termine «matrimonio» quello che soffre un'erosione assai profonda nella cultura occidentale dominante: quando si afferma che un matrimonio è fallito, è palese che si sta parlando della convivenza, non del vincolo.

Riferire la capacità matrimoniale alla vita matrimoniale è un grave errore anzitutto per una ragione molto semplice: perché quella vita non può essere identificata con il matrimonio. La storia di un matrimonio concreto comprende normalmente molteplici situazioni,

intrinseche ai coniugi o provenienti dall'esterno, che condizionano lo sviluppo esistenziale del rapporto coniugale. A chiunque sembrerebbe del tutto spropositato richiedere per la validità del matrimonio la sicurezza di una perfetta realizzazione matrimoniale e familiare, poiché in tal caso il matrimonio indissolubile sarebbe semplicemente impossibile. Di fatto però pare che talvolta sia un criterio di tale genere ad ispirare certi giudizi sulla capacità per sposarsi.

Si potrebbe obiettare che se la vita matrimoniale diventa punto di riferimento per la capacità, si dovrà certamente restringere tale schema di pensiero ai soli casi in cui al momento delle nozze la persona era psichicamente del tutto inabile per vivere il rapporto coniugale. Tale restrizione poggia sulla considerazione del matrimonio quale realtà che sorge in un momento dato, e che essendo indissolubile non viene a meno in virtù di un'incapacità successiva alle nozze. Questa idea è talmente essenziale nel sistema matrimoniale canonico, che molto difficilmente viene direttamente contestata. In ambito giuridico si può però svuotare di fatto una costruzione molto ben intenzionata, eliminandone le limitazioni non gradite, mediante un'applicazione pratica che sappia sfruttare convenientemente una debolezza della stessa costruzione. La debolezza in questo caso è evidente: se il riferimento alla vita matrimoniale si prende come unità di misura della capacità matrimoniale, si potrà certo continuare ad attribuire tutte le incapacità al momento della nascita del vincolo, ma il vero criterio sarà la fattualità del rapporto di coppia, in modo tale che dietro i fallimenti si debba trovare quasi necessariamente una spiegazione nell'ottica dell'incapacità *ab origine*. Non si può confondere una semplice manifestazione dell'incapacità durante l'unione — rilevante agli effetti probatori —, con la proiezione al momento delle nozze sotto forma di incapacità consensuale di quello che non è altro che un fallimento della convivenza dovuto ad altre cause.

Il vincolo, teoricamente affermato, viene disconosciuto, perché la dinamica dell'orientamento verso l'aspetto storico-esistenziale del matrimonio comporta la ricerca aprioristica della nullità laddove si riscontri la rottura del rapporto di fatto. I mezzi concettuali per arrivarci sono secondari, e di fatto possono variare a seconda dei momenti e dei contesti culturali, non escludendosi il ricorso ad altri capi di nullità diversi dall'incapacità. Ciò che è essenziale è la confusione tra matrimonio e vita matrimoniale, con la sostituzione del primo mediante la seconda.

c) *La dottrina di Hervada.*

A mio parere, l'autore che più lucidamente ha colto in questi anni l'importanza della nozione di matrimonio per l'intero diritto matrimoniale canonico è stato Javier Hervada. Le critiche che ho appena esposto s'ispirano ai suoi scritti. Adesso dobbiamo soffermarci specificamente sulla sua visione della capacità matrimoniale in rapporto all'essenza del matrimonio. Prendo in considerazione il suo studio *Essenza del matrimonio e consenso matrimoniale*, del 1980, di recente tradotto in italiano⁽²⁰⁾.

Nella parte relativa alla capacità per il consenso, l'autore tiene ben presenti le teorie di questi ultimi decenni sull'incapacità. Egli scrive poco prima del Codice del 1983, ma le sue riflessioni si collocano ad un livello fondamentale, tale da poter essere usate anche per l'interpretazione ed applicazione del canone 1095.

Hervada insiste sull'attualità della capacità rispetto all'atto di contrarre: «Che la capacità debba essere attuale vuol dire non solo che deve essere posseduta al momento di contrarre, ma anche che si tratta di una capacità per l'atto del contrarre, non di una capacità per lo *status* coniugale. Rispetto allo *status* matrimoniale, l'anomalia psichica si considera un difetto ed un ostacolo per il suo normale e felice sviluppo, oltre che una richiesta al coniuge sano di attivarsi, in considerazione dello *status* del coniuge infermo, per attuare la finalità del mutuo aiuto e le opere dell'amore coniugale; si tratta, in definitiva, di una disgrazia per entrambi i coniugi, non di una situazione incompatibile con lo *status* coniugale. Pertanto, l'anomalia psichica è incapacità solo quando impedisce la validità dell'atto di contrarre»⁽²¹⁾.

Analizza poi i capi prospettati in quegli anni in tema di incapacità, e distingue due gruppi: «Il primo comprende quelle anomalie della personalità che impedirebbero l'adempimento degli obblighi coniugali, determinando nel soggetto una incapacità a dominare gli impulsi e gli stimoli ricevuti, contrari senza possibile resistenza a dette obbligazioni. Simili anomalie non sembra possano costituire capi di nullità distinti dalla capacità di prestare il consenso. Volere l'altro come coniuge, che è l'atto di consentire, implica assumere ri-

⁽²⁰⁾ Raccolto in J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, cit., pp. 269-313. L'originale spagnolo è stato incluso nella raccolta *Una caro*, cit., pp. 623-650.

⁽²¹⁾ *Studi*, cit., pp. 298-299.

petto a questi taluni doveri specifici. Orbene, se realmente si danno simili anomalie, mi sembra chiaro che rendano incapace ad assumere l'altro come coniuge, perché, a meno di confondere il *volitum* con il *voluntarium* (ossia, quanto è desiderato — anche ardentemente — con la volontà, con ciò che è efficacemente voluto), non sembra che si possa avere un atto volontario di volere l'altro come coniuge, se la ragione non è capace di dirigere la volontà, e questa è incapace ad adempiere le obbligazioni che apparentemente si assumono. In questo caso, il volere i doveri coniugali è un volere inefficace, che non trapassa i confini del *volitum*, e pertanto l'atto di assumere l'altro come sposo non è un vero *voluntarium* » (22).

Circa le incapacità del secondo gruppo, esse « discenderebbero da anomalie che, rendendo incapaci rispetto al *consortium omnis vitae*, alla piena e matura integrazione di entrambi i coniugi, vizierebbero in radice, rendendolo nullo, l'atto del prestare il consenso. È chiaro che simili teorie scaturiscono dal collocare il nucleo fondamentale del matrimonio nel suo divenire storico. Il matrimonio, più che una unità stabilita, sarebbe un continuo farsi; prima che natura sarebbe storia, prima che essenza sarebbe esistenza. Ci troviamo, pertanto, di fronte ad una concezione del matrimonio antitetica rispetto a quella che abbiamo esposto e sostenuto; sul punto è inutile aprire il dialogo sul tema della capacità, perché il suo contesto adatto è la nozione stessa del matrimonio » (23).

Alla base di queste affermazioni vi è, in primo luogo, un modo di comprendere lo stesso consenso matrimoniale: dopo aver ricordato le tesi sullo *ius in corpus*, sul *consortium omnis vitae*, oppure sulla comunità di vita ed amore come oggetto del consenso, Hervada afferma: « A me sembra, invece — non solo né principalmente per deduzione da ciò che penso riguardo all'essenza del matrimonio, ma per un'osservazione elementare della realtà —, che ciò che vogliono e devono volere i contraenti sia la persona dell'altro nella sua coniugalità. Devono volere, e questo è l'oggetto del loro atto di prestare il consenso, l'altro come coniuge, secondo ciò che questo significa sul piano della natura. Devono volere l'altro come coniuge, con un atto di indole causale: voler darsi come coniuge e ricevere l'altro come tale, qui ed ora.

(22) *Ibidem*, pp. 299-300.

(23) *Ibidem*, pp. 300-301.

«Ma abbiamo visto prima che il consenso è causa del vincolo in quanto produce il passaggio dalla potenza all'atto per ciò che concerne l'unità nelle nature; questa unità è un vincolo di diritto naturale. Sulla base di ciò, quale è la funzione del consenso? La sua funzione è di *prendere l'altro come coniuge*, di volerlo *hic et nunc* come tale, scatenando così l'atto dell'unità nelle nature che prima era a livello di potenzialità; per questo, l'oggetto proprio del consenso è, come si diceva, *la persona dell'altro* in quanto uomo o in quanto donna, ossia nella propria coniugalità. Ciò è quanto è scelto, quanto è voluto, quanto è preso ed assunto; in definitiva, è così come si vuole il matrimonio nell'atto di contrarre, volendo prendere l'altro come coniuge»⁽²⁴⁾. Considerazioni identiche si possono formulare dal punto di vista della donazione di sé, che è donazione della propria persona nella sua coniugalità all'altro⁽²⁵⁾.

Benché l'autore avverta che la sua comprensione del consenso non procede né solo né principalmente dalla sua concezione sull'essenza del matrimonio, il prosiegua della sua esposizione evidenzia l'armonia e la mutua illuminazione tra le due tesi, sorrette da un realismo — nel senso classico del termine, cioè di un'apertura alla realtà non solo empirica, ma anche metafisica — che purtroppo non è stato molto corrente tra i matrimonialisti del XX secolo. Sono ormai molti anni che Hervada imposta il diritto matrimoniale nell'ottica del matrimonio *in facto esse*, inteso come unione di giustizia tra le persone, da non confondere con la sua realizzazione storica nella vita matrimoniale. Più precisamente, il fondamento delle sue asserzioni è la visione del matrimonio come unità nelle nature. Tale visione è la vera chiave di volta del pensiero matrimonialistico di Hervada, un'idea che è sempre operante e decisiva nel mettere a fuoco i più svariati aspetti della realtà matrimoniale, compresa la capacità.

«Presupposta la distinzione di sessi e considerando il sesso come una forma accidentale di individuazione completa della natura umana, uomo e donna appaiono caratterizzati da una struttura spirituale e corporale differenziata, che possiamo chiamare mascolinità e femminilità. Orbene, l'unità nelle nature si produce per il vincolo giuridico di partecipazione e di comunicazione reciproci nella mascolinità e nella femminilità — intese, insisto, come la totale struttura spirituale

⁽²⁴⁾ *Ibidem*, p. 288.

⁽²⁵⁾ Cf. *Discorso generale sul matrimonio*, in *ibidem*, pp. 111-115.

e corporale differenziata —, in virtù della quale uomo e donna si rendono reciproci co-possessori. Per questo co-possesso ciascuno dei coniugi partecipa — giuridicamente, non ontologicamente, giacché non sarebbe possibile — al dominio che ognuno di loro ha, per il fatto di essere persona, sul proprio essere, ed è chiaro che detta partecipazione è limitata alla femminilità ed alla mascolinità. Il matrimonio, prima di essere, come è, unione nell'attività, nella vita e nell'amore, è vincolo giuridico nell'essere, è unità nelle nature»⁽²⁶⁾.

La densità di questo paragrafo solo può essere diluita mediante l'accesso diretto ai testi dell'autore. L'ho riprodotto come sintesi e come assaggio, che possa invitare ad una lettura serena. Sono convinto, infatti, che solo l'approfondimento dell'essenza del matrimonio possa fondare una teoria ed una prassi veramente giusta nel delicato ambito della capacità e dell'incapacità.

5. *Necessità di operare sempre con un adeguato concetto di matrimonio nella soluzione dei casi matrimoniali.*

Dopo il Codice del 1983 disponiamo di una legge universale della Chiesa, che contiene una norma esplicita sull'incapacità consensuale, il celebre canone 1095. Dalla situazione precedente *de lege ferenda* siamo passati al possesso di una *lex condita*, da interpretare ed applicare. Ciò facilita certamente il lavoro della dottrina e della giurisprudenza.

Senonché basta un minimo contatto con le questioni sull'incapacità per allontanare ogni illusione sulla facilità del compito di giudicarle. In questo caso è fin troppo evidente qualcosa che si verifica in qualsiasi problema giuridico: con la sola lettera della norma si può arrivare a risultati molto diversi. Per comprendere quella stessa lettera occorrono altri elementi di giudizio, non offerti dal testo legale.

Da una parte, occorre una conoscenza adeguata del caso singolo. Sull'importanza della *prudentia iuris* nei tribunali ecclesiastici non si insisterà mai sufficientemente. Si tratta di un vero livello della conoscenza del diritto, fondamentale perché si realizzi la praticità dello stesso diritto⁽²⁷⁾. Il dialogo con i periti nelle scienze psicologi-

⁽²⁶⁾ *Ibidem*, p. 275.

⁽²⁷⁾ Sui livelli della conoscenza giuridica, cfr. J.M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1963.

che e psichiatriche ha una finalità precisa: conoscere i particolari del caso. Se invece presunti risultati di quelle scienze, presentati in linguaggio tecnico, portano a conclusioni che si offrono al giudice in modo prefabbricato, senza che egli entri veramente nell'analisi e nella valutazione delle caratteristiche uniche della situazione, allora si è caduti nella semplice manipolazione del processo matrimoniale.

Ma più importante ancora è la conoscenza di ciò che è il matrimonio. Le parti, gli avvocati, i difensori del vincolo, i giudici hanno sempre in mente una certa idea del matrimonio. Questa idea, più che nei libri e nelle aule, ha maturato nella vita, nell'esperienza della famiglia dove si è nati, in quella che i coniugi hanno formato ed in altre con cui si è a contatto quotidiano. Il buon senso, sorretto dal senso cristiano della fede, coglie la specificità del matrimonio, anche quando non sia in grado di offrirne una presentazione teorica. Al contrario, le esperienze negative, soprattutto in un contesto culturale che le giustifica, possono deformare profondamente il concetto di matrimonio, riducendolo al piano dell'incontro effimero ed egoistico. Anche un malinteso atteggiamento di solidarietà con le coppie in difficoltà può portare allo stesso esito, tanto più pericoloso quanto più si riveste delle apparenze di un nobile aiuto pastorale.

In conclusione, il mio discorso potrebbe riassumersi in questi semplicissimi termini: per affrontare le questioni sulla capacità per sposarsi, e tutte le questioni giuridico-matrimoniali, non vi è una garanzia più efficace di giustizia che una ferma e personale adesione alla verità sul matrimonio.

ANTONI STANKIEWICZ

LA SIMULAZIONE DEL CONSENSO IN GENERALE

1. La rilevanza della simulazione nel diritto matrimoniale canonico. — 2. Il «background» del fenomeno simulatorio nel matrimonio canonico. — 3. L'essenza della simulazione del consenso matrimoniale. — 3.1. La simulazione del consenso o del matrimonio? — 3.2. L'inquadramento della simulazione del consenso nell'ambito della teoria della divergenza. — 3.3. La prospettiva di ulteriore indagine.

1. *La rilevanza della simulazione nel diritto matrimoniale canonico.*

È un dato dell'esperienza giuridica comune che il fenomeno della simulazione del matrimonio sia presente nei diversi ordinamenti giuridici civili, a cui di regola vengono riconosciuti gli effetti giuridici della invalidità, precisamente a seconda della qualificazione di annullabilità o di annullamento. Questo fenomeno è presente anche nel diritto matrimoniale canonico, sebbene il termine «simulazione»⁽¹⁾, come è noto, non viene usato dalla normativa matrimoniale ma lo riscontriamo nella dottrina e giurisprudenza e nelle affermazioni del magistero pontificio⁽²⁾.

⁽¹⁾ Sulla legittimità dell'uso del termine *simulatio* nel campo matrimoniale canonico — cfr. A. STANKIEWICZ, *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, in «Periodica de re canonica» 87 (1998) pp. 257-260.

⁽²⁾ GIOVANNI PAOLO II, Adh. Ap. *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 32; AAS 74 (1982) p. 119: «hinc procedit non sola recusatio certa ac definita mentis ad vitam apertae, verum *simulatio* etiam interioris veritatis ipsius amoris coniugalibus, qui secundum totam personam dirigitur ad sese donandum». ID., *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio 1993, n. 7; AAS 85 (1993) p. 1259: «Così — per proporre qualche esempio — sarebbe grave ferita alla stabilità del matrimonio e quindi alla sacralità di esso, se il *fatto simulatorio* non fosse sempre concretizzato da parte dell'asserito *simulante* in un «actus positivus voluntatis» (can. 1101, § 2)»; ID., *Allocuzione alla Rota Romana*, 21 gennaio 1999, n. 4; AAS 91 (1999) pp. 624-625: «In definitiva, la *simulazione*

Prima di affrontare il problema della rilevanza della simulazione del consenso nella disciplina canonica, sarà utile riferire l'opinione di un civilista rispetto alla portata del fenomeno simulatorio matrimoniale in ambito civile e canonico. Il civilista afferma, partendo dalle indagini comparatistiche, che egli stesso viene colpito dal fatto che gli orientamenti civilistici tendono « perlopiù ad escludere la rilevanza e/o l'ammissibilità della simulazione del matrimonio civile » per proteggere la stabilità del vincolo matrimoniale, contro il pericolo dei matrimoni fittizi, fraudolenti, apparenti, simulati (*Scheinebe, Namensbebe, le mariage simulé, shame marriage, el matrimonio simulado*), mentre gli orientamenti canonistici, al contrario, senza alcuna esitazione, riconoscono la piena efficacia giuridica della simulazione, invalidante il consenso e il matrimonio⁽³⁾. La posizione della canonistica, secondo la detta opinione, trova la sua giustificazione nel fatto messo in luce in modo convincente dal Jemolo, cioè che « la più rigida custode del principio dell'indissolubilità, la Chiesa, non ha mai temuto di indebolirlo col lasciar tutto il suo valore all'elemento del consenso »⁽⁴⁾. Tuttavia l'affidamento del matrimonio alla volontà dei contraenti comporta anche il rischio di poter respingerlo in blocco o di limitare il suo oggetto essenziale con l'intento simulatorio.

Infatti, alcuni orientamenti dottrinali e giurisprudenziali civili, almeno prima del riconoscimento legale della rilevanza della simulazione matrimoniale⁽⁵⁾, consideravano i matrimoni celebrati per scopi secondari, ed estranei alle finalità matrimoniali, come lesivi della stabilità del vincolo coniugale, però non li qualificavano in termini di annullabilità o inefficacia. Invece gli stessi ordinamenti qualificavano come invalidi essi gli accordi simulatori, credendo che in tal modo si potesse collocare il matrimonio civile su basi morali più salde, a loro dire, « rispetto alla disciplina religiosa indulgente al matrimonio a prova »⁽⁶⁾.

del consenso, per portare un esempio, altro non significa che dare al rito matrimoniale un valore puramente esteriore, senza che ad esso corrisponda la volontà di una donazione reciproca di amore, o di amore esclusivo, o di amore indissolubile o di amore fecondo».

(3) G. CONTE, *La simulazione del matrimonio nella teoria del negozio giuridico*, Padova 1999, p. 328.

(4) A. JEMOLO, *Il matrimonio*, in *Trattato di diritto civile*, Torino 1937, p. 109.

(5) Cfr. E. PEREGO, *La simulazione nel matrimonio civile*, Milano 1980, p. 7.

(6) Cfr. F. FERRARA, *Diritto delle persone e di famiglia*, Napoli 1941, p. 210.

D'altra parte, un sostanziale svuotamento del consenso prestato fittiziamente per l'atto del matrimonio, anche nel campo matrimoniale civile secondo i vari sistemi giuridici, veramente metteva in discussione la validità di tale atto e portava verso l'ammissibilità o rilevanza della simulazione e del suo effetto giuridico in termini di annullabilità del matrimonio simulato, anche se veniva accettato in precedenza l'atteggiamento punitivo nei confronti della simulazione, come prezzo per conservare la stabilità delle unioni matrimoniali⁽⁷⁾.

Questi dati provenienti dalle indagini comparatistiche dimostrano che a base dell'effetto giuridico invalidante il matrimonio, causato dall'intento simulatorio dei contraenti, esiste il fondamento naturale (*natura rei*) o meglio il principio di diritto naturale, il quale può essere individuato già nell'antica esperienza giuridica romana, e quindi neanche canonistica, nella celebre espressione gaiana: *Simulatae nuptiae nullius momenti sunt* (D.23.2.30), cioè il matrimonio simulato non ha valore.

Tralasciando la questione specificamente romanistica sull'estensione del significato del testo citato della giurisprudenza classica romana⁽⁸⁾, ci interessa piuttosto il fatto della recezione del principio contenuto in esso dalla tradizione canonistica medievale, sulla rilevanza giuridica della simulazione del matrimonio. In realtà tale principio, riaffermato dalla glossa ordinaria con le parole: *Simulatae nuptiae non sunt nuptiae*⁽⁹⁾, cioè il matrimonio simulato non è matrimonio, esplicava la sua valenza limitata al foro interno o di coscienza, nel caso della simulazione unilaterale (*condicio seu intentio mente re-tenta unius contrahentis*), ossia della riserva mentale nell'accezione civilistica; mentre nel caso della simulazione bilaterale, cioè del patto

(7) Cfr. G. CONTE, *La simulazione del matrimonio*, pp. 227, 336.

(8) Cfr. O. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano. Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad*, Roma 1970, p. 102; J. HUBER, *Der Ehekonsens im römischen Recht*, Roma 1977, pp. 108-109.

(9) *Glossa ordinaria* in c.26, X, IV,1, v. *Mulierem*; *Decretales Gregorii Papae IX suae integritati una cum glossis restituta*, Lugduni 1584, 1439: «Item simulatio sive dolus non impedit matrimonium spirituale (27 dist. quod interrogasti = D.27, c. 6) ergo nec carnale. Sed haec non procedunt; quia simulatae nuptiae non sunt nuptiae (ff. de ritu nuptiarum. *Simulatae* = D.32.2.30). Et propter rationem quae inferius redditur». Cfr. S. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de matrimonio*, tit. 1, n. 4 (ed. X. Ochoa-A. Diez, Roma 1978, 913): «Iste autem deceptor, si veram vult agere paenitentiam, necesse habet illam sine fictione ducere in uxorem, quantum in eo est, si potest, vel dare ei virum sibi convenientem, vel alias satisfacere sibi, iuxta testimonium Veritatis».

o dell'accordo simulatorio, espletava la sua efficacia anche nel foro esterno o giudiziale (*condicio in pactum deducta a duobus contrahentibus*)⁽¹⁰⁾. In questo modo il matrimonio simulato unilateralmente, cioè da un contraente all'insaputa dell'altro, era invalido in foro interno, ma non spiegava la sua efficacia giuridica nel foro giudiziale per la mancanza della prova, per cui si doveva indurre il simulante al rinnovo del consenso per conformare ambedue i fori⁽¹¹⁾.

La dottrina sull'inefficacia della simulazione unilaterale nel foro giudiziale, secondo cui «*simulatae nuptiae tenent in foro iudiciali, non in foro poenitentiali*»⁽¹²⁾, non è stata condivisa dal disposto del can. 1086, § 2 del Codice Piano-Benedettino il quale, al contrario, ha riconosciuto la sua rilevanza invalidante anche nel foro giudiziale alla pari con la forma bilaterale della simulazione, mediante questa celebre espressione: «*At si alterutra vel utraque pars... excludat*», cioè se una o entrambe le parti escludano. Lo stesso indirizzo normativo rimane invariato anche nella legislazione matrimoniale vigente (can. 1101, § 2 CIC e can. 824, § 2 CCEO).

Tale posizione normativa è una naturale conseguenza del principio di consensualità⁽¹³⁾, e precisamente dell'insostituibilità del consenso matrimoniale (can. 1057, § 1)⁽¹⁴⁾, per cui la sua esclusione o la limitazione nell'oggetto essenziale, produce sempre e in ogni caso l'effetto invalidante il consenso e il matrimonio. Per questo motivo non è possibile il trapianto nel campo matrimoniale canonico delle

⁽¹⁰⁾ Cfr. S.C. CONCILII, *Parisien.*, 31 gennaio 1891; *CIC Fontes*, vol. VI, 1932, n. 4282, p. 709.

⁽¹¹⁾ Sulle forme rilevanti della volontà simulatoria nella tradizione canonistica — cfr. A. STANKIEWICZ, *Concretizzazione del fatto simulatorio*, pp. 260-265.

⁽¹²⁾ Cfr. P. HUIZING, *Actus excludens substantiale matrimonii. Crisis doctrinae et Codicis*, in «*Gregorianum*» 45 (1964) pp. 784-785: «*Antiqui, tractantes quaestionem, utrum bona matrimonii intendi debeant a contrahente, agebant de intentione c.s. sola mente retenta; de condicione c.s. agebant ubi tractabant condiciones contractui appositae (X 4.5 c. 7). De simulatione autem sermo erat ubi movebatur quaestio de necessitate consensus interni, quam pauci negabant, alii affirmabant pro foro animae, plerique simpliciter affirmabant, notando in foro iudiciali validitatem praesumi donec simulatio in vice probata fuerit*».

⁽¹³⁾ Cfr. P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale. Tecniche di qualificazione e di esegesi delle cause canoniche di nullità (cc. 1095-1107 CIC)*, tr. it., Milano 2001, p. 327.

⁽¹⁴⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 21 gennaio 2000, n. 5; *AAS* 92 (2000) p. 353: «*Tuttavia, in virtù del principio dell'insostituibilità del consenso matrimoniale (cfr. can. 1057)...*». Cfr. P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1998³, p. 48.

tendenze civilistiche punitive nei confronti dei matrimoni fittizi o simulati, qualora questi, ad esempio, costituiscono un mezzo per eludere le norme relative all'ingresso e al soggiorno degli emigrati provenienti dagli altri paesi⁽¹⁵⁾. Tale trapianto⁽¹⁶⁾ comporterebbe l'accettazione del principio di «responsabilità», ossia di subire le conseguenze giuridiche della manifestazione del consenso simulato che è estraneo allo spirito di diritto canonico⁽¹⁷⁾. Mi sembra, quindi, che per queste ragioni sia fallito un simile tentativo intrapreso in ambito ecclesiale durante il pontificato di Pio XI, quando cioè si progettò di eliminare le «causae nullitatis universae simulationis»⁽¹⁸⁾.

2. *Il «background» del fenomeno simulatorio nel matrimonio canonico.*

Tenuto conto del fatto storico che la simulazione del matrimonio è riconosciuta formalmente dalla legislazione canonica universale quasi da otto secoli (*Innocentius III* a. 1212; c. 26, X, IV, 1; *Gregorius IX* a. 1227-1234; c. 7, X, IV, 5)⁽¹⁹⁾, può sembrare superfluo di fermare l'attenzione sul «background» o sul retroterra del suo radicamento nell'*humus* soggettivo, personale e sociale che può esercitare il suo influsso sulla genesi dell'intento simulatorio dei contraenti.

In realtà per comprendere il fatto simulatorio potrebbe essere sufficiente rifarsi alla situazione antropologica della vita storica dell'uomo nell'ambito della potenza del peccato, assoggettato al governo della carne, che agisce secondo le inclinazioni e le pretese della carne (Rm 8,5)⁽²⁰⁾, e si conforma alla mentalità del mondo,

(15) Cfr. in questo senso la Risoluzione del Consiglio dell'Unione Europea, del 4 dicembre 1997, «sulle misure da adottare in materia di lotta contro i matrimoni fittizi» — G. CONTE, *La simulazione del matrimonio*, p. 3.

(16) Cfr. A. WATSON, *Il trapianto di norme giuridiche. Un «approccio» al diritto comparato* (tr. it.), Camerino 1984, pp. 19 ss.

(17) O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1973⁴, p. 89; M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, p. 238.

(18) Cfr. V. BARTOCCETTI, *Codicis I.C. emendatio a S.P. Pio XI circa leges et causas matrimoniales disposita anno 1938*, in «Revue de Droit Canonique» 10 (1960) pp. 13 s.: «Eliminandae sunt causae nullitatis universae simulationis liberae et conditionum».

(19) Cfr. J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933, pp. 99-100; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, Paris 1987, pp. 181-183.

(20) Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (tr. it.), Brescia 1982, p. 407: «Chi vive nella carne non può destare il compiacimento di Dio».

al nuovo umanesimo, che deride e rigetta ogni stabile impegno coniugale⁽²¹⁾.

Ciò premesso, la simulazione veniva sempre considerata come qualcosa di illecito. In questo senso, quindi, già qualche commentatore del diritto intermedio riteneva che la simulazione del contratto fosse peccato, poiché era il «mendacium in exteriorum factorum signis consistens»⁽²²⁾. Più precisamente però, nel campo canonistico, i commentatori precodiciali sostenevano che il simulante del matrimonio commettesse il «peccatum grave non solum sacrilegii contra reverentiam sacramenti, sed etiam iniustitiae, quae alteri bona fide contrahenti gravem iniuriam et damnum infert»⁽²³⁾.

Tuttavia l'opinione prevalente della dottrina e della giurisprudenza canonica esclude il sacrilegio in quanto il simulante «contractum directe et in se invalidum facit»; il sacramento invece viene reso invalido soltanto «indirecte et per accidens»⁽²⁴⁾.

La valutazione morale del fatto simulatorio nel matrimonio dimostra che la sua radice debba essere ricercata principalmente nell'intimo dell'uomo, cioè nel suo cuore. In realtà, come insegna Gesù, dal cuore umano provengono tutte le categorie della falsità e della malignità umana (Mt 15,10). In questo senso pertanto la *malitia contrahentis*, secondo la giurisprudenza, entra nel «background» simulatorio e si pone come il motivo o la causa remota della simulazione⁽²⁵⁾.

Accanto ai fattori interni finora menzionati, alla produzione del fenomeno simulatorio concorrono anche i fattori esterni, dovuti sia alle tendenze culturali secolarizzanti e relativizzanti i valori e gli im-

(21) GIOVANNI PAOLO II, Adh. Ap. *Familiaris consortio*, n. 20, p. 103; Id., *Alloduzione alla Rota Romana*, 21 gennaio 2000, n. 3, p. 351.

(22) ALBERICO, *Dictionarium iuris civilis*, Venetiis 1581, v. *Simulatio*; F. FERRARA, *Della simulazione nei negozi giuridici*, Roma 1922⁵, p. 127.

(23) F. SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum universum*, Romae 1844, t. IV, pars I, tit. 1, n. 268.

(24) J. D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, pars III, Romae 1897⁴, n. 427, p. 355; P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. II, Città del Vaticano 1932, n. 815, p. 37; A.C. JEMOLO, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, Bologna 1993 (rist. 1941), p. 293; c. FUNGHINI, 25 aprile 1990, RRDec., vol. LXXXII, p. 298, n. 5.

(25) Cfr. c. PALESTRO, 26 maggio 1993, RRDec., vol. LXXXV, p. 415, n. 4; C. HOLBÖCK, *Tractatus de jurisprudentia Sacrae Romanae Rotae*, Graetiae-Vindobonae-Coloniae 1957, p. 153.

pegni matrimoniali, sia alla dilagazione delle idee e delle convinzioni di rigetto del matrimonio tradizionale. Altri fattori sono dovuti sia alla propagazione delle semplici convivenze eterosessuali ed omosessuali, talvolta anche legalizzati civilmente, sia al sempre crescente numero delle separazioni coniugali e dei divorzi presso tutte le nazioni, anche a maggioranza cattolica⁽²⁶⁾. Questi fattori relativizzando l'opzione matrimoniale inducono anche alla convinzione che alle parti interessate spetta il diritto di modellare l'oggetto del consenso a seconda del loro compiacimento riguardo alla durata, alla vincolatività esclusiva della relazione matrimoniale e alle modalità procreative.

Ma anche le circostanze eccezionali dei tempi bellici, delle condizioni politiche, sociali ed economiche possono indurre all'utilizzo della simulazione nel matrimonio come mezzo per raggiungere gli scopi accessori ed estranei all'unione coniugale, come per esempio: acquistare la cittadinanza, la nazionalità, l'espatrio per sottrarsi ai pericoli di persecuzione; anzi, talvolta è il mezzo per legittimare un figlio naturale, per ottenere un beneficio in campo successorio, tributario, del lavoro, ecc.

Anche se vari fattori possono formare un fertile *humus* per la piantazione della simulazione nei cuori dei contraenti, i quali, come affermava Pietro Lombardo, in tal punto «*verbis explicant quod tamen corde non volunt*»⁽²⁷⁾, questo fenomeno però si innesta nell'esercizio del diritto naturale di libertà al matrimonio o di libertà di contrarlo, riconosciuto a tutti dal disposto del can. 1058⁽²⁸⁾. Infatti, con l'intento simulatorio, il simulante esplica il potere di autonomia

(26) Cfr. c. COLAGIOVANNI, 15 gennaio 1987, RRDec., vol. LXXIX, pp. 3-4, nn. 6-10; G. SARACENI, *Il fenomeno simulatorio nella problematica del consenso matrimoniale*, in AA.Vv., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, pp. 1-2.

(27) *Lib. IV Sententiarum*, d.27, c. 3. Tuttavia in tal caso, secondo Lombardo, «*si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum, quibus consentiunt dicentes: "Accipio te in virum et ego te in uxorem", matrimonium facit*».

(28) Riguardo alla questione se in tal caso si tratti del diritto naturale della persona di contrarre il matrimonio (*ius connubii*), fondato nella natura umana, o della concretizzazione del diritto fondamentale del fedele (can. 219) rispetto al matrimonio, fondato nella condizione del fedele — cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* (tr. it.), Milano 1989, p. 127; J.I. BAÑARES, *Commentario al can. 1058*, in AA.Vv., *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona 1996, pp. 1063-1071. In proposito cfr. anche S. GHERRO, *Il diritto al matrimonio nell'ordinamento della Chiesa*, Padova 1979, p. 51.

nel campo della propria libertà al matrimonio, sebbene nel senso negativo. Si tratta concretamente di un abuso del suo diritto al matrimonio, oppure di un esercizio abusivo della libertà al matrimonio, di una deviazione nell'esercizio di tale diritto dallo scopo per cui tale diritto viene riconosciuto, cioè per la mutua tradizione ed accettazione al fine di costituire il matrimonio (can. 1057, § 2).

Alla luce di queste considerazioni si può comprendere anche il vero significato di alcune espressioni giurisprudenziali, ricorrenti nelle singole fattispecie simulatorie, come per esempio il « ius divorandi (divertendi) », il « ius adulterandi », il « ius utendi suo arbitrio corpore alterius », il « ius abortum faciendi », ecc.⁽²⁹⁾.

Sebbene la simulazione del matrimonio canonico sia un fenomeno moralmente peccaminoso, giuridicamente abusivo del diritto al matrimonio, ci si può chiedere perché la normativa ecclesiale vigente (can. 1674, n. 1)⁽³⁰⁾ dia la possibilità al simulante di liberarsi così facilmente dal vincolo simulato, non ponendo alcun limite alla accusazione di nullità del matrimonio per la simulazione, come avvenne nella legislazione precedente (can. 1971, § 1, n. 1; artt. 35-41 Instr. *Provida Mater*)⁽³¹⁾.

A tale obiezione si può rispondere che la normativa ecclesiale rispetta, non solo la libertà di contrarre il matrimonio con il rischio del suo abuso da parte dei contraenti, ma anche la verità oggettiva riguardo alla corretta formazione della volontà matrimoniale (il consenso) di ognuno di essi, e alla sua compatibilità con la struttura essenziale del matrimonio canonico⁽³²⁾. Pertanto la norma processuale (can. 1674, n. 1) non stabilisce alcuna limitazione nei confronti del simulante per la richiesta della pronuncia giudiziale circa la verità del suo matrimonio. Il risarcimento di un eventuale danno recato alla parte innocente e ignara della simulazione unilaterale, può essere in-

(29) Cfr. A. STANKIEWICZ, *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem* (cc. 1101, § 2 CIC; 824, § 2 CCEO), in «Monitor Ecclesiasticus» 122 (1997) pp. 442, 481, 501; P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, pp. 395, 418.

(30) Cfr. F. DANEELS, *Il diritto di impugnare il matrimonio* (cc. 1674-1675), in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994², pp. 393-403; C.M. MORÁN BUSTOS, *El derecho de impugnar el matrimonio. El litisconsorcio activo de los cónyuges*, Salamanca 1998, pp. 217 ss.

(31) Cfr. I. JEMRIC, *De iure accusandi matrimonium in limine novi iuris condendi*, Roma 1968, pp. 25-52.

(32) Cfr. J.I. BAÑARES, *Simulación y error-ignorancia*, in AA.VV., *Simulación matrimonial en el derecho canonico*, Pamplona 1994, p. 140.

cluso tra gli obblighi morali e civili, stabiliti o almeno indicati dalla sentenza, conformemente al disposto del can. 1689.

3. *L'essenza della simulazione del consenso matrimoniale.*

3.1. *La simulazione del consenso o del matrimonio?*

Diversamente da quello che avviene nel campo civilistico dove l'inquadramento normativo e dottrinale comprende la simulazione del matrimonio o il matrimonio simulato, la configurazione canonistica dottrinale e giurisprudenziale riguarda di per sé la simulazione del consenso matrimoniale, il consenso simulato o fittizio.

Tale qualificazione canonistica della simulazione matrimoniale è dovuta non solo al fatto che la simulazione o l'esclusione del matrimonio costituisce una tra le diverse fattispecie simulatorie previste dal vigente can. 1101, § 2 (*matrimonium ipsum, proprietates essentialis, elementa essentialia*), ma anche al mancato riferimento normativo alla simulazione negli atti giuridici (CIC lib.1, tit.7) e nei contratti (CIC lib.5, tit.3). In queste circostanze, quindi, nel campo canonistico manca un valido presupposto per il confronto del fenomeno simulatorio nel matrimonio con altre tipologie negoziali di carattere strumentale per il conseguimento delle finalità estranee ad esse, come avviene, per esempio, nell'ambito civilistico italiano, con negozio fiduciario o indiretto, dove viene considerata, accanto al matrimonio simulato, anche la figura del matrimonio fiduciario e indiretto⁽³³⁾.

Ma il fatto più rilevante, in favore dell'impostazione canonistica, è questo che, il consenso matrimoniale, cioè l'atto di volontà di due contraenti, di valore costitutivo del matrimonio (can. 1057, § 1), nel meccanismo simulatorio in primo luogo e direttamente subisce la sua completa disintegrazione.

Al riguardo giova ricordare il rilievo dato anche dal lato civilromanistico all'intacco della volontà negoziale nella simulazione che viene perciò considerata «un vizio più grave che un negozio giuridico possa avere dal punto di vista della volontà», perché nel fenomeno simulatorio «non esiste una vera volontà diretta alla formazione del negozio medesimo»⁽³⁴⁾. Per tale motivo, anche nel campo

⁽³³⁾ Cfr. G. CONTE, *La simulazione del matrimonio*, pp. 138 ss.

⁽³⁴⁾ V. SCIALOJA, *Negozi giuridici (corso di diritto romano)*, Roma 1950, p. 331.

civilistico c'è chi ritiene che la simulazione non sia propriamente da riferire al contratto, bensì alla dichiarazione di volontà, risolvendosi in un fenomeno soggettivo e unilaterale⁽³⁵⁾.

3.2. *L'inquadramento della simulazione del consenso nell'ambito della teoria della divergenza.*

Dato che nel campo matrimoniale canonico il consenso ha il valore costitutivo del matrimonio, è comprensibile che la dottrina e la giurisprudenza canonica nella riflessione sull'essenza della simulazione, fanno riferimento al consenso matrimoniale e non al matrimonio. Esse condividono le posizioni tradizionali volontaristiche, concentrandosi nelle sue indagini sulla fenomenologia dell'atto e del potere volitivo, sulle partizioni volitive, recepite dalle affini dimensioni dottrinali rispettive all'attività volitiva, come dalla teologia morale tradizionale (intenzione-volontà attuale, virtuale, abituale, esplicita, implicita, interpretativa, presunta), dalla filosofia scolastica (intenzionalità della volontà, libertà di scelta, giudizio pratico) e dalla psicologia (motivazione, deliberazione, decisione, realizzazione)⁽³⁶⁾.

Nella recente dottrina civilistica l'essenza della simulazione viene proiettata all'esterno del problema della divergenza tra volontà reale e volontà dichiarata, a seconda delle concezioni causali, procedurali e degli interessi. In esse, attraverso la predisposizione dell'accordo simulatorio si tende, o all'inattuazione del negozio reale, o al compimento del negozio simulato o alla regolamentazione degli interessi delle parti⁽³⁷⁾. Invece nella disciplina canonistica l'essenza della simulazione viene intesa ancora secondo una interpretazione volontaristica, radicata nella tradizione del diritto comune e della pandettistica, che si poggia sulla consapevole ed intenzionale (volontaria) divergenza, discordanza, incompatibilità, contraddizione, opposizione tra volontà interna e dichiarazione esteriore, tra l'interno voluto e l'esterno dichiarato o il segno nuziale⁽³⁸⁾.

(35) Cfr. G. CONTE, *La simulazione del matrimonio*, p. 57.

(36) Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Diritto canonico e psicologia*, in AA.VV., *Psicologia e problemi giuridici*, Milano 1991, pp. 283-290; A. QUADRIO, *Aspetti psicologici del matrimonio*, *ibid.*, pp. 291-302; G. VERSALDI, *Il contributo della psicologia nel diritto matrimoniale canonico*, in AA.VV., *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna 1997, pp. 409-453.

(37) Cfr. G. CONTE, *La simulazione del matrimonio*, pp. 355 ss.

(38) Cfr. F. GIL DE LA HERAS, *El concepto canónico de simulación*, in «Ius Cano-

Questa impostazione è stata espressa dal Card. Gasparri con seguenti parole: «*fictio seu simulatio consensus matrimonialis tunc verificatur, quando contrahens externe quidem verba consensus exprimentia serio profert, sed interne illum non habet*», cioè la finzione o la simulazione si verifica allorché il contraente pronunzia esternamente con serietà le parole che esprimono il consenso, ma nel suo intimo non lo ha, lo nega⁽³⁹⁾.

La formulazione gasparriana dell'essenza della simulazione viene adoperata finora dalla comune giurisprudenza rotale⁽⁴⁰⁾. Invece nella dottrina canonistica si avverte qualche diversificazione riguardante il significato dei termini della divergenza, ossia tra quello che si vuole nell'interno della volontà e quello che si dichiara nella manifestazione esterna del consenso.

Invero, puntualizzata la differenza tra la finzione (*fictio*) e la simulazione (*simulatio*), in quanto, secondo alcuni, la prima comporta anche il raggirio (*deceptio*)⁽⁴¹⁾, la divergenza talvolta viene intesa come distacco del volere del singolo dal volere dello stesso ordinamento canonico con la sostituzione della propria concezione del matrimonio a quella della Chiesa⁽⁴²⁾. Infatti, la divergenza, come aspetto essenziale della simulazione, implica anche la conoscenza in-

nicum» 65 (1993) pp. 229-230; A. STANKIEWICZ, *De iurisprudencia rotali recentiore*, p. 200; P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, pp. 307 ss.

⁽³⁹⁾ P. GASPARRI, *De matrimonio*, vol. II, n. 814, p. 36. Cfr. anche X. WERNZ-P. VIDAL-Ph. AGUIRRE, *Ius canonicum*, t.V, *Ius matrimoniale*, Romae 1946³, n. 460, p. 593: «Simulare dicitur ille qui dum verba profert, consensum exprimentia, aut contrahendi aut se obligandi aut implendi animum non habet. Adest oppositio inter externam expressionem et id quod in animo habetur».

⁽⁴⁰⁾ Cfr. C. HOLBÖCK, *Tractatus de iurisprudencia*, p. 127; A. STANKIEWICZ, *De iurisprudencia rotali recentiore*, pp. 202-203.

⁽⁴¹⁾ F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. V, *De matrimonio*, Torino 1961⁷, n. 593, p. 526: «Verae rectaeque intentioni circa matrimonium opponitur *fictio*, quae proprie differt a *simulatione*, quatenus ea denotat deceptionem seu falsitatem sive interne sive externe quomodocumque habitam, dum *simulatio* proprie tunc adest, quando contrahens *externae* quidem signa ponit aut verba rite profert, sed *interne* consensum non habet». Per gli altri invece si tratta dei sinonimi: «*Fictio* seu *simulatio* est ea agendi ratio qua quis unum interne vult, et aliud declarat» — E.F. REGATILLO, *Jus sacramentarium*, Santander 1964⁴, n. 1329, p. 796.

⁽⁴²⁾ Cfr. O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, p. 99; O. FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Milano 1981², p. 194.

tellettiva del contenuto oggettivo del matrimonio a cui viene contrapposta l'opzione concreta della volontà del simulante, incompatibile con il contenuto matrimoniale proposto dalla dottrina cattolica⁽⁴³⁾.

Ma nell'accezione comune il concetto della divergenza essenziale, ossia cosciente e volontaria, si interpone tra la dichiarazione, la manifestazione esterna del consenso o il segno nuziale e la volontà reale, interna, chiamata anche l'«internus animi consensus»⁽⁴⁴⁾.

La conseguenza naturale e logica di tale divergenza porta quindi al compimento dell'atto della celebrazione del matrimonio non voluto, apparente, e giuridicamente inesistente (nella simulazione totale) o almeno nullo (nella simulazione parziale).

Ci si può chiedere se queste implicazioni di efficacia giuridica della simulazione, invalidante il consenso, debbano essere riferite, come a sua causa, alla dissimulata volontà interiore o alla simulata dichiarazione del consenso o ad ambedue.

La teoria della divergenza, spesso disapprovata nella dottrina civilistica, ma ancora non del tutto abbandonata⁽⁴⁵⁾, anche secondo il pensiero di alcuni canonisti, non riesce a cogliere nella sua interezza l'essenza della simulazione del consenso matrimoniale⁽⁴⁶⁾. Infatti il paradigma della divergenza tra volontà e dichiarazione, può sfociare nella identificazione della simulazione del consenso con l'assenza del consenso (*absentia consensus*), intesa come la mancanza dell'atto di volontà per costituire un valido matrimonio, valorizzata già in alcune aree canonistiche e giurisprudenziali locali⁽⁴⁷⁾, anche se tale conse-

⁽⁴³⁾ J.I. BAÑARES, *Simulación*, p. 147.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. P. MONETA, *La simulazione totale*, in AA.VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, p. 48; J.F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1992², p. 381; F. GIL DE LAS HERAS, *El concepto canónico de simulación*, p. 106; M. WEBER, *Die Totalsimulation: eine Untersuchung aufgrund der Rechtsprechung der römischen Rota*, St.Otilien 1994, pp. 2,22.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. G.A. NUTI, *La simulazione del contratto nel sistema del diritto civile*, Milano 1986, p. 51. Riguardo al superamento della classica dicotomia «divergenza tra volontà e dichiarazione» — cfr. T. MONTECCHIARI, *La simulazione del contratto*, Milano 1999, pp. 7 ss.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. P.A. BONNET, *Il consenso matrimoniale*, in AA.VV., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1991², p. 200; P. PELLEGRINO, *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino*, Torino 1998, p. 197.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. H. KAHLER, *Absentia consensus: der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ebenichtigkeitsgrund*, Frankfurt am Main 1999, pp. 328 ss.

guenza può essere prevenuta dall'avverarsi del requisito riguardante l'intenzionalità e la consapevolezza della divergenza⁽⁴⁸⁾.

Infatti quello che è costitutivo nella simulazione del consenso non è un'assenza della vera volontà matrimoniale, bensì la presenza di una volontà contraria, cioè di rigetto del matrimonio o del suo oggetto essenziale, che talvolta nella dottrina e nella giurisprudenza viene espressa con il verbo a contenuto volitivo, cioè di un *velle non*, piuttosto che un *nolle*⁽⁴⁹⁾.

In base a queste considerazioni non sembra che siano giuridicamente fondate alcune opinioni dottrinali e tendenze giudiziali locali secondo cui in virtù del disposto del can. 1057, § 2 si debba attribuire l'effetto invalidante il consenso ad una semplice mancanza del consenso, cioè alla mancanza dell'atto di volontà di mutua tradizione ed accettazione per costituire il matrimonio. In tal modo, difatti, si tenta di individuare un autonomo capo di nullità del matrimonio, insito nell'assenza del consenso (*absentia consensus*) o nell'assenza di un « minimo di volontà » matrimoniale⁽⁵⁰⁾, rifacendosi ai casi analoghi riguardanti sia la cosiddetta simulazione oggettiva, sia quella negativa, sebbene quest'ultima, a seconda delle menzionate tendenze, espleti la sua efficacia soltanto entro i confini della simulazione totale⁽⁵¹⁾.

A proposito giustamente si afferma che, senza l'atto positivo di volontà escludente la volontà di costituire il matrimonio (cann. 1101, § 2; 1057, § 2), cioè l'*animus contrahendi*, o il contenuto essenziale del matrimonio, precisamente un suo elemento essenziale o una sua proprietà essenziale (cann. 1101, § 2; 1055, § 1; 1056), non può verificarsi il fenomeno della simulazione del consenso⁽⁵²⁾. Al riguardo anche il magistero pontificio ricorda che il fatto simulatorio

(48) L'intenzionalità e la consapevolezza di regola vengono riferite alla simulazione totale — cfr. A. STANKIEWICZ, *De iurisprudencia rotali recentiore*, pp. 208-210; L. GUTIERREZ MARTIN, *Voluntad y declaración en el matrimonio*, Salamanca 1990, p. 27.

(49) O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, p. 92; F. GIL DE LAS HERAS, *El concepto canónico de simulación*, p. 233. Riguardo alla giurisprudenza — cfr. c. DE JORIO, 18 febbraio 1970, RRDec., vol. LXII, p. 155, n. 3; c. FERRARO, 16 ottobre 1984, RRDec., vol. LXXVI, p. 520, n. 3; c. CIVILI, 26 giugno 1990, RRDec., vol. LXXXII, p. 567, n. 8; c. DAVINO, 18 aprile 1991, RRDec., vol. LXXXIII, p. 269, n. 3.

(50) Cfr. H. HEIMERL-H. PREE, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht*, Wien-New York 1983, p. 224; H. KAHLER, *Absentia consensus*, pp. 328 ss.

(51) Cfr. M. WEBER, *Die Totalsimulation*, pp. 186 ss.

(52) *Ibid.*, p. 191.

deve sempre concretizzarsi « da parte dell'asserito simulante in un *actus positivus voluntatis* (can. 1101, § 2) »⁽⁵³⁾.

I fautori della rilevanza canonico-giuridica dell'*absentia consensus* ai fini di nullità del matrimonio sembrano ignorare le menzionate parole del Papa e in favore della loro proposta riportano soltanto un altro discorso che, secondo il loro parere, dovrebbe legittimare la possibilità del distacco dalla necessità dell'atto positivo di volontà come l'unico criterio nella valutazione della rilevanza dell'assenza del consenso nella simulazione.

Ma, a dire il vero, le parole del Papa non sembrano autorizzare così importante distacco. In realtà, come dice il Papa, si tratta della perfezionabilità degli schemi, non invece del loro abbandono: « il retto intendimento del consenso matrimoniale... non può essere coartato in via esclusiva in schemi ormai acquisiti, validi indubbiamente ancor oggi ma perfezionabili col progresso nell'approfondimento delle scienze antropologiche e giuridiche »⁽⁵⁴⁾.

D'altra parte, anche i riferimenti giurisprudenziali rotali, a cui si ricorre, sebbene mettano in luce l'avverarsi della mancanza del consenso⁽⁵⁵⁾, cercano di dedurre dalle circostanze del caso, anche l'esistenza dell'esclusione almeno implicita del matrimonio.

Pertanto, l'«*absentia consensus*» di per sé, tranne che si tratti della incapacità consensuale (can. 1095) o della «*vis physica*» (can. 125, §1), non può avere la rilevanza invalidante il matrimonio. Del resto la comune e costante giurisprudenza rotale ritiene chiaramente che la simulazione «*est quid positivum, seu a voluntate procedit, nec consistit in mero defectu consensus seu absentia voluntatis actus*»⁽⁵⁶⁾. In realtà, perché si abbia la simulazione, «non basta la

⁽⁵³⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio 1993, n. 7; AAS 85 (1993) p. 1259.

⁽⁵⁴⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 18 gennaio 1998, n. 6; AAS 90 (1998) p. 785.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. c. FILIPIAK, 14 giugno 1957, RRDec., vol. XLIX, p. 493, n. 5; c. MATTIOLI, 4 dicembre 1957, RRDec., vol. XLIX, p. 806, n. 8; c. SERRANO, 20 gennaio 1994, RRDec., vol. LXXXVI, p. 44, n. 7.

⁽⁵⁶⁾ C. HEARD, 22 marzo 1947, RRDec., vol. XXXIX, p. 191, n. 2; c. GIANNICCHINI, 25 marzo 1980, RRDec., vol. LXXII, p. 242, n. 3: «Evidenter non sufficit absentia intentionis matrimonium vel bona matrimonii contrahendi vel acceptandi, quia praesumptio veritatis dictorum de qua in can. 1086, § 1, non nisi per actum positivum contrarium elidi potest»; c. DI FELICE, 26 febbraio 1983, RRDec., vol. LXXV, p. 63, n. 4: «Inertia animi prorsus confundi haud potest cum positivo voluntatis actu, a lege requi-

mancanza di quella volontà matrimoniale che appare esteriormente nella manifestazione, ma occorre invece che nell'animo del nubente sia presente una positiva volontà di escludere il matrimonio», o la sua essenziale proprietà o il suo essenziale elemento⁽⁵⁷⁾.

3.3. *La prospettiva di ulteriore indagine.*

La teoria della divergenza, cioè della scissione tra la volontà simulata o simulatoria, dell'apparenza, della mera dichiarazione e la volontà dissimulata o dissimulatrice, costituente l'atto positivo di volontà escludente, di cui al can. 1102, §2, come viene intesa da alcuni, si presta a diverse osservazioni, precisazioni e perfezionamenti⁽⁵⁸⁾.

Infatti nel fenomeno della simulazione, in presenza di un accordo simulatorio (*pactum*) o anche nella sua forma unilaterale, si tratta, secondo alcuni, di una coesistenza e di una combinazione tra diversi significati di due atti di volizione, più che di una divergenza tra voluto e dichiarato, tra due volontà contrapposte che si elidono, si annullano reciprocamente, cioè tra la volontà generale diretta a dar vita alla celebrazione del segno nuziale, l'altra specifica volta ad escludere il matrimonio o la sua componente essenziale, anche qualificando quest'ultima come prevalente. In realtà, però, il simulante persegue soltanto quello che vuole, cioè quanto ha progettato e ha deciso con l'atto positivo di volontà, escludendo il matrimonio stesso o le sue proprietà essenziali o i suoi elementi essenziali. Egli dà soltanto una veste esterna, manifestata esteriormente mediante il segno nuziale, ad una volontà diversa da quella vera. A ragione quindi si ritiene che nella simulazione del consenso non si tratta di due volontà distinte, ma dell'unico atto di volontà, concretizzato nell'atto positivo dell'esclusione, e di conseguenza, dell'autonomia ed efficacia invalidante il consenso di tale atto, nei confronti del contenuto previsto dalla norma canonica (can. 1101, § 2)⁽⁵⁹⁾.

sito ad excludendum matrimonium ipsum aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem»; c. CORSO, 30 maggio 1990, RRDec., vol. LXXXII, p.410, n. 6: «Non sufficit etiam absentia intentionis matrimonium vel bona necnon essentialia elementa matrimonii contrahendi vel acceptandi, ratione saltem habita praesumptionis, de qua in canone 1101, § 1».

⁽⁵⁷⁾ M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, p. 240.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. P.A. BONNET, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, p. 105.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. A. STANKIEWICZ, *Concretizzazione del fatto simulatorio*, pp. 277-278.

Infatti, come esiste un'unica volontà in ciascun contraente della donazione ed accettazione reciproca per costituire un valido matrimonio (can. 1057, § 2; 1055, § 1), così anche la simulazione del consenso ha origine in uno specifico atto positivo di volontà di esclusione, libero e cosciente che implica una falsificazione oggettiva e volontaria del contenuto coniugale del segno nuziale⁽⁶⁰⁾. Questo atto positivo di volontà richiede anche una sufficiente motivazione, che contiene un specifico interesse del simulante, denominato con l'espressione della *causa contrahendi* o *celebrandi* e della *causa simulandi* sia quella *proxima* che *remota*.

Non sembra però che sia necessario ricorrere alla impostazione di volontà simulatoria come una volontà «sostitutiva», cioè «che sostituisce l'unica vera volontà di coniugarsi e, sostituendola, esclude essa e il suo contenuto come effetto necessario della sostituzione»⁽⁶¹⁾. Infatti, la sostituzione suppone la precedente esistenza di una vera volontà matrimoniale, mentre nella simulazione l'atto positivo di volontà, escludendo il matrimonio o il suo contenuto essenziale (can. 1101, § 2), pregiudica che tale volontà possa sorgere nell'intimo delle facoltà psichiche del simulante⁽⁶²⁾. In ogni caso però viene sempre conservata «una concezione unitaria»⁽⁶³⁾ della volizione nel fenomeno simulatorio, cioè sia nella simulazione totale sia in quella parziale⁽⁶⁴⁾. In questo modo la volontà simulatoria si contrappone alla volontà matrimoniale e produce la sua completa disintegrazione.

⁽⁶⁰⁾ P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, pp. 322 ss.

⁽⁶¹⁾ *Ibid.*, pp. 328-329.

⁽⁶²⁾ Cfr. A. STANKIEWICZ, *Concretizzazione del fatto simulatorio*, p. 279.

⁽⁶³⁾ P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, p. 332.

⁽⁶⁴⁾ A. STANKIEWICZ, *Concretizzazione del fatto simulatorio*, p. 279.

PAOLO BIANCHI

L'INCAPACITÀ DI ASSUMERE
GLI OBBLIGHI ESSENZIALI DEL MATRIMONIO (*)

1. Il criterio soggettivo/clinico. — 1.1. La questione teorica: la causa naturae psychicae della incapacità. — 1.2. Corollario della questione teorica: le caratteristiche dell'incapacità. — 1.3. I mezzi di prova pertinenti al criterio soggettivo/clinico. — 2. Il criterio oggettivo/normativo. — 2.1. La questione teorica: le obligationes matrimonii essentielles. — 2.2. Conseguenze etiche e processuali. — 2.3. Il mezzo di prova più pertinente alla verifica del criterio oggettivo/normativo dell'incapacità. — 3. Conclusione.

La presente relazione si indirizza a operatori del diritto presso i tribunali ecclesiastici: per questo non mi sembra opportuno affrontarla con un taglio eccessivamente dottrinale, né appesantirla con indicazioni bibliografiche ormai amplissime e che ciascuno può facilmente reperire nella propria lingua o in lingue facilmente accessibili⁽¹⁾. Preferisco impostare la mia comunicazione secondo un taglio pratico, in concreto organizzandola attorno a quelli che potrebbero essere definiti i criteri probatori della incapacità. Infatti se (come è del tutto evidente) l'oggetto proprio dell'accertamento del processo in merito a una pretesa incapacità psichica non può essere appunto che l'eventuale incapacità psichica del soggetto, è possibile organizzare questo tipo di accertamento intorno a dei criteri di verifica più determinati, che del tutto ragionevolmente sono stati denominati

(*) Intervento nel « corso di aggiornamento per operatori del diritto nei tribunali ecclesiastici », Facoltà di diritto canonico, Pontificia Università della Santa Croce, 17-22 settembre 2001.

(1) Molte riviste riportano rassegne bibliografiche aggiornate. In particolare la *Revista española de derecho canónico* ha una specifica attenzione bibliografica proprio in tema di incapacità psichica, a cura dei professori F.R. Aznar Gil e R. Sánchez Ordoñez.

come i criteri soggettivo/clinico e oggettivo/normativo⁽²⁾. Dei criteri, beninteso, che possono applicarsi in genere al tema della incapacità psichica, ossia in relazione a qualsiasi delle forme di essa che il Legislatore ha positivamente previsto nel can. 1095. La razionalità e la pertinenza al tema di detti criteri mi appaiono per così dire *in re ipsa*, rispondendo essi alle domande centrali per la nostra questione: perché e davvero questa persona è incapace? a cosa propriamente è incapace?

Tale impostazione non comporta che non ci si debba rifare ai problemi anche teorici che sono sottesi alla nostra materia, ma solo che la loro considerazione dovrà essere mantenuta, per così dire, ancorata alle esigenze del processo, in dialogo con i problemi e le esperienze della giurisdizione in atto. La discussione che seguirà a questa relazione, anche in riferimento alla causa fornita come ulteriore elemento per il lavoro comune, potrà equilibrare le eventuali mancanze originate da questa scelta prospettica circa il modo di impostare la mia comunicazione.

1. *Il criterio soggettivo/clinico.*

Con tale determinazione si intende indicare l'aspetto appunto soggettivo che sta alla base della incapacità psichica, ossia la condizione di fatto del soggetto che lo rende incapace: naturalmente non solo come tale — ossia come mera situazione di fatto — ma in quanto qualificabile secondo quei criteri di carattere giuridico che identificano la reale incapacità. In questo senso, il problema non è solo di fatto ma anche teorico e la denominazione di « clinico » attribuita a questo criterio andrà intesa in un senso per così dire analogico, non strettamente medico. Procedendo però con ordine mi sem-

(2) Trovo questo tipo di definizione nelle sentenze di mons. A. Stankiewicz, per esempio 28 aprile 1994, in *Monitor Ecclesiasticus* 121 (1996) 181-197 (non apparsa sul relativo volume delle sentenze rotali); 21 luglio 1994, in *Monitor Ecclesiasticus* 121 (1996) 15-32 (non apparsa sul relativo volume delle sentenze rotali); 27 gennaio 1995, in *Monitor Ecclesiasticus* 122 (1997) 161-175 (non apparsa sul relativo volume delle sentenze rotali e in *Monitor* indicata con la data erronea del 23 dicembre 1995). Mi pare che l'organizzazione della ricerca in merito a una probanda incapacità psichica secondo i detti due criteri sia oltremodo utile al fine di ben organizzare sia la ricerca medesima sia poi il ragionamento che dovrà esibire le ragioni del convincimento che il giudice si sarà fatto in merito.

bra di dover approfondire tre aspetti: il primo più propriamente teorico, relativo alla causa psichica della incapacità; un secondo che può essere considerato uno sviluppo di quello teorico e che concerne (una del)le caratteristiche di questo tipo di incapacità; ed un altro, infine, che concerne i mezzi di prova secondo i quali il criterio soggettivo/clinico deve essere verificato.

1.1. *La questione teorica: la causa naturae psychicae della incapacità.*

È noto che, non ostanti alcune contestazioni radicali circa la necessità e anche solo l'opportunità di una indicazione causale della incapacità ad assumersi gli obblighi essenziali del matrimonio⁽³⁾ — e ciò in ragione del «diritto naturale» immediatamente alla base del can. 1095, 3, che ne è solo dichiarazione — il Legislatore ha fatto la scelta di mantenere detta indicazione causale, seppure indicandola in modo sempre più generico. Come dimostra la storia della redazione del canone, si è passati dalla «grave anomalia psicosessuale» (1970), alla «grave anomalia psichica» (1977), alla «causa di natura psichica» (1981)⁽⁴⁾.

Non è questa la sede per indagare le possibili ragioni della ricordata progressiva «genericizzazione» della indicazione causale⁽⁵⁾. Quanto a noi qui deve maggiormente interessare è rilevare appunto la genericità dei concetti di «causa» e di «psichico»⁽⁶⁾ ed eviden-

⁽³⁾ Cf. gli autorevoli pareri di Navarrete e Pompèda richiamati in P. BIANCHI, *Le «causae naturae psychicae» dell'incapacità*, in AA.VV., *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, 139, nota 4.

⁽⁴⁾ Cf. P. BIANCHI, *Incapacitas assumendi obligationes essentialis matrimonii. Analisi della giurisprudenza rotale, particolarmente degli anni 1970-1982*, Milano 1992, 162-165.

⁽⁵⁾ Cf. il tentativo di illustrarne le ragioni in P. BIANCHI, *Le «causae naturae psychicae» dell'incapacità*, in AA.VV., *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, 139-142.

⁽⁶⁾ Il termine «causa» può essere assunto secondo molte formalità e, in particolare nel nostro caso, si può correre il rischio di intenderlo (seppure istintivamente e surrettiziamente) in maniera univoca e riduttivistica, secondo un modello di pensiero fisico o meccanicistico, come molto bene aiutano a capire le considerazioni di G. VERSALDI, *L'oggettività delle prove in campo psichico*, Brescia 1981, che analizza il diverso processo della conoscenza sistematica e di quella non sistematica, in rapporto al problema della impotenza copulativa (soprattutto 107-138). Anche il termine «psichico», peraltro, va a coprire uno spettro piuttosto ampio di significati, alcuni dei quali certamente incoerenti con il nostro contesto, quali quello del volontario *simpliciter*.

ziare la conseguente necessità di reperire un criterio che consenta di attribuirvi un contenuto corrispondente al contesto in cui se ne parla: appunto e precisamente quello di una possibile incapacità di assumersi gli impegni essenziali dello stato coniugale. Emerge, in altre parole, la necessità di individuare un criterio che permetta di distinguere l'incapacità in senso proprio dal volontario pieno o anche psicologicamente condizionato, ovvero (se così ci si vuole esprimere) la *difficultas* da quella *magna difficultas* che secondo alcuni sarebbe giustificato far coincidere con la impossibilità «morale». In altre parole ancora, si prospetta la necessità di evidenziare la causa «formale» della incapacità, ossia il principio razionale che costituisce il *proprium* del concetto di incapacità, che ne dichiara l'essenza e — come tale — la identifica, distinguendola da ogni altro ente.

Come è noto, indicazioni circa la causa formale della incapacità derivano dalle allocuzioni del Papa alla Rota Romana per il 1987 e 1988. Si noti, indicazioni anticipate e riprese in altre allocuzioni⁽⁷⁾, non quindi indicazioni sporadiche e occasionali, e costantemente seguite dalla giurisprudenza rotale. Mi sembra molto importante riflettere, senza peraltro trascurare i profili formali di questi autorevoli pronunciamenti⁽⁸⁾, sui contenuti propri che li caratterizzano, per apprezzarne e valutarne fino in fondo le implicazioni. Si deve ben badare a quella che appare essere la indicazione centrale di contenuto di dette allocuzioni, ossia che la incapacità in senso proprio si ha in presenza di una seria forma di anomalia che intacchi le facoltà naturali della persona, ossia la intelligenza e la volontà: e ciò, sia nel pren-

(7) Cf. i passi ricordati in P. BIANCHI, *Le «causae naturae psychicae» dell'incapacità*, in AA.VV., *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, 143, nota 9, cui va aggiunta l'allocuzione del 21 gennaio 1999, in *L'Osservatore Romano* 22 gennaio 1999, pag. 5, n. 7.

(8) Mi riferisco anzitutto alla questione inerente il valore giuridico di dette allocuzioni: interpretazione autentica del can. 1095, secondo alcuni autori e parte della giurisprudenza. Come minimo, esse vanno considerate espressione del magistero ordinario del Pontefice, con forte obbligatorietà direttiva (cf can. 752). Tale interpretazione si sostiene anche in ragione del loro destinatario: dal momento infatti che la Rota Romana ha fra le sue funzioni istituzionali quella di conferire alla unitarietà della giurisprudenza dei tribunali inferiori, risulta di particolare evidenza che interventi del Legislatore che illustrino delicati e controversi punti di diritto hanno un valore di carattere generale, sia nel senso della estensione (al di là cioè del diretto destinatario) sia nel senso per così dire della intensità (al di là, come detto, del mero indirizzo di circostanza, ma invece con forte valore vincolante).

dere la decisione matrimoniale (secondo la prospettiva contemplata nel can. 1095, 1-2), sia nella capacità radicale di portare ad effetto gli obblighi cui con il consenso si sarebbe dovuto dar vita (secondo la prospettiva di cui al can. 1095. 3). Se si riflette con un minimo di attenzione su questa indicazione, non è difficile scorgerne le implicazioni: la *ratio* profonda di una tale indicazione appare essere il rispetto della visione antropologica cristiana e del diritto «naturale» della persona al matrimonio, cosa che si realizza in concreto anche precisando il concetto canonico di «normalità» psichica. Se l'uomo è caratterizzato da una non fittizia libertà (cosa che preclude l'adesione a ogni antropologia deterministica); se tale libertà è pur sempre storica, imperfetta, contingente, ancorché sostanzialmente conservata (cosa che preclude di poter richiedere una libertà assoluta rispetto a ogni condizionamento, sia intrinseco sia estrinseco); se su tale tipo di libertà si fonda la responsabilità etica e giuridica da riconoscersi in capo ad ogni persona: appare ragionevole affermare che ogni uomo «normale» sia in grado di perseguire efficacemente l'aspirazione a contrarre matrimonio e a fondare una famiglia e che solo la persona anormale (in quanto affetta appunto da una seria forma di anomalia inerente le sue facoltà più tipicamente umane) possa essere ritenuta in senso proprio incapace di farlo.

Se tale è il criterio giuridico formale soggettivo di determinazione della incapacità, si può intendere perché e in che termini esso possa anche essere definito «clinico». Precisamente nel senso che sul piano del fatto — ossia di quelle che potrebbero anche essere denominate cause «materiali» della incapacità — si dovrà ritenere una sostanziale coincidenza fra incapacità e «patologia», seppure nel senso ampio del termine, ossia non limitato alle cause psicopatologiche maggiori⁽⁹⁾. Da ciò, la ulteriormente conseguente incongruità della riconduzione alla incapacità dell'elemento morale, educazionale, abitudinario: tali condizioni soggettive potranno bensì rendere

⁽⁹⁾ Cf. ad esempio la sentenza c. Stankiewicz 27 febbraio 1992, in ARRTDec. LXXXIV, 105-112, una decisione da meditare attentamente nel suo complesso; oppure l'affermazione della c. Colagiovanni 20 marzo 1991 in ARRT Dec. LXIII, 177, n. 13: «Etsi enim verbalizatio numeri tertii can. 1095 dicat «ob causas naturae psychicae», reapse illae causae debent [esse] indolis pathologicae, uti iurisprudencia Nostri Fori semper intellexit, secus redactio canonis tam late pateret ut comprehenderet quidquid ab homine procedit».

un soggetto proclive ad agire in un determinato modo, ma non propriamente incapace di agire nel modo contrario⁽¹⁰⁾.

Non penso sia qui il caso di ulteriormente diffondermi sul concetto di causa «materiale» della incapacità e tantomeno su di una elencazione delle situazioni che ad esso possono ricondursi, indugiano su una recensione o elencazione delle fattispecie nosografiche riconosciute o almeno prospettate come possibili basi di fatto dell'incapacità ai sensi del can. 1095, 3⁽¹¹⁾. Voglio concludere questo primo approfondimento ribadendone il principio cardine, che può aiutare sia a evitare inutili confusioni sia a trattenere dal prospettare problemi spesso più di nome che di sostanza⁽¹²⁾: perché una qualsiasi situazione psichica di fatto, comunque clinicamente definita (ossia che la si chiami psicosi, nevrosi, disordine della personalità, immaturità), possa essere qualificata come incapacitante il soggetto ai

⁽¹⁰⁾ Cf. ad esempio la decisione c. Stankiewicz 9 marzo 1995, in ARRTDec. LXXXVII, 180, n. 12. Si noti, per inciso, che la giurisprudenza degli anni '70 affermava sì la possibilità di una causa «non patologica», «non morbosa» della incapacità, ma sulla base di una tendenziale equiparazione fra «morbo» e psicosi, ossia psicopatologia maggiore.

⁽¹¹⁾ Altrove ho in parte svolto tale lavoro di raccolta: cf. P. BIANCHI, *Le «causae naturae psychicae» dell'incapacità*, in AA.VV., *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, 147-150, note 23-47.

⁽¹²⁾ In questi termini, si può fare riferimento al tema della cosiddetta immaturità (sia affettiva che psicologica). In merito, possono essere accennate tre considerazioni. In primo luogo, che tale nozione ha una valenza al massimo descrittiva, non corrispondendo ad alcuna diagnosi clinica vera e propria, come ha ad esempio rilevato lo studio di G. ZUANAZZI, *L'incapacità intellettuale e volitiva in rapporto al matrimonio canonico: aspetti psicologici e psichiatrici*, in AA.VV., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095, nn. 1-2)*, Città del Vaticano 2000, 313-314. In secondo luogo che, anche in quanto mera descrizione, l'espressione è equivoca: sia dal punto di vista della disciplina all'interno della quale ci si colloca (per lo psicologo essa indicherà il vertice delle potenzialità psicologiche del soggetto; per il giurista il limite al di sotto del quale determinati comportamenti non sono imputabili al soggetto che li pone); sia dallo stesso punto di vista del senso comune, dipendendo il giudizio di maturità o immaturità dal bagaglio soggettivo di convinzioni di chi lo formula. In terzo luogo, va considerato che delle molte sentenze che trattano del tema della immaturità una abbondante maggioranza termina con una decisione negativa, mentre in quelle che ricevono una risposta affermativa spesso nel corso del processo la diagnosi generica di immaturità giunge a trovare un grado maggiore di precisione (cf. P. BIANCHI, *Le «causae naturae psychicae» dell'incapacità*, in AA.VV., *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, 153).

sensi del can. 1095, occorrerà che essa possa corrispondere al criterio formale indicato, ossia quello della sostanziale disfunzionalità di intelligenza e/o volontà del soggetto.

1.2. *Corollario della questione teorica: le caratteristiche dell'incapacità.*

Stabilito su di un piano teorico come possa identificarsi e distinguersi l'incapacità propriamente tale — per quanto limitatamente alla sua componente soggettiva — occorre affrontare uno sviluppo della riflessione che è proprio e specifico del tipo di incapacità psichica di cui espressamente ci si occupa in questa comunicazione (quella prevista dal n. 3 del can. 1095): ossia quella delle sue caratteristiche.

A tutti è nota la ragione (almeno in senso storico) del porsi di una simile problematica: precisamente la (originaria) presentazione della fattispecie come «impotenza morale»; una prospettazione che portava con sé il logico interrogativo se anche per questo nuovo tipo di incapacità positivizzato nell'ordinamento canonico dovessero o rispettivamente potessero (per la cosiddetta relatività) postularsi le stesse caratteristiche previste per l'impotenza copulativa. Nello sviluppo della codificazione non si è fatto più uso della denominazione che spontaneamente faceva riflettere in termini di analogia fra i due tipi di «impotenza»; né il testo definitivo del can. 1095, 3 postula alcuna peculiare caratteristica della incapacità. Senza dubbio all'argomento fondato sulla storia della redazione del testo normativo e a quello basato sulla sua esegesi deve essere riconosciuto un qualche valore. Certamente, però, non può dirsi che ci si trovi di fronte ad argomenti conclusivi, che esentino da ulteriori riflessioni.

In questa sede non intendo affrontare tutto il discorso sulle caratteristiche della incapacità: da un lato perché per alcune esso è obiettivamente di minor rilievo⁽¹³⁾, dall'altro perché la caratteristica

⁽¹³⁾ Quanto alla «antecedenza», basti richiamare la sua riconducibilità alla esigenza della sussistenza dell'incapacità al momento del matrimonio, anche se non ancora manifestata in tutti i suoi sintomi (la cosiddetta incapacità «latente») e rivelantesi a contatto con la concreta esperienza matrimoniale (*in actu primo proximo*). Cf. P. BIANCHI, *Quando il matrimonio è nullo?*, Milano 1998, 225-226 e ad esempio c. Pompedda 15 luglio 1994, in ARRTDec. LXXXVI, 396, n. 10. Sommessamente, appare invece privo di rilevanza ogni discorso sulla «gravità» della incapacità, in quanto tale nota è logicamente ricompresa nel concetto medesimo di incapacità: cf. in giurisprudenza, la c. Pompedda 15 luglio 1994, in ARRTDec. LXXXVI, 395-396, n. 9. Deve essere grave non la

obiettivamente di rilievo maggiore e che suscita maggiori problemi e difficoltà, ossia quella della sua possibile relatività, sarà oggetto di una specifica considerazione in questo corso⁽¹⁴⁾. Intendo quindi soffermarmi a esporre qualche considerazione sulla sola caratteristica della perpetuità della incapacità ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio.

In merito credo che si debba anzitutto convenire con il principio affermato in dottrina e in giurisprudenza: ossia che nel sistema matrimoniale così come in concreto disegnato dall'attuale disciplina canonica — che vede cioè l'incapacità di assumere gli obblighi come una ragione di invalidità del patto nuziale — ciò che essenzialmente conta è la possibilità di riscontrare una vera incapacità sussistente al momento del consenso. Perché però tale esattissimo principio non rimanga per così dire una mera enunciazione di carattere formale e non conduca a sue applicazioni aberranti, penso si debba operare una ulteriore triplice precisazione.

In primo luogo occorre distinguere fra la ragione formale della incapacità e la sua causa materiale, concreta: credo non sia manifestamente sbagliato, anzi sia giusto, affermare che se la incapacità propriamente giuridica non può che essere pensata e valutata in termini puntuali, ossia relativamente al momento del consenso (anche se non si deve dimenticare che l'incapacità di cui al n. 3 del can. 1095 ha un nesso del tutto peculiare con il *matrimonium in facto esse*), sarà impensabile che possa sussistere una vera incapacità laddove la causa materiale che la origina non abbia un nesso strutturale, e quindi tendenzialmente permanente, con la personalità del soggetto⁽¹⁵⁾. Per ragionare in via analogica, sarebbe come pensare a una impotenza copulativa che sussistesse esclusivamente al momento delle nozze, senza un prima e senza un poi: certo, è una eventualità pensabile, ma solo in astratto rispetto alle concrete vicende umane che sono l'oggetto quotidiano della prassi giudiziaria.

incapacità (che non ha un più o un meno), ma semmai la causa psichica che la produce: cf. c. Funghini 17 gennaio 1996, in ARRTDec. LXXXVIII, 16, n. 8.

⁽¹⁴⁾ Dello *status quaestionis* circa la incapacità relativa tratterà il Decano della Rota Romana, mons. Raffaello Funghini.

⁽¹⁵⁾ Si vedano delle interessanti considerazioni in merito nel volume di P.-J. VI LADRICH, *Il consenso matrimoniale*, Milano 2001, 43-44.48.50-51.73-74.76-77.82.113-117. (Cf. la edizione originale, *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998).

A un risultato non difforme si giunge a mio avviso, e in secondo luogo, se si ha cura di distinguere il tipo di obbligo cui la ipotizzata incapacità si riferirebbe: è noto che si usa identificare alcuni obblighi detti «negativi», vincolanti *semper et pro semper* e quindi in ogni momento; differenziandoli da altri invece denominati «positivi», vincolanti *semper sed non pro semper* e quindi non in ogni momento: i primi consistono in un dovere di astensione, in un *non facere*, mentre i secondi in un *facere* positivo⁽¹⁶⁾. In teoria: mentre per i primi una violazione anche singola (se sottratta *in causa* alla volontà in ragione appunto di una «causa psichica» sussistente al momento del matrimonio) potrebbe configurare un'autentica incapacità; per i secondi, l'esigenza di una qualche permanenza della causa/situazione di fatto che si vuole incapacitante appare ragionevolmente connessa con il tipo di obbligo di cui si tratta. In altre parole: se su di un piano di principio non pare giustificato chiedere la perpetuità della incapacità, ma solo che essa sia effettivamente tale; perché ciò si verifichi, e soprattutto per gli obblighi «positivi», l'esigenza di una qualche permanenza della causa materiale della incapacità appare coerire sia col tipo di obbligo considerato sia col concetto autentico di incapacità: ossia quello di una radicale e sostanziale inattitudine e non invece solo di una temporanea indisponibilità sul piano dell'esercizio da parte di un soggetto peraltro radicalmente capace.

In terzo luogo: sotto il profilo pratico/probatorio e per ogni tipo di obbligo, la non (oppure la difficile) sanabilità della condizione clinica alla base della incapacità è indizio della sua autenticità: ossia che si tratti di una vera incapacità e non invece di una situazione solo transitoria di difficoltà. Su quest'ultima considerazione c'è un sostan-

⁽¹⁶⁾ Vi sono, in merito alla detta distinzione, diverse posizioni dottrinali, ad esempio: a) la c. Pompedda 15 luglio 1994, in ARRTDec. LXXXVI, 396, n. 11, che non distingue fra i detti tipi di obbligo e che afferma senz'altro la impertinenza di principio di ogni discorso sulla perpetuità della incapacità; b) la c. Stankiewicz 9 marzo 1995, in ARRTDec. LXXXVII, 182-183, n. 17, che tiene conto della distinzione e dei suoi possibili effetti giuridici; c) la riflessione dottrinale di P. PAVANELLO, *Il requisito della perpetuità nell'incapacità di assumere le obbligazioni essenziali del matrimonio (can. 1095, 3)*, Roma 1994, 194 (Analecta Gregoriana 266) e anche *Il requisito della perpetuità nell'incapacità di assumere le obbligazioni essenziali del matrimonio (can. 1095, 3)*, in *Periodica* 83 (1994) 119-144, che distingue i tipi di obbligo ma che tratta quelli «positivi», esclusa la capacità copulativa, come quelli negativi, ritenendoli obbligare *semper et pro semper*.

ziale accordo, sulle due precedenti c'è la necessità di un approfondimento e di un chiarimento ulteriori.

1.3. *I mezzi di prova pertinenti al criterio soggettivo/clinico.*

Premesso il richiamo al principio che ammette nell'ordinamento canonico qualsiasi mezzo di prova, a condizione che esso sia lecito ed utile⁽¹⁷⁾, sembra conforme a ragione affermare che ogni oggetto di prova avrà uno o più mezzi di prova lui naturalmente più confacenti. Tale considerazione appare assai utile, in quanto — salva l'elasticità consentita dal principio generale testé richiamato — aiuta ad ordinare la ricerca istruttoria e a non disperderla nell'approfondimento di fatti inconferenti, trascurando magari quelli davvero utili alla ricerca specifica. Orbene, mi sembra che si possa abbastanza facilmente convenire sull'affermazione che i due mezzi di prova elettivamente pertinenti all'accertamento del criterio soggettivo/clinico della incapacità siano la ricostruzione dell'eventuale storia clinica del soggetto nonché l'esperimento della prova peritale.

1.3.1. Quanto alla eventuale storia clinica, risulta piuttosto evidente la sua utilità in vista di ricostruire la situazione di fatto che si vuole alla base della incapacità: quanto più si è in presenza della prova di una situazione clinica di rilievo già sussistente al momento del patto nuziale, tanto più risulterà adeguata la verifica del criterio soggettivo/clinico della incapacità. Gli strumenti per la ricostruzione della storia clinica del soggetto saranno ovviamente l'acquisizione di documentazione clinica: quale cartelle di ricoveri subiti, relazioni di visite e/o terapie effettuate, prescrizione di farmaci; oppure l'audizione in qualità di testimoni dei medici o degli psicologi curanti. Ciò detto, si debbono fare alcune precisazioni.

La prima: che la presenza di una storia clinica, se è un mezzo di prova importante, non è tuttavia un elemento necessario per giungere al riconoscimento di una incapacità, per quanto la sua assenza debba essere in linea generale considerata un indizio sfavorevole. Infatti, non bisogna dimenticare che vi sono delle serie forme di anomalia psichica che per il soggetto sono, come suol dirsi, egosintoniche, tali quindi da non portarlo spontaneamente a sottomettere ai

⁽¹⁷⁾ Cf. l'enunciato del can. 1527 § 1 e la sua illustrazione da parte dell'avv. prof. Carlo Gullo in questo corso di aggiornamento.

clinici la propria condizione. Inoltre, occorre riconoscere che l'assenza o anche la non precisa ricostruibilità della storia clinica del soggetto possono essere supplite con altri mezzi di prova, ad esempio quello di un serio approfondimento peritale.

In secondo luogo: che se vi è stata una storia clinica del soggetto, dovrà essere preoccupazione del giudice ricostruirla il più precisamente possibile. Sembrerebbe una raccomandazione ovvia, ma devo dire che più volte ho constatato quella che si potrebbe chiamare una sorta di inversione logica dell'uso dei mezzi di prova. Mi spiego con un esempio: si trattava del caso di un giovane che fin dai sei anni di età aveva avuto seri problemi psicologici, manifestatisi anche sotto forma di tics assai disturbanti pure per la sua vita di relazione (studio, amicizie, lavoro...). Nelle loro deposizioni, l'interessato (attore in causa) e anche alcuni suoi parenti elencavano le cure, i ricoveri e i consulti medici che si erano resi necessari per lo sfortunato giovane: ebbene, nulla di tutto ciò fu approfondito in istruttoria, arrestandosi questa all'ascolto di testi comuni che in sostanza si limitavano a dire che il soggetto soffriva molto per i suoi tics e che forse era immaturo quando si sposò, perché la convenuta era la prima ragazza che lo accettava, per quanto non fosse tanto adatta a lui come carattere. In questo senso parlo di inversione logica dei mezzi di prova: si assume una prova testimoniale del tutto generica (i testi nemmeno descrivevano in cosa consistessero i tics dell'interessato, né comunque sarebbero stati in grado di andare al di là del sintomo esteriore), mentre si trascura una prova tecnica (testimoniale e documentale) del tutto specifica e decisiva per la soluzione della causa, quella rappresentata dalla documentazione clinica e dai curanti. *Absit iniuria verbis*: è un po' come se, dovendo stabilire i confini controversi di un fondo, il giudice, invece che preoccuparsi di acquisire certificati catastali, contratti o altri strumenti elettivamente nati a dimostrare e a rendere certo il diritto di proprietà, impostasse la sua istruttoria chiamando anzitutto come testi gli avventori dell'osteria del paese e chiedendo loro fin dove si estenda la proprietà di Tizio, contestata da Caio.

In terzo luogo — ma qui ci deve limitare a un accenno, perché il problema è complicato dal diverso tipo di assetto giuridico della Chiesa all'interno degli Stati nazionali e dalla legislazione in merito alla cosiddetta *privacy* o all'esercizio di determinate professioni che i diversi ordinamenti civili prescrivono — vanno richiamate alcune tipiche difficoltà di acquisizione dei mezzi di prova in parola. Diffi-

coltà che derivano dagli accennati assetti normativi, dalla sensibilità culturale degli operatori, dalla lealtà e atteggiamento della parte convenuta nel processo, soprattutto dal punto di vista della disponibilità alla liberazione dal segreto professionale degli eventuali curanti e istituti di cura. Si tratta di difficoltà talora assai consistenti e penalizzanti per la retta amministrazione della giustizia ecclesiale: i complessi problemi giuridici⁽¹⁸⁾ e le diverse prassi utilizzate in proposito meritano forse di essere più approfonditamente studiate e, in questa nostra sede, anche solo fatte oggetto di scambio.

1.3.2. Quanto al mezzo di prova peritale, mi limito pure ad alcuni accenni che mi appaiono di particolare rilevanza⁽¹⁹⁾.

In primo luogo alla sottolineatura, derivante anche solo dalla collocazione sistematica della materia⁽²⁰⁾, che la perizia, ossia il frutto del lavoro dell'esperto, è un mezzo di prova. Tale è la qualificazione processuale propria della perizia canonica, non priva di conseguenze: in primo luogo quella di una netta distinzione fra perito e giudice; in secondo luogo che trattasi di una prova fra le altre, che il giudice dovrà adeguatamente apprezzare (secondo i criteri che richiameremo più sotto) fuggendo ogni indebita sottovalutazione o so-

(18) Problemi di rapporto fra ordinamento civile e quello canonico, con tutte le possibili varianti derivanti dal tipo di riconoscimento che il primo tributa al secondo; problemi poi di bilanciamento fra diritti della persona (anche all'interno dei singoli ordinamenti) come ad esempio, anche solo per limitarci all'ordinamento canonico, fra diritto della persona alla tutela della buona fama e dell'intimità personale (cf. can. 220) e quello di tutelare efficacemente le proprie posizioni giuridiche soggettive (cf. can. 221 § 1 e 1440 § 1, 1), soprattutto quando da ciò discenda il libero esercizio della scelta dello stato di vita (cf. can. 219).

(19) Sul tema delle perizie cf. P. BIANCHI, *Le prove: a) dichiarazioni delle parti; b) presunzioni; c) perizie*, in AA.VV., *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*, Milano 1998, soprattutto 96-107 e la bibliografia della nota 56, cui vanno aggiunti i contributi di M.J. ARROBA CONDE, *La prova peritale e le problematiche processualistiche*, in AA.VV., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095, nn. 1-2)*, Città del Vaticano 2000, 383-410; M.F. POMPEDDA, *Dialogo e collaborazione tra giudici e periti nelle cause di nullità di matrimonio*, in *Periodica* 88 (1999) 141-161; G. VERSALDI, *The Role of Experts in Marriage Procedures*, in *Forum* 9 (1998) 83-98.

(20) I cann. 1574-1581 e 1680 si trovano infatti collocati nell'abito della trattazione sulle prove. Condivide questa qualificazione della perizia come mezzo di prova, fra gli altri, anche F.J. RAMOS, *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali, cause matrimoniali*, Roma 2001, 443-445.

pravvalutazione. Come è noto, il sistema canonico adotta in ampia misura il sistema della libera valutazione delle prove⁽²¹⁾, limitando sensibilmente le cosiddette prove legali. Queste non vanno dunque nell'ordinamento surrettiziamente reintrodotte, cosa che avverrebbe laddove, al di là di un giusto e ragionevole apprezzamento, il giudice in pratica demandasse al perito la decisione della causa, limitandosi di fatto a prendere atto delle di lui conclusioni.

Tale prima sottolineatura ne richiede una seconda. Ossia la precisazione di quanto è oggetto proprio della perizia: ossia l'apporto clinico, medico o psicologico che sia. In questa precisa ottica ha il suo genuino significato l'espressione *peritis in arte credendum est*: essa è relativa appunto all'apporto clinico, ossia a quanto verte nell'ambito di competenza (l'*ars*) del perito ed è stato conseguito con le opportune regole metodologiche (*cum arte*, potremmo dire). Da ciò derivano, a mio sommesso avviso, importanti conseguenze circa i quesiti da formulare per il perito. Essi dovranno concernere direttamente il suo ambito proprio di competenza, né sarà in alcun modo lecito proporgli quesiti di carattere giuridico e con terminologia giuridica⁽²²⁾; in tal modo, lo si spingerebbe a operare *extra artem*.

In terzo luogo va richiamata, come usualmente sogliono esprimersi giurisprudenza e dottrina, la necessità di una valutazione « critica » della perizia. Tale esigenza viene icasticamente espressa nell'apoforisma secondo cui: *iudex peritus [est] peritorum*. Tale espressione va ben compresa: non si oppone direttamente a quella ricordata poc'anzi; diversamente si concreterebbe nell'autorizzazione a favore del giudice a commettere quella violazione di competenza che si vieta al perito, di questi sindacando direttamente la diagnosi e l'apporto proprio. Si colloca invece su di un piano diverso e solo significa che è al giudice che spetta propriamente il giudizio di carattere giuridico,

(21) Cf. il can. 1608 § 3.

(22) Come ad esempio se si domandasse direttamente al perito se il periziando possedesse la debita *discretio iudicii*; oppure se vada considerato capace *assumendi obligationes matrimonii essentielles*. Si noti però bene; ciò non significa che al perito, oltre alla diagnosi dell'anomalia del soggetto, non possano proporsi altri quesiti che facilitino al giudice la valutazione giuridica, tipo se il perito dal suo punto di vista veda delle gravi controindicazioni al matrimonio nel periziando. E nemmeno significa che una perizia che entri in determinazioni di tenore giuridico vada *eo ipso* scartata: se ne dovrà ugualmente apprezzare l'apporto proprio senza peraltro avallare l'errore metodologico dello smarginamento di competenza.

giudizio da rendersi con criteri giuridici e tenendo conto di tutti i mezzi di prova acquisiti⁽²³⁾, non solo della perizia. Come ben si può comprendere, è di somma importanza avere quindi ben chiari i criteri della detta valutazione critica della perizia. Sinteticamente, essi possono essere dedotti dai cann. 1578 § 2 e 1579 § 1 e organizzati secondo la convenzionale partizione fra: *a)* criteri «estrinseci»: soprattutto relativi alla preparazione scientifica specifica e alla coerenza di premesse e conclusioni del perito con l'antropologia sottesa all'ordinamento canonico; *b)* criteri «intrinseci»: soprattutto relativi alla correttezza logico/metodologica dell'elaborato peritale e alla compatibilità di esso con il resto degli atti di causa.

Da ultimo, vorrei richiamare all'importanza di una seria applicazione del can. 1578 § 3 per una corretta valutazione della perizia. Il risentire il perito, non già per un riconoscimento meramente formale del suo elaborato ma per eventuali chiarimenti e per la risoluzione di possibili difficoltà emergenti dal testo della perizia, non può che giovare in genere (ossia in ordine a ogni eventuale futura collaborazione) e in specie (ossia in riferimento alla causa *sub iudice*) al dialogo fra giudice e perito e al miglior chiarimento possibile della questione cui entrambi lavorano, seppure dai loro differenti punti di vista. E quanto meglio dialogheranno, tanto meglio il processo funzionerà e, quindi, tanto meglio le persone che vi sono parti saranno servite: perché la struttura del processo e in esso gli istituti del giudice e del perito non mirano ad altro che al servizio delle persone, secondo verità e giustizia.

2. *Il criterio oggettivo/normativo.*

Il criterio oggettivo/normativo della verifica di una pretesa incapacità psichica consiste nell'acclarare se una determinata anomalia

(23) Intenzionalmente ho voluto richiamare i due noti detti e cercare di darne una spiegazione ragionevole e non contraddittoria: infatti talora si assiste a un loro uso superficiale, che tradisce una surrettizia impostazione di fondo: il primo (*peritis in arte credendum*) viene utilizzato per sottrarsi ad una lettura critica della perizia e per abbracciarne ogni tipo di conclusione; il secondo (*iudex peritus peritorum*) viene al contrario utilizzato semplicemente per rifiutarsi di accogliere le conclusioni di una perizia, dispensandosi però da una loro disamina critica e dalla dimostrazione della loro non accoglibilità da parte del giudice. In tal modo i due aforismi non vengono rettivamente compresi e sono contrapposti senza rendersi conto che essi si trovano per così dire su piani epistemologici diversi, non essendo quindi immediatamente raffrontabili.

individuale abbia ostacolato in radice l'osservanza, e quindi l'assunzione a titolo di dovere giuridico, di un qualche obbligo essenziale dello stato coniugale. In merito vorrei approfondire tre aspetti: la questione teorica degli obblighi essenziali, sviluppandone almeno in parte i profili concettuale e contenutistico; in secondo luogo, indicare alcune conseguenze che si potrebbero definire insieme etiche e processuali; infine, trattare del mezzo di prova più pertinente alla verifica di tale criterio.

2.1. *La questione teorica: le obligationes matrimonii essentielles.*

Il can. 1095, 3 relativizza la prevista incapacità agli obblighi essenziali dello stato coniugale.

2.1.1. Occorre in primo luogo soffermarsi sui concetti utilizzati. Dal loro tenore si evince che deve trattarsi di prestazioni giuridicamente esigibili («obblighi»), nonché «essenziali», ossia dalle quali dipende lo stesso *esse* e non solo il *bene esse* del matrimonio⁽²⁴⁾. Tale precisazione appare di particolare importanza, se si vuole riconoscere un senso proprio alle parole: non si tratta solo di ciò che è facoltativo, per quanto opportuno ed auspicabile, ma precisamente di quanto è obbligatorio e inderogabile; nemmeno si tratta di quanto è accidentale, per quanto importante e qualificante l'ente cui si riferisce, ma di ciò da cui dipende la sua stessa sussistenza. Tener presenti questi concetti e il loro significato proprio è già un punto di riferimento importante per l'interpretazione della norma: ossia in ultima analisi per la sua applicazione al fatto concreto.

2.1.2. Quanto poi al contenuto della locuzione «obblighi essenziali del matrimonio», occorre prendere atto dell'insussistenza di una esaustiva elencazione di tali obblighi, nel senso che né il Legislatore ne ha fatto un elenco esplicito ed esaustivo, né la dottrina e la giurisprudenza hanno elaborato da parte loro un simile elenco.

Alla luce però delle precisazioni concettuali appena sopra fatte soprattutto in riferimento al concetto di «essenza», nonché alla luce del riconoscimento dell'esigenza logica che l'ordinamento contenga tutti gli elementi essenziali dell'istituto (con la conseguente possibi-

(24) Cf. ad esempio la sentenza c. Burke 20 ottobre 1994, in ARRTDec. LXXXVI, 446-456; ma l'affermazione è costante in giurisprudenza.

lità di ricavarli per via deduttiva), sembra del tutto ragionevole affermare la loro possibile deduzione appunto dalla essenza, nonché dalle proprietà e dalle finalità intrinseche dell'istituto matrimoniale, nel senso di *matrimonium in facto esse* e nei termini descritti nei cann. 1055 § 1, 1056 e 1061 § 1, quest'ultimo con specifico riferimento a quella modalità dell'esercizio della sessualità che possa essere considerata coniugale. Tale opera di deduzione non può essere sviluppata per esteso in questa sede⁽²⁵⁾; solo vorrei fare qualche accenno al tema degli obblighi essenziali che possono dedursi dalla finalizzazione istituzionale del matrimonio *ad bonum coniugum*.

Tale opzione deriva da due considerazioni. La prima è quella della intrinseca difficoltà dell'argomento. Penso di non poter essere smentito nell'affermare che la riflessione in merito all'ordinazione del matrimonio *ad bonum coniugum* non ha trovato ancora un definitivo assetto scientifico ma nemmeno, per dir così, un accordo di mero fatto nella prassi giurisprudenziale. Se sono più frequenti le illustrazioni estensive del concetto⁽²⁶⁾, non mancano anche posizioni che negano ad esso qualsiasi rilievo giuridico autonomo⁽²⁷⁾: in una parola, ci si trova ancora in una situazione di relativa incertezza.

Per conseguenza (e questa è la seconda ragione della opzione da me fatta di toccare seppure brevemente questo argomento), anche la prassi giurisprudenziale è almeno in parte incerta, seppure — a ben riflettere — la gran parte delle cause di incapacità ai sensi del can. 1095, 3 ruotino attorno al tema del *bonum coniugum*. Se si volesse infatti ricondurre i disparati casi che la prassi giudiziaria propone a ciò che costituisce essenza, finalità, proprietà del matrimonio, ci si troverebbe nella gran maggioranza dei casi a doversi riferire alla finalizzazione del matrimonio al bene dei coniugi quale concetto in grado di meglio qualificare (seppure come detto in modo ancora im-

(25) Vi è molta dottrina in merito, personalmente ho cercato di farlo in P. BIANCHI, *Il difetto di discrezione di giudizio circa i diritti e doveri essenziali del matrimonio*, in AA.VV., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2000, 127-131.

(26) Cf. a titolo di esempio l'articolo notissimo di G. LESAGE, *The «consortium vitae coniugalis»; nature and applications*, in *Studia Canonica* 6 [1972] 99-113.

(27) Cf. ad esempio C. BURKE, *L'oggetto del consenso coniugale. Una analisi personalistica*, Torino 1997, XIII-111, dove si riconduce il bene dei coniugi alla volontà di vivere la mutua donazione fedele, permanente, aperta alla procreazione; o le c. Burke 26 novembre 1992, in *ARRTDec.* LXXXIV, 577-587 e 26 marzo 1998, in *Monitor Ecclesiasticus* 124 (1999) 236-291.

perfetto) la fattispecie⁽²⁸⁾. Tale fatto impone ancor più decisamente di impegnarsi in uno sforzo di comprensione.

2.1.3. Venendo al detto tentativo di approfondimento — e con la chiara consapevolezza di svolgere un discorso né nuovo, né definitivo, né con tutta probabilità esaustivo e sufficiente — mi permetto di avanzare le seguenti considerazioni.

Mi sembra in primo luogo importante non perdere di vista come il discorso sul *bonum coniugum* vada mantenuto in termini oggettivi (non potendo coincidere con la soddisfazione soggettiva dei coniugi a proposito della loro unione); e come non sia legittimo prospettare presunti obblighi essenziali che non coeriscano con la visione antropologica cristiana (ad esempio secondo la già detta prospettiva individualistica, oppure in senso contrario ad altri cardini dell'istituto: quali ad esempio il dovere della fedeltà o il principio della indissolubilità del matrimonio).

In secondo luogo, vorrei riproporre il possibile recupero nel concetto di *bonum coniugum* delle cosiddette finalità «secondarie» del Codice del 1917 (cf can. 1013 § 1), per quanto rilette alla luce della sensibilità favorita dal magistero del Concilio Vaticano II. In questo senso: *a*) dal *remedium concupiscentiae* si dovrebbe desumere la disponibilità/capacità a realizzare col coniuge una almeno minimale integrazione psicoaffettiva o psicosessuale, che (al di là del rispetto della ordinazione alla procreazione) non sarebbe possibile laddove la sessualità fosse vissuta in modo pericoloso o gravemente immorale⁽²⁹⁾; *b*) dal *mutuum adiutorium* si dovrebbero desumere: la disponibilità/capacità a un aiuto almeno minimale nelle circostanze ordinarie della vita e nell'assolvimento dei doveri matrimoniali; il rispetto della titolarità del coniuge a una posizione paritetica quanto ai diritti e doveri coniugali (cf can. 1135); l'astensione da tentativi di corruzione morale e/o religiosa del coniuge; il rispetto della sua dignità di persona, ad esempio attraverso la salvaguardia della sua libertà fisica e morale.

⁽²⁸⁾ Cf. ad esempio il ragionamento della c. Colagiovanni 20 marzo 1991, in ARRTDec. LXXXIII, 177-178.

⁽²⁹⁾ Problematico appare invece il caso della sensibile deflessione, dopo magari pochi rapporti, delle capacità sessuali del soggetto dalla norma statistica. Problematico per il pericolo di attribuire surrettiziamente rilievo a una impotenza solo temporanea, come richiamato dalla c. Funghini 8 novembre 1989, in ARRTDec. LXXXI, 657-669.

Si tratta, come anticipato, di posizioni assai probabilmente non esaustive in merito ai doveri che si possono desumere dall'ordinazione del matrimonio al bene dei coniugi; posizioni, inoltre, che vanno attentamente vagliate anche sotto il profilo della loro «storizzazione» in rapporto ai problemi che sollevano: ad esempio sotto il profilo del diverso ambiente culturale (si pensi al modo di considerare la donna in un contesto, pur cristiano, occidentale od orientale); oppure di quello della libertà religiosa (non potendosi negare la possibilità di testimoniare il proprio credo al soggetto in buona fede e in condizione di errore invincibile).

Concludo richiamando la esistenza di un orientamento di pensiero che — nella linea della ormai assodata separazione fra i concetti di unità e di fedeltà, obiettivamente distinti — riconduce la volontà positivamente contraria (ma certo anche la incapacità) a essere fedele al tema del *bonum coniugum*, in quanto gravemente lesive della dignità personale del coniuge e obiettivamente contrarie alla donazione coniugale di sé⁽³⁰⁾.

2.2. *Conseguenze etiche e processuali.*

Con questa espressione intendo porre in evidenza due aspetti che mi paiono avere un certo rilievo sia sul piano deontologico, sia su quello processuale.

Il primo aspetto è il seguente: se la incapacità ha un suo specifico oggetto, credo sia esigenza di giustizia naturale che si abbia nel processo a determinare nei confronti di quale specifico obbligo essenziale del matrimonio il dichiarando incapace sia da ritenersi inadatto. Tale determinazione dovrà evidentemente trovare la sua formalizzazione più propria e completa nella motivazione della sentenza che dà fine al grado di giudizio, ma non potrà non trovare le sue premesse logiche e di fatto nell'attività istruttoria. E non si tratta solo di una esigenza di giustizia naturale, ai confini quindi con il campo dell'etica; essa trova altresì una specifica tutela nel diritto positivo, sotto forma di quel principio fondamentale che è la salvaguardia del diritto alla difesa, almeno nei suoi termini sostanziali⁽³¹⁾. E come possa essere rispettato il diritto di difendersi di chi viene dichiarato inca-

⁽³⁰⁾ Cf. gli accenni nelle sentenze c. Funghini 23 ottobre 1991, in ARRTDec. LXXXIII, 604.605.608 e c. Defilippi 27 luglio 1994, in ARRTDec. LXXXVI, 415.

⁽³¹⁾ Cf. i cann. 221 § 1 e 1620, 7.

pace se non gli si illustra in rapporto a cosa viene ritenuto tale, dandogli quindi la possibilità di controprovare e di controargomentare, resta per me un grosso punto di domanda. Detto altrimenti: laddove una decisione giudiziaria, richiamate le linee fattuali di una vicenda e le eventuali conclusioni peritali, si limitasse a dichiarare un soggetto incapace di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio senza sforzarsi, con un ragionamento di carattere giuridico, di illustrare quale o quali di detti obblighi siano per il soggetto determinato impossibili, tale sentenza sarebbe gravemente difettosa dal punto di vista della sua motivazione.

Il secondo aspetto sul quale intendo richiamare l'attenzione è il seguente: se oggetto della incapacità sono gli obblighi essenziali del matrimonio, si dovrebbe essere condotti ad ammettere che esistano in realtà tanti tipi di incapacità ai sensi del can. 1095, 3 quanti sono appunto gli obblighi essenziali del matrimonio⁽³²⁾. Non deve apparire strana questa considerazione, la quale trova anche una verifica empirica nella considerazione analogica di quanto avviene nel campo delle cosiddette « simulazioni » di consenso: a una esclusione che attiene all'essenza del matrimonio (quella denominata « totale »), si assommano tante altre esclusioni quante sono le proprietà e le finalità istituzionali del matrimonio. Da questo secondo rilievo vengono confermate le esigenze etiche e processuali esposte in precedenza; tuttavia pure si aprono nuovi problemi di analogo segno.

Basti pensare al complesso e delicatissimo tema della conformità di decisioni, come è noto istituto necessario perché si abbia a creare l'esecutività della sentenza in cause attinenti lo stato delle persone⁽³³⁾. In concreto: la decisione in primo grado di giudizio che dichiara Tizio incapace ad assumere l'obbligo essenziale A è conforme alla decisione di secondo grado che lo ritiene sì incapace, ma in relazione all'obbligo essenziale B? Ma l'interrogativo ha un risvolto an-

⁽³²⁾ In questa linea, cf. U. NAVARRETE, *Capita nullitatis matrimonii in Codice I.C.* 1983. *Gressus historicus versus perfectiorem ordinem systematicum*, in *Iustus Iudex* (hrsg. K. Lüdicke, H. Mussinghoff, H. Scwendenwein), Lüdingshausen s.d. (ma 1990), 272 e anche la c. Stankiewicz 9 marzo 1995, in ARRTDec. LXXXVII, 181.

⁽³³⁾ Per il concetto di conformità di sentenze, cf. il can. 1641, 1, che sembra per il vero orientare verso il concetto di conformità cosiddetta formale; per la esecutività della sentenza in cause di stato delle persone, cf. il can. 1644 sotto il profilo del rimedio straordinario esperibile e il can. 1684 per quanto concerne gli aspetti sostanziali in materia matrimoniale.

cora più difficile: una volta creatosi il cosiddetto giudicato sostanziale su un determinato tipo d'incapacità (poni l'osservanza della fedeltà), a seguito di due sentenze conformi negative⁽³⁴⁾, sarebbe possibile riproporre la causa in primo grado, allegando che l'incapacità concernerebbe ora ad esempio il *bonum coniugum*, oppure le capacità minimali di garantire il *bonum prolis*? Non si incorrerebbe in tal modo in quella preclusione fondamentale a un nuovo giudizio che viene espressa dalla formula *ne-bis in idem*? Da un lato: se si accetta che la *incapacitas* sia determinata dal tipo di obbligo, si dovrebbe riconoscere in capo al proponente la nuova domanda il diritto di agire. Dall'altro: tenendo conto sia del fatto che gli obblighi essenziali del matrimonio non sono ancora in maniera univoca determinati, sia del fatto che le diverse possibilità di esclusione volontaria sono tipizzate dalla legge⁽³⁵⁾ mentre della incapacità di assumere gli obblighi del matrimonio si tratta in modo complessivo, si dovrebbe giungere alla conclusione che, pur essendo identificabili diversi profili di incapacità al matrimonio, l'esercizio della relativa azione comporti sempre e in ogni caso un accertamento complessivo di merito, sia su quanto viene espressamente dedotto, sia su quanto sarebbe eventualmente deducibile.

2.3. *Il mezzo di prova più pertinente alla verifica del criterio oggettivo/normativo dell'incapacità.*

Sviluppando anche in relazione a questo criterio il convincimento espresso che ogni oggetto di prova abbia in linea generale un suo mezzo di prova elettivamente più pertinente, mi sembra pacificamente condivisibile l'affermare che lo strumento probatorio principe nel caso sia la ricostruzione dei fatti. Per «fatti» si intendono qui specificamente le condotte del soggetto dichiarando incapace, per verificare se esse integrino eventuali violazioni di doveri connessi allo stato

(34) È chiaro che questo tipo di giudicato si forma anche nelle cause di stato delle persone e corrisponde al *facere ius inter partes* della sentenza, con la relativa eccezione *rei iudicatae*, ai sensi del can. 1642 § 2. Il passaggio in giudicato che non si forma nelle cause di stato è quello «formale», previsto dal can. 1642 § 1, che preclude l'impugnazione diretta salva la manifesta ingiustizia. Nelle cause di stato delle persone è possibile invece il nuovo esame di merito alle condizioni previste dal can. 1644.

(35) Cf. il can. 1101 § 2, che identifica come distinte varie ipotesi di esclusione i cui oggetti sono chiari, essendo abbastanza pacifico che *elementum essenziale* del matrimonio sia l'ordinazione alle sue finalità istituzionali.

coniugale. Appare, a mio sommosso avviso, francamente assai problematica la dichiarazione di incapacità al matrimonio senza la prova di violazioni effettive di doveri coniugali e anzi in presenza della osservanza di detti doveri (magari anche per un tempo prolungato).

Come è evidente, tale mezzo appartiene a quella prova che viene tipizzata dall'ordinamento con il nome di presunzione, precisamente presunzione *hominis, quae a iudice conicitur*⁽³⁶⁾. Se le cose stanno così, questo mezzo di prova non potrà sottrarsi alla regola specifica che la legge stabilisce al can. 1586, il che è quanto a dire che i fatti dai quali trarre induzioni⁽³⁷⁾ dovranno essere giudizialmente provati, chiaramente ricostruiti e pertinenti con l'oggetto principale della causa.

Meglio illustrando queste regole: dovrà trattarsi in primo luogo di fatti certi. Certi in quanto provati con certezza morale, non ammettendosi una presunzione da altre presunzioni o da semplici opinioni soggettive, che peraltro non sono nemmeno fatti (almeno fatti del preteso incapace). Di qui quella che a me pare la poca opportunità di chiedere ai testi (comuni, non tecnici, quali sono invece ad esempio i clinici) pareri sulla capacità delle parti: ciò conduce il teste fuori del proprio ruolo processuale e può produrre equivoci, spesso non conoscendosi il punto di vista secondo cui il teste valuta la capacità, la maturità, l'attitudine al matrimonio della parte.

In secondo luogo, dovrà trattarsi di fatti determinati, ossia ben precisati nelle loro coordinate di tempo, di frequenza, di eventuale ripetizione. Per spiegarmi con degli esempi: penso sia indiscutibile che iniziare una relazione adulterina sia condotta contraria a un dovere essenziale dello stato coniugale; tuttavia, ai fini della prova indiziaria della incapacità, non sarà irrilevante accertare se il fatto sia accaduto dieci giorni oppure dieci anni dopo le nozze. Ancora: la violenza fisica è senza dubbio un comportamento irrispettoso e contrario al bene (oggettivo) del coniuge; tuttavia, ai fini della prova indiziaria della incapacità, non sarà irrilevante verificare se il riprovevole fatto sia accaduto in un'unica o in poche occasioni, oppure se sia stato il modo pressoché abituale di rapportarsi di uno dei coniugi nei confronti dell'altro.

⁽³⁶⁾ Can. 1584.

⁽³⁷⁾ La prova presuntiva deve essere chiamata forse più propriamente induttiva che deduttiva: essa infatti risale da un fatto specifico noto ad un altro fatto specifico ignoto; e non invece deduce da principi di carattere generale le conseguenze in essi implicite.

In terzo luogo, se occorre che il fatto da cui trarre una presunzione giudiziale *directe cohaereat* con l'oggetto della causa, è chiaro che (pur non essendo altre condotte anomale del tutto prive di rilievo) tanto maggiore valore indiziaro avranno quei comportamenti negativi (commissivi od omissivi) che più da vicino tocchino le esigenze della vita coniugale. Anche qui esemplificando: mentre gran rilievo indiziaro potrà avere la presenza costante di un comportamento sessuale gravemente anomalo se non addirittura la diagnosi di un disturbo della sessualità, assai meno rilievo potrà avere quella di un disturbo quale l'agorafobia o la cleptomania⁽³⁸⁾, per quanto sicuramente assai antipatici per il soggetto e per il suo coniuge.

3. *Conclusioni.*

Sperando di aver offerto qualche utile spunto di riflessione e di discussione su di una problematica per molti versi ancora aperta, non mi resta — oltre che naturalmente ringraziare per la vostra attenzione — che dire una parola sulla causa fornita per l'esercitazione. Già i quesiti proposti per la discussione ne sottolineano le peculiarità e le difficoltà precipue: la pratica assenza di storia clinica del convenuto; la sua stessa assenza dal giudizio; la perizia solo sugli atti. Sono difficoltà con le quali spesso è dato di confrontarsi nei nostri tribunali, difficoltà di fatto cui, nel caso, si aggiunge quella più teorica di individuare quale obbligo essenziale fosse eventualmente impossibile per il convenuto.

⁽³⁸⁾ Cf. la sentenza c. Funghini 1 febbraio 1995, in ARRTDec. LXXXVII, 106-119.

Giurisprudenza

Pagina bianca

TRIBUNALE ROTA ROMANA - *Beryten. et Gibailen.* - Nullità del matrimonio - Questioni incidentali: *a)* appellabilità del provvedimento decisorio della querela di nullità; *b)* gli elementi costitutivi del processo documentale e le conseguenze della loro mancanza - Decreto - 12 maggio 2000 - Erlebach, *Ponente* (*).

Provvedimento decisorio della querela di nullità - Natura definitiva della decisione - Appellabilità non vincolata al tipo della decisione - Passaggio in giudicato anche nelle cause di nullità del matrimonio - Interpretazione della restrizione stabilita dall'art. 77 e del disposto dell'art. 78 NRRT - Improprietà della querela di nullità contro i provvedimenti interlocutori.

Processo documentale - Contrazione del contraddittorio, nel rispetto del diritto di difesa, a motivo dell'oggettività delle fattispecie - Elementi costitutivi del processo documentale: natura giudiziaria, le tre sole fattispecie previste dalla legge, sentenza « pro nullitate matrimonii » - Nullità della sentenza « ex natura rei » - Libera valutazione del giudice in ordine al raggiungimento della certezza morale « ex documento ».

Il provvedimento decisorio della querela di nullità è appellabile dalla parte che si ritiene gravata dalla decisione, secondo le regole del processo contenzioso ordinario, purché non rientri in alcuna delle fattispecie di cui al CCEO, can. 1310 (CIC, can. 1629), a prescindere dal fatto che l'oggetto sostanziale del contendere riguardi una causa di nullità del matrimonio. L'art. 77 NRRT recepisce integralmente i cann. 1629, 4° e 1618 CIC, ma solo parzialmente il can. 1591 CIC (CCEO, can. 1271) che consente la generica impugnazione dei provvedimenti interlocutori, fissando come regola presso il Tribunale Apostolico: « contra Turni decisionem appellatio non datur; quaestio autem incidens iterum proponi poterit coram Turno una cum causa principali ». L'art. 77 permette di trattare le querele di nullità a

(*) Bollettino Bis 52/00. *Vide alla fine nota di Joaquín Llobell, L'appellabilità della decisione riguardante la querela di nullità della sentenza definitiva e la dubbio applicabilità del processo documentale di nullità del matrimonio al difetto di forma canonica.*

modo delle questioni incidentali (e quindi «per memorialia»), ma non è limitativo del rispettivo diritto di appello. L'art. 78 NRRT non vieta l'appello contro la decisione definitiva della querela di nullità. Essendo la querela di nullità un'azione, l'appello è sempre possibile finché non si giungerà al giudicato per l'esistenza della doppia sentenza conforme o per le altre fattispecie previste dalla legge. Improprietà della querela di nullità contro i provvedimenti interlocutori.

Nel processo documentale la legge sancisce la contrazione del contraddittorio, nel rispetto del diritto di difesa, a motivo dell'oggettività probatoria delle fattispecie in cui detto processo è applicabile. Tale oggettività probatoria delle fattispecie corrisponde a una realtà di natura «esterna»: il documento che prova la nullità del matrimonio. L'evidenza della nullità «ex documento» rende superflua ogni altra attività istruttoria. Di conseguenza, il processo documentale è inapplicabile ad altre fattispecie, quali sono, ad es., quelle consensuali. Vi sono diversi elementi costitutivi ossia essenziali del processo documentale, i quali trascendono le mere condizioni della sua applicabilità: a) La sentenza emessa nel processo documentale su una fattispecie diversa dalle tre previste dalla legge o che dichiara «non constare de nullitate matrimonii in casu» è insanabilmente nulla «ex natura rei»; b) il processo documentale è di natura giudiziale, quindi come tale deve rispettare gli elementi essenziali del processo contenzioso, basato sul principio del contraddittorio; c) la certezza morale giudiziale «pro nullitate matrimonii» deve scaturire dal documento, il quale non può non essere acquisito agli atti processuali. Ai fini di questo processo, le dichiarazioni delle parti o dei testi dinanzi ad un notaio (ecclesiastico o civile) e le perizie mediche sono da considerarsi «pseudodocumenti». Spetta al giudice la libera valutazione del documento in ordine alla produzione e al raggiungimento della certezza morale «pro nullitate matrimonii». Nella fattispecie, in cui era stata impugnata la nullità del matrimonio «ob impedimentum ligaminis», può sussistere un forte dubbio circa la validità del primo matrimonio, quindi il documento che attesta la sua celebrazione non offre la necessaria certezza morale circa l'esistenza dell'impedimento «ligaminis»; pertanto, in tale fattispecie, la sentenza che dichiara la nullità del secondo matrimonio «ex processu documentali» è nulla e la causa deve essere rinviata al tribunale di prima istanza affinché possa essere trattata con il processo ordinario.

Infrascripti Patres Auditores de Turno, die 12 maii 2000, in sede huius Apostolici Tribunalis legitime collecti ad definiendas quaestiones de quibus infra, hoc tulerunt decretum.

1. *Species facti.* — Christina sacramentum baptismatis receperat in Ecclesia Catholica ritus Maronitarum. Cum tamen Petro, viro ritus Ecclesiae Orthodoxae, nubere voluerit, die 25 novembris 1954 ritum orthodoxum amplexa est. Post hanc defectionem ab Ecclesia Catholica, nuptiae iuxta ritum Ecclesiae Greco-Orthodoxae initae sunt die 27 novembris 1954. Felix haud extitit connubium, quod, iuxta legem orthodoxam, divortio finem habuit die 9 februarii 1960.

Cum novas Christina nuptias inire cuperet, et quidem cum catholico, obtento die 24 augusti 1960 ab Exc.mo Episcopo Cyprensi Maronitarum, quodam testimonio quod illam utpote inuuptam declarabat et ideo a vinculo liberam, matrimonium celebravit die 20 novembris 1960 in Ecclesia Catholica iuxta ritum Graecum Melkitarum cum Paulo, viro Graeco-Catholico.

Coniuges per annos convixerunt atque trina prole consortium locupletarunt, catholice baptizata et educata, at dissidiis exortis atque in dies percrebescens partes ad separationem devenerunt, quae anno 1988 facta est definitiva.

2. Vir, propriae libertatis coram Ecclesia recuperandae causa, haud obstante reiectione libelli a. 1988 pro pertractanda causa in processu documentali — uti contenditur Patronus partis conventae —, per suum Procuratorem et Advocatum supplicem libellum die 13 novembris 1995 obtulit Tribunali Intereparchiali Graecorum Melkitarum matrimonii sui nullitatem accusans ob impedimentum ligaminis, quo mulier adstricta esset, et invocans immediatam applicationem processus documentalis ad normam can. 1372 § 1 CCEO tunc iam vigentis.

Constituto Tribunali unius iudicis, partibus citatis et statim promota a Conventa quaestione praeiudiciali circa Iudicis unicus incompetentiam absolutam, pluribus habitis sessionibus cum interventu Patronorum utriusque partis, Iudex unicus propriam confirmavit competentiam et audito vinculi Defensore sententiam tulit die 18 iunii 1996 qua dubio statuto respondit: « Affirmative, seu constare de nullitate matrimonii inter partes celebrati die 20 novembris 1960 ob impedimentum ligaminis ex parte mulieris », praemissis motivis adductis pro affirmanda propria competentia in ordine ad legitimam applicationem processus documentalis.

Haud acquievit tamen mulier conventa, quae appellationem interposuit ad Rotam Romanam et simul promovit querelam nullitatis insanabilis sententiae primi gradus ob incompetentiam absolutam Iudicis unici. Turnus Rotalis coram Exc.mo M.F. Pompedda quaestioni praeliminariter statutae de nullitate sententiae primi gradus et, quatenus negative, de eiusdem sententiae confirmatione, respondit per decretum diei 6 martii 1998, cuius pars dispositiva ita statuebat: «constare de nullitate sententiae primi gradus ob illegitime adhibitum processum documentalem, in casu; causam autem remittendam esse ad Tribunal competens primi gradus».

Actor tamen, cupidus omnia experire iuris remedia, appellationem interposuit adversus praefatum decretum Rotale; Patronus autem mulieris conventae excepit inappellabilitatem eiusdem decreti. His accedit etiam alia quaestio, excitata a Patrona partis actricis, seu de expensis solvendis praecedentis iudicii gradus. Qua re infrascriptus Ponens statuit triplicem solvendam esse quaestionem, et quidem per memorialia, hoc in tertio iudicii gradu: «1) An constet de iure appellandi adversus decretum coram Exc.mo Pompedda diei 6 martii 1998, et, quatenus affirmative, 2) Utrum confirmandum an infirmandum sit praefatum decretum Rotale diei 6 martii 1998, et, quatenus affirmative vel negative ad primum, 3) A quam parte solvendae sunt expensae praecedentis instantiae».

Expletis explendis hodie Infrascriptis proponitur solvenda triplex quaestio modo statuta.

A. *De iure appellandi.*

3. *In iure.* — Determinatio iuris appellandi plura comprehendit elementa. Ne de omnibus ad instar compendii agamus, satis est recolere illa quae magis specificè attinent ad appellationem in materia querelae nullitatis, potissime querelae nullitatis sententiae iudicialis.

Querela nullitatis regitur substantialiter normis iudicii contentiosi ordinarii. Qua re pars quae se gravatam putat (cf. can. 1309 CCEO; sequitur indicatio canonum CCEO, nisi aliter expresse statuatur) decisione, qua definita est querela nullitatis sententiae, appellare potest ad iudicem superiorem intra terminum peremptorium quindecim dierum utilium ab intimatione decisionis (can. 1311 § 1), dummodo non obstet norma can. 1310.

Ex lege ideo datur ius appellandi adversus decisionem quae definivit meritum querelae nullitatis sententiae iudicialis, nisi obtineatur res iudicata ad normam can. 1322 (cf. can. 1310, n. 3).

Hoc valet in iudicio contentioso ordinario, at nullum adest dubium, quod eodem principio regitur etiam querela nullitatis adversus sententiam definitivam in causis nullitatis matrimonii, haud obstante principio quod causae huiusmodi generis, stricte loquendo, numquam transeunt in rem iudicatam.

4. Aliquando fieri potest difficultas circa ius appellandi attendita natura decisionis quae definivit querelam nullitatis: scilicet an agatur de sententia definitiva, an de sententia interlocutoria, an de quodam decreto. Canon enim 1310 n. 4 statuit quod non est locus appellationi « a iudicis decreto vel a sententia interlocutoria, quae non habent vim sententiae definitivae, nisi cumulatur cum appellatione a sententia definitiva » (cf. can. 1629, n. 4, CIC). Proinde primo ictu oculi videretur quod ius appellandi datur solummodo adversus sententiam definitivam, usque ad obtinendam duplicem sententiam conformem in materia querelae nullitatis, dum idem ius appellandi adversus alias decisiones penderet ab aestimatione utrum agatur de decisione vim sententiae definitivae habente an non.

Talis tamen quaestio peregrina esse videtur in materia querelae nullitatis. Ad rem saltem duo adduci possunt rationes:

a) *sub aspectu formali* independenter ab exitu querelae, scilicet sive iudex statuatur « constare » sive « non constare » de nullitate alicuius sententiae iudicialis, semper agitur de decisione vim sententiae definitivae habente ad normam can. 1301, quia hoc modo ponitur finis iudicio vel iudicii gradui, nempe iudicii de nullitate sententiae iudicialis, id est eidem querelae nullitatis;

b) *sub aspectu materiali* omnis decisio, qua solvitur in aliqua instantia quoad meritum querela nullitatis, haberi debet uti decisio ad instar sententiae definitivae. Querela nullitatis pertinet enim ad genus actionis, scilicet actionis declaratoriae nullitatis, et ordinarie interponi debet apud iudicem *a quo*. Hanc naturam querelae nullitatis nullo modo mutat eius propositio una cum appellatione vel etiam ad modum incidentis in superiore iudicii gradu.

Est evidens quod in primo casu, scilicet propositionis querelae uti actionis independentis apud iudicem *a quo*, eadem querela solvi deberet per sententiam, dum in casu pertractationis ad modum incidentis, scilicet a iudice *ad quem* ante definitionem causae principalis,

querela solvi debet per decretum vel per sententiam interlocutoriam secundum modum quo pertractata est. Sed in utroque casu agitur de eadem decisione querelae nullitatis.

Ideo sub aspectu naturae decisionis qua definita est querela nullitatis concludendum est quod can. 1310, n. 4, non est applicandus adversus decretum vel sententiam interlocutoriam cuius tramite soluta est querela nullitatis sententiae. Tales decisiones in materia querelae nullitatis aequiparandae sunt sententiis definitivis.

5. Postrema quaestio perscrutari potest etiam sub aspectu modi quo pertractatur querela nullitatis, scilicet eius propositionis incidentalis vel praeliminaris. Ad rem vigent enim dispositiones peculiare statuta in Normis Rotae Romanae Tribunalis de quaestionibus incidentibus et praeliminaribus.

Ante omnia statuit art. 77 NRRT quod «Firmis praescriptis cann. 1629, 4^o et 1618, contra Turni decisionem appellatio non datur; quaestio autem incidens iterum proponi poterit coram Turno una cum causa principali».

Novitas citati articuli respectu legis codicialis non respicit eius primam partem, per quam agnoscitur applicabilitas etiam apud Rotam can. 1629, n. 4, CIC (cf. can. 1310, n. 4, CCEO) qui indirecte admittit appellationem adversus decretum vel sententiam interlocutoriam si habeant vim sententiae definitivae. Quod statuitur in art. 77 NRRT respicit modum solvendi possibilem remonstrationem partis quae se gravatam putet: quaestio iterum proposita solvi potest coram eodem Turno una cum causa principali, dum can. 1271 CCEO (cf. can. 1591 CIC) est magis genericus, permittit enim rem denuo vel iteratim videre quovis tempore ante definitionem causae principalis. Ergo Normae Rotalis tendunt ad maiorem oeconomiam iudiciorum, quin impediunt applicationem citatae normae codicialis etiam apud H.A.T.

Attamen art. 77 NRRT nullo modo invocari potest pro legitimatione novae propositionis eiusdem querelae nullitatis sententiae iudicialis, iam una vice solutae, coram eodem Turno. In praefato articulo agitur enim de norma respiciente quaestiones incidentales, ideoque non potest applicari sine discrimine etiam quoad actiones, uti sunt querelae nullitatis, etsi incidentaliter propositae. Qua re praefata norma Rotalis nec permittit ut querela nullitatis sententiae una vice definita iterum proponi possit coram eodem Turno, nec impedit quominus a tali decisione interponatur appellatio aliis normis non impediens.

Art. autem 78 ita recitat: «Quae in praecedentibus articulis de causis incidentibus statuuntur, congrua congruis referendo serventur etiam in quaestionibus praeiudicialibus solvendis, uti sunt admissio libelli aut nova causae propositio». Hoc modo primo ictu oculi videretur magis extensam fuisse possibilitatem applicationis art. 77 NRRT. Re tamen melius perpensa nullum est dubium normas de quaestionibus incidentibus applicari posse ad querelam nullitatis praeiudicialiter solvendam, sed solummodo quod attinet ad proceduram, scilicet ad modum quo gressus fiant ad decisionem talis quaestionis (cf. artt. 75-76 NRRT), non autem relate ad ius appellandi vel ius iterum proponendi querelam nullitatis ad normam art. 77. Cum in casu querelae nullitatis sententiae definitivae revera agatur de actione, etsi in hypothesi praeiudicialiter definita, datur ius appellandi usque ad duplicem decisionem conformem, dum alia ex parte nullo modo constat de iure iterum proponendi querelam nullitatis coram eodem Turno quia ageretur de iudicato «bis in idem». Amplius hac de re cf. coram infrascripto Ponente, decr. diei 5 maii 2000, Moronen., B. 49/00, passim.

6. Ne quis extendere vellet superius dicta ad quamlibet querelam nullitatis, etiam adversus actus mere processuales, liceat Nobis extollere querelam nullitatis dari sensu proprio solummodo adversus decisiones iudiciales quae sunt sententiae definitivae vel vim definitivam habentes quibus aequiparari possunt quaedam decreta quae sortiuntur iura vel officia pro una saltem parte, uti ex. gr. decretum de executione sententiae iudicialis.

Alia decreta iudicialia, quae ponuntur durante processu, sunt mere ordinatoria, vel saltem non habent vim sententiae definitivae uti in casu decreti admissionis causae ad examen ordinarium, ideo impugnari non possunt per querelam nullitatis sensu stricto, intentam scilicet uti actio, sed — si casus ferat — adversus ea interponi potest a parte vel a iudice exceptio nullitatis, quae definienda est iuxta normas de quaestionibus incidentalibus, evidenter instantia numquam finita. Instantia iam finita hi actus impugnari possunt non nisi indirecte ope querelae nullitatis sententiae definitivae, vel decisionis aequipollentis, ratione invocatae nullitatis derivatae.

7. *In facto.* — Quaestio de iure appellandi adversus decretum Rotale diei 6 martii 1998 excitata est a Patrono partis conventae sustinentis quod praefatum decretum «non esse appellationi obnoxium ad normam artt. 77-78 Normarum Romanae Rotae Tribunalis, quippe

quod definivit quaestionem incidentalem-praeliminarem» (Instantia diei 10 ianuarii 2000).

Patrona partis actricis sese opponente, cui favebat vinculi Defensor qui appellationem legitimam tenebat, et iustitiae Promotore censente quaestionem de iure appellandi pertractandam esse una cum quaestione de merito circa nullitatem sententiae, Patronus partis conventae ulterius confirmavit suam oppositionem.

Quoad facti controversi qualificationem navus partis conventae Patronus institerat suo in Memoriali circa naturam praeliminarem decreti diei 6 martii 1998 et a Patrona alterius partis appellati.

Hoc sub aspectu infrascripti Patres concordare possunt cum navo Patrono, sed minime conveniunt cum consecrariis deinde trahendis. Ex ipsa enim qualificatione decreti, utpote definientis quaestionem praeliminarem, nihil revera emergit circa ius appellandi ex art. 78 NRRT, uti ostendimus *in iure*. Immo, ex praxi H.A.T. constat potius de contrario, scilicet de agnitione iuris appellandi cum appellationes de facto admittuntur, et quidem non solummodo in materia querelae nullitatis, sed etiam in aliis quaestionibus directe in praefato articulo consideratis, uti sunt nova causae propositio vel et admissio libelli.

8. Sedulus partis conventae Patronus quaedam alia etiam argumenta exposuit circa qualificationem decisionis uti decreti lati in re incidentali. Ad rem enim animadvertit: «Adversa thesis videtur excipere omnes quaestiones de nullitate sententiae a generali regula artt. 77-78 Normarum, ast “ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus”, et insuper periculosa videtur nimis lata interpretatio cann. 1618 et 1629 n. 4 [CIC] quoad decreta. Finis enim legis et mens legislatoris (cf. can. 17 CIC) non favent profecto appellabilitati decretorum in causis incidentibus quae per faciles abusus secumferrent processuum aeternitatem» (Memoriale pro parte conventa).

Etiam haec ultima constatatatio circa mentem Legislatoris sine dubio admittenda est, dummodo agatur de quaestionibus vere et proprie incidentibus. Tamen haud ita est in casu querelae nullitatis contra sententiam definitivam, vel aliam decisionem vim sententiae definitivae habentem, cum agatur de exercitio actionis. Idem dicendum est in casu querelae nullitatis ad modum incidentis pertractatae. Neque invocari potest argumentum naturae formalis decisionis per quam definita est querela nullitatis, scilicet per decretum, quia — iuxta supra exposita principia — qualificatio formalis talis decisionis

regitur exigentiis viae qua pertractatur querela nullitatis et id non mutat substantiam decisionis istius generis, aequiparandae sententiae definitivae cuius ratione ordinarie definitur actio in quovis iudicii gradu.

Ideo, cum agatur de appellatione adversus decretum quod prima vice definivit quaestionem nullitatis sententiae definitivae, aliis haud obstantibus constat de iure appellandi adversus decretum diei 6 martii 1998.

B. *De querela nullitatis.*

9. *In iure.* — Cum agatur de querela nullitatis sententiae, qua declarata est nullitas matrimonii adhibito processu documentali, opportunum videtur quaedam de ratione istius processus specialis praemittere.

Causae nullitatis matrimonii, etsi in linea generali reguntur normis de iudiciis in genere ac de iudicio contentioso ordinario (cf. can. 1376) et per expressam Legislatoris dispositionem non possunt tractari iudicio contentioso summario (can. 1375), ratione tamen materiae reguntur etiam normis particularibus statutis sub art. «De causis ad matrimonii nullitatem declarandam» (cann. 1357-1377).

In ambitu istius processus specialis Legislator resumpsit vestigia praecedentis normativae Ecclesiae et praeter ordinariam disciplinam de causis ad matrimonii nullitatem declarandam — quae efformat iam de se processum specialem respectu processus contentiosi ordinarii — magis adhuc particularem statuit viam, ab omnibus notam sub nomine «processus documentalis» (cann. 1372-1374).

Hic particularissimus processus applicari potest, vel immo et deberet (cf. P. V. Pinto, *I processi nel Codice di Diritto Canonico. Commento sistematico al Lib. VII, LEV-PUU*, Città del Vaticano 1993, p. 535), quatenus in ambitu capitum nullitatis, taxative in can. 1372 § 1 indicatorum, ex documento — nulli contradictioni vel exceptioni obnoxio — certo constet de nullitate matrimonii. Hoc in casu iudex unicus statim declarare potest nullitatem matrimonii «praetermissis sollemnibus ordinarii processus, sed citatis partibus et cum interventu defensoris vinculi» (can. 1372 § 1).

Quaedam coarctatio contradictorii, constituentis medullam processus iudicialis, ad illa essentialissima elementa suam habet rationem in probatione documentali capitum nullitatis constructi non super vitio consensus — residentis uti realis facti in mundo interno

nupturientis — sed super realitate externa, quae saepe saepius per hanc viam probari potest. Documentum, vel documenta exhibita in suffragium impugnatae nullitatis matrimonii, si aptam constituent probationem et nulli contradictioni sint obnoxia, ex propria eorum natura ita efficiunt ut iudici nihil aliud sit quam recognoscere eorum vim probativam et declarare matrimonii nullitatem. Praetermittimus heic quaestiones minoris momenti uti probationem s.d. «factorum negativorum», ex. gr. defectum concessionis dispensationis.

Hanc ob rem pars conventa et defensor vinculi, si nihil habeant excipiendi quoad legitimitatem vel vim probativam documentorum adductorum, non possunt rationabiliter sese opponere declarationi nullitatis matrimonii. Inde lex haud statuit necessitatem phasis discussoriae, quare iudex — auditis, ad modum, partibus et vinculi defensore — statim potest nullitatem matrimonii declarare.

Fundamentum sententiae ita prolatae est enim manifesta certitudo nullitatis matrimonii, fundata super probationibus quae non permittunt aliam interpretationem, ita ut quaevis ulterior inquisitio omnino superflua sit. Haec certitudo constituit rationem intimam institutionis et applicationis concretae processus documentalibus. Aliis verbis «il *perno* di questa procedura straordinaria... [est] l'*evidenza* della nullità e la certezza che sull'eventuale impedimento dirimente non fu data dispensa dall'Autorità esecutiva della Chiesa» (P. V. Pinto, *I processi nel Codice di Diritto Canonico*, cit., pp. 529s.). Inde rite «questa singolarissima procedura deve trovare applicazione solamente nei casi nei quali la nullità matrimoniale sia del tutto evidente, certa ed indubitata» (P. A. Bonnet, *Il processo documentale [cann. 1686-1688 CIC]*, in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Studi giuridici 27, LEV, Città del Vaticano 1992, pp. 51s.).

10. His positis facilius est iam discernere inter elementa constitutiva processus documentalibus, in can. 1372 § 1 statuti, et alia, simpliciter processualia, quae in concreto determinant modum procedendi. Haec distinctio est maximi momenti, quia elementa constitutiva, vel si quis mavit essentialia, processus iudicialis sunt omnino necessaria ad validitatem eiusdem processus ideoque sententiae, dum alia, etsi eorum neglectio producat illegitimitatem et proinde forsavitium sententiae, non eo ipso habent uti effectum nullitatem sententiae iudicialis.

Ideo ponamus nunc attentionem ad elementa constitutiva processus documentalis et ad eorum consecretaria pro nullitate sententiae, quatenus haec elementa in concreta applicatione deficerent.

A) Cum obiectum querelae nullitatis est quaestio nullitatis sententiae iudicialis, liceat Nobis enumerare per primum quod in processu documentali non potest emitti alia sententia nisi illa per quam declaratur nullitas matrimonii ob aliquod impedimentum dirimens vel ob defectum formae celebrationis matrimonii iure praescriptae (N.B. notetur heic quaedam differentia respectu can. 1686 CIC) vel ob defectum validi mandati procuratoris.

Aliud non admittitur hoc in processu speciali: nec sententia qua declaratur non constare de nullitate matrimonii, nec sententia qua declaratur nullitas matrimonii ob aliquod aliud caput, potissime ob aliquod vitium consensus, etsi potissime fundatum in probatione documentali. Si hoc fieret, talis sententia affecta nullitate esset.

B) Sententia iudicialis ita haud est solummodo quia emissa est a iudice, sed etiam quia concludit determinatum processum, iure statutum. Inde habetur alterum elementum constitutivum processus documentalis, nempe eius indoles iudicialis cuius vero ratione hic processus specialis pertinet ad genus processus contentiosi, constructi super principio contradictorio, excluso processu administrativo.

Inde etiam in processu documentali valent normae generales iudicii contentiosi circa iudicem, partes, materiam iudicii (specifice pro hoc processu speciali definitam) et ita porro. Quare, si ea non sint servata, sententia affici posset nullitate, potissime ad normam cann. 1303-1304.

Sed uti iam diximus, singula elementa procedurae minime sunt constitutiva, etsi partim in can. 1372 § 1 enumerata. Ergo et nullitas sententiae ob non servata singula elementa ordinis processualis, praesertim ob ius defensionis denegatum, agnosci potest solummodo intra limites vere essentialia contradictorii ad mentem eiusdem can. 1372 § 1.

C) Magis adhuc retrahendo, ad ipsam nempe rationem istius processus specialis, devenimus ad ultimum elementum constitutivum, nempe ad fundamentum certitudinis quam iudex obtinere debet hoc in processu: ad documentum nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium ex quo certo constat de ratione nullitatis matrimonii. Insuper in casu dispensabilis impedimenti dirimentis pari certitudine constare debet dispensationem concessam non esse.

Notetur tamen quod in acquisitione praedictae parae certitudinis iudex non potest praeterire limites proprios processus documentalis, intellectos potissime sensu rationis eiusdem processus per quam veritas rei colligitur immediatae ex probationibus adductis, quae fundamentum habent in documento vel documentis in iudicio productis, sine necessitate peculiaris ratiocinationis vel interpretationis.

Assumptio talis documenti vel documentorum in tabulas processuales in ordine ad sententiam ferendam non est solummodo res nominis (cf. expressionem «processus documentalis»), vel alicuius condicionis applicabilitatis istius processus specialis, sed est aspectus vere constitutivus. Documenta, quae gaudent praedictis requisitis, constituunt intimam rationem processus documentalis uti instituti iuridici et in concreta eius applicatione sunt fundamentum certitudinis modo qualificatae ideoque et sententiae iudicialis quae in quibusdam circumstantiis una sola fieri potest executiva.

Si aliquid ex ita enumeratis elementis constitutivis dari non potest — puta ex. gr. si datur fundata quaestio de vi probativa documentorum, vel iudex emittit nequit sententiam declarativam nullitatis matrimonii, vel agatur de capite nullitatis haud recensito in can. 1372 § 1 — iudex procedere haud potest per viam processus documentalis et statim gressus fieri debet ad processum ordinarium nullitatis matrimonii. Si autem iudex procederet usque ad sententiam, illa esset ipso iure insanabiliter nulla, quin ulterius disceptationem instituamus de forma specifica nullitatis (de nullitate originaria vel potius derivata ob defectum alicuius praesuppositi, ecc.). Iudex enim praetergrediret limites institutionales istius processus, qui habendi sunt sub aspectu legislativo uti elementa constitutiva, dum in applicatione forensi perspiciuntur potius uti praerequisita, ideo remissis ad Doctores altioribus inquisitionibus theoreticis, ad effectum forensem practicum satis est constatare quod sive deficiat aliquid elementum constitutivum, sive praerequisitum, effectum saltem idem esset ac defectus elementi essentialis, quam ob rem sententia iudicialis ex natura rei esset nulla (cf. can. 931 § 1), etsi ulterius distingui possit inter sententiam nullam et inexistentem.

11. Pro recta et valida applicatione processus documentalis maximi momenti est determinatio sensus «documenti», «quod nulli contradictioni vel exceptioni est obnoxium» (can. 1372 § 1; vel «quod nulli contradictioni vel exceptioni sit obnoxium»: can. 1686 CIC 1983).

Ante omnia agi debet de documento stricto sensu, sive publico sive privato; ad finem processus documentalis uti pseudodocumenta haberi debent ex. gr. declarationes partium vel testium prolatas apud notarium vel quaedam peritiae privatae.

Dein nullum dubium oriri potest de aspectu formali documenti in iudicio exhibiti. Quare «il documento non deve presentare cancellature, abrasioni, interpolazioni, correzioni od altri elementi che possano far sorgere perplessità o sospetti sulla sua certezza ed autenticità, né, per lo stesso motivo, essere intrinsecamente contraddittorio o presentare, ove sia stato possibile il raffronto, discordanze con gli originali o, comunque, con le registrazioni in base alle quali è stato, o avrebbe dovuto essere, formato il documento medesimo» (P. A. Bonnet, *Il processo documentale*, cit., p. 61).

Sed non sufficit quodlibet documentum formaliter exceptioni haud obnoxium. Attendi debet finis talis documenti in iudicio propositi, scilicet ut obiective constituat fundamentum certitudinis iudicis de matrimonii nullitate. Rite ad rem animadvertebatur quod «Ha de ser... un verdadero documento representativo de una realidad que opera como causa de nulidad del matrimonio» (C. de Diego-Lora, Ad can. 1686, in *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, vol. IV/2, Pamplona 1995, p. 1951). Ad pronuntiationem sententiae declarantis nullitatem matrimonii per viam processus documentalis requiritur in ultima analysi documentum quod univoce probat existentiam facti, quod necessarie aestimandum est sub aspectu iuridico uti causa nullitatis matrimonii recensita in can. 1372 § 1.

Haec omnia paucis verbis recoluntur in praecitato canone, ubi applicabilitas processus documentalis submittitur condicioni «si ex documento... certo constat de existentia...», adstante pari certitudine de non concessa dispensatione, quatenus opus sit.

12. Attamen non quaelibet impugnatio documenti vel documentorum, productorum in iudicio absolvendo per viam processus documentalis, eo ipso impedit talem processum et obstringit iudicem ad gressum faciendum ad processum ordinarium nullitatis matrimonii.

Sive exceptio moveatur a vinculi defensore sive a parte conventa, sive respiciat aspectum formalem documenti sive eius vim probativam ad finem processus documentalis, in omni casu iudici est decernere an proposita exceptio sit revera fundata. «È dunque il giudice, con una valutazione tutta affidata alla sua responsabilità, a stabilire nei casi che gli verranno sottoposti, quando possa effettivamente dirsi che

un documento sia davvero inoppugnabile così da conformare una reale certezza, senza che un qualche criterio legale magari collegato a modo di presunzione con le garanzie di certe solennità formali, possa in qualche modo scaricarlo realmente dal peso della sua decisione personale, guidando, in maniera generalmente per lui rassicurante, la sua libertà di coscienza (cfr. C. de Diego-Lora, *Naturaleza y supuesto documental del proceso «in casibus specialibus»*, in *Ius canonicum*, 14/27 (1974) p. 294)» (P. A. Bonnet, *Il processo documentale*, cit., p. 58). Ad dirimendam quaestionem circa meritum talis exceptionis iudex perficere potest opportunam investigationem, quae tamen subvertere non potest naturam istius speciei processus (cf. *ibid.*, p. 61).

Sed etiam in casu defectus cuiusvis oppositionis ex parte tutoris vinculi vel partis conventae, iudex non potest acritice admittere documentum vel documenta a parte actrice exhibita. Etiam in hoc speciali processu viget principium generale necessitatis fundatae certitudinis moralis iudicis in sententia ferenda (can. 1291 § 1), quam certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis (can. 1291 § 2), scilicet in processu documentali ex documentis allatis et factis per hanc viam probatis.

Certo certius, erroneum iudicium de documento vel documentis in iudicio productis quae probare aestimantur nullitatem matrimonii ad normam can. 1372 § 1, uti effectum habet obiectivam inapplicabilitatem processus documentalis in casu, haud obstante subiectiva certitudine morali iudicis circa probationem nullitatis. Nihil interest defectus sanctionis irritantis in praefato canone, cum talis nullitas operatur ex natura rei iuxta superius dicta.

13. *In facto*. — Fusius explicatis principiis *in iure*, paucis verbis potest nunc absolvi aestimatio facti in iudicium deducti.

Patronus partis actricis suo in libello litis introductorio expresse petiit institutionem processus documentalis, quia constaret de nullitate matrimonii, de quo supra, ob impedimentum ligaminis ratione prioris matrimonii mulieris conventae, celebrati in Ecclesia Orthodoxa die 27 novembris 1954. Patronus autem mulieris conventae statim sese opposuit sustinendo inter alia primum matrimonium conventae censendum esse nullum, utpote celebratum haud servata forma canonica, quare nullum oriretur impedimentum ligaminis et proinde idem Patronus excipiebat incompetentiam iudicis unici, constituti evidenter pro celebratione processus documentalis, et expetebat adhibitionem processus ordinarii nullitatis matrimonii.

Haud obstante hac prompta oppositione, quaestione adhuc ample in iudicio disceptata inter Patronos cum interventu Defensoris vinculi, Iudex unicus prosecutus est ad ulteriora reiciendo exceptiones propositas et declarando nullitatem matrimonii, in casu, ob impedimentum ligaminis, adhibita via processus documentalis.

14. His praemissis clare patet obiectum oppositionis Patroni partis conventae, quod etiam rationem constituit interpositionis querelae nullitatis adversus sententiam primi gradus. Non agitur nec de aspectu formali certificati primi matrimonii partis conventae celebrati die 27 novembris 1954, nec multo minus de emissionem, die 9 februarii 1960 facta, declarationis eius status liberi, sed de vi probativa dicti certificati, quatenus controversum erat factum utrum illud primum matrimonium validum fuit an non.

Iudex unicus pluribus adhibitis motivis reiecit obiectiones propositas et sententiam pro nullitate tulit. Attamen, quin repetamus singula argumenta ibi adhibita, architectura — ut ita dicamus — ratiocinationis sententiae primi gradus ullum habet fundamentum.

Efficaciter, enim, ostensum est in appellato decreto coram Exc.mo Pompedda quod ad normam can. 90 § 1 Motu Proprio *Crebrae allatae* Pii XII, pars conventa tenebatur momento celebrationis primi matrimonii (a. 1954!) forma canonica in praefato Motu Proprio pressius constabilita. Nihil efficiebat illo tempore defectio ab Ecclesia Catholica, «quam abs ambagibus excludebat ut causam dispensationis a forma servanda, quam immo ad validitatem sacri ritus matrimonialis semper requirebat» (coram Exc.mo Pompedda, decr. diei 6 martii 1998, n. 7). Hoc argumentum omnino probant infra-scripti Patres.

Obvium est quod impedimentum ligaminis oritur solummodo ex valido matrimonio. Ideo, etsi haud institutum est formale iudicium de validitate vel minus prioris matrimonii partis conventae, ex superius dictis clare patet quod testimonium celebrationis eiusdem matrimonii nullum affert solidum fundamentum ad sustinendum impedimentum ligaminis, ex eodem matrimonio ortum. Neque tali in casu, cum valida sint potius argumenta pro nullitate illius matrimonii, invocari possit favor matrimonii et praesumptio validitatis primi matrimonii Conventae.

Conclusio, ergo, ex se patet: testimonium prioris matrimonii Conventae nullo modo praebet solidum fundamentum certitudinis

de existentia impedimenti ligamis ex illo matrimonio orti, inde obiectioni est vere obnoxium quod attinet ad eius vim probativam, quare probanda est conclusio appellati decreti diei 6 martii 1998 de nullitate sententiae primi gradus ob illegitime adhibitum processum documentalem. Inde et causa remittenda est ad Tribunal competens primi gradus.

Non est ut singillatim referamus argumenta proposita hac in instantia a partium Patronis, vinculi Defensore et Promotore iustitiae, cum haud discrepant a respectivis positionibus iam in praecedenti instantia assumptis.

C. *De expensis iudicialibus.*

15. — (*Omissis*)

16. — Quibus omnibus igitur in iure et in facto perpensis, infra-scripti Patres propositis quaestionibus respondendum esse censuerunt uti respondent:

Ad I^{um}: *Affirmative, seu constare de iure appellandi adversus decretum Rotale diei 6 martii 1998;*

Ad II^{um}: *decretum diei 6 martii 1998 confirmandum est, scilicet constare de nullitate sententiae Tribunalis primae instantiae in causa, de qua supra, latae;*

Ad III^{um}: *expensae solvendae sunt a parte actrice, detenta tamen summa iam depositata a parte conventa et excepto honorario Patroni partis conventae.*

Romae, in sede Rotae Romanae Tribunalis, die 12 maii 2000.

*Gregorius Erlebach, Ponens
Americus Ciani
Jairus Ferreira Pena*

L'appellabilità della decisione riguardante la querela di nullità della sentenza definitiva e la dubbia applicabilità del processo documentale di nullità del matrimonio al difetto di forma canonica.

I principi giuridici sostenuti dal decreto *coram* Erlebach, i quali abbiamo sintetizzato nei titoletti e massime introduttive il testo della

decisione⁽¹⁾, manifestano un'adeguata interpretazione della legislazione e della giurisprudenza su due questioni processuali di considerevole trascendenza pratica ed assiologica, che meritano di essere sottolineate, benché in modo molto sintetico: l'appellabilità della decisione sulla querela di nullità e i principi fondamentali sul processo documentale.

L'appellabilità della decisione riguardante la querela di nullità della sentenza definitiva.

Il decreto afferma che il provvedimento decisorio la querela di nullità della sentenza definitiva, essendo anche esso definitivo, è appellabile dalla parte che si ritiene gravata dalla decisione, secondo le regole del processo contenzioso ordinario, purché non rientri in alcuna delle fattispecie di decisioni inappellabili stabilite dal CIC, can. 1629 (CCEO, can. 1310). In particolare, il decreto afferma la possibilità del passaggio in giudicato di tale decisione, a prescindere dal fatto che l'oggetto sostanziale del contendere riguardi una causa di nullità del matrimonio. Invero, l'affermazione secondo cui «*numquam transeunt in rem iudicatam causae de statu personarum*» (CIC, can. 1643; CCEO, can. 1324), non è applicabile alle questioni di natura processuale scaturite e decise in occasione della trattazione di una causa di nullità del matrimonio, a prescindere dalla questione dell'esistenza del «giudicato formale» in tali cause⁽²⁾. Infatti, vi è il giudicato, *stricto sensu* (cioè, quello «materiale», impugnabile soltanto con la *restitutio in integrum*), nel caso della reiezione inappellabile dell'eccezione d'incompetenza, come esplicitamente riconosce la legge (cfr. CIC, can. 1460 § 2; CCEO, can. 1119 § 2), o in seguito al doppio rifiuto dell'accettazione della *nova causae propositio*, ugualmente inappellabile, come afferma la giurisprudenza della Rota Ro-

(1) Cfr. *Beryten. et Gibailen*. Nullità del matrimonio; questioni incidentali: a) appellabilità del provvedimento decisorio della querela di nullità; b) gli elementi costitutivi del processo documentale e le conseguenze della loro mancanza, 12 maggio 2000, *vide supra*. Trattandosi di una causa di rito orientale, indicherò i riferimenti alla legislazione orientale e latina.

(2) Cfr. il nostro *La doppia conforme e la definitività della sentenza alla luce della «teologia del diritto»*, in *La doppia sentenza conforme nel processo matrimoniale: problemi e prospettive*, Città del Vaticano, 2003, pp. 110-111, e la bibliografia ivi citata.

mana nell'interpretare il disposto del can. 1445 § 1, 2° CIC e dell'art. 122, 2° della cost. ap. *Pastor bonus* sulla competenza della Segnatura Apostolica (il CCEO non ne tratta) ⁽³⁾.

La decisione (decreto o sentenza) sulla querela di nullità è comunque « definitiva » perché, se sancisce la nullità, il provvedimento annullato diventa inefficace e se, viceversa, la nullità è respinta, la disposizione giudiziale non annullata è destinata a produrre i suoi effetti propri. In entrambe le ipotesi vi sarà una parte gravata da questa decisione definitiva e, quindi, vi è il diritto di appello (cfr. CIC, can. 1628; CCEO, can. 1309).

L'art. 77 delle Norme della Rota Romana ⁽⁴⁾ recepisce integralmente i cann. 1629, 4° e 1618 CIC (CCEO, cann. 1310, 4° e 1301), ma, invece, accoglie solo parzialmente il can. 1591 CIC (CCEO, can. 1271) che consente la generica impugnazione dei provvedimenti interlocutori. Il disposto delle norme rotali è, infatti, più restrittivo di quello dei codici, là dove stabilisce come regola presso il Tribunale Apostolico: « *contra Turni decisionem appellatio non datur; quaestio autem incidens iterum proponi poterit coram Turno una cum causa principali* ». L'art. 77 permette di trattare le querele di nullità a modo delle questioni incidentali (e quindi « *per memorialia* » ⁽⁵⁾), ma non è limitativo del rispettivo diritto di appello, per i motivi testé accennati.

D'altra parte, neanche l'art. 78 delle *Normae Rotae 1994* vieta l'appello contro la decisione definitiva (di « prima istanza ») riguar-

⁽³⁾ Cfr. F. GIL DE LAS HERAS, *¿Se puede admitir la restitución « in integrum » en los casos matrimoniales?*, in *Ius Canonicum*, 14 (1974), pp. 373-380; C. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana, 2001, pp. 104-105; il nostro *Sulla « novità » degli argomenti richiesti per la concessione della « nova causae propositio » e sull'appello contro la reiezione della n.c.p. da parte della Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002), pp. 176-185.

⁽⁴⁾ Cfr. ROTA ROMANA, *Normae Rotae Romanae Tribunalis*, 18 aprile 1994, in *AAS*, 86 (1994), pp. 508-540, approvate « in forma specifica » dal Papa (cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Rescriptum ex Audientia Sanctissimi*, 23 febbraio 1995, in *AAS*, 87 (1995), p. 366), citate *Normae Rotae 1994*.

⁽⁵⁾ Cfr. i nostri « *Quaestiones disputatae* » *sulla scelta della procedura giudiziaria nelle cause di nullità del matrimonio, sui titoli di competenza, sul libello introduttorio e sulla contestazione della lite*, in *Apollinaris*, 70 (1997), pp. 612-614; *I decreti « per memorialia » e altre questioni. Brevi cenni in occasione della pubblicazione dei « decreta circa rem processualem » del Tribunale Apostolico della Rota Romana*, in *Quaderni Studio Rotale*, 10 (1999), pp. 43-44.

dante il merito della querela di nullità: «*Quae in praecedentibus articulis de causis incidentibus statuuntur, congrua congruis referendo servantur etiam in quaestionibus praeiudicialibus solvendis, uti sunt admissio libelli aut nova causae propositio*». Infatti, essendo la querela di nullità un'azione, l'appello è sempre possibile finché non si giungerà al giudicato per l'esistenza della doppia decisione conforme o per le altre fattispecie previste dalla legge, momento in cui potrà essere chiesta la *restitutio in integrum*. Invece, per evitare il moltiplicarsi delle questioni incidentali — utilizzate spesso come manovre ostruzionistiche ⁽⁶⁾ —, il decreto, sulla scia del disposto delle *Normae Rotae 1994*, afferma l'improponibilità della querela di nullità contro i provvedimenti interlocutori ⁽⁷⁾.

L'ampliamento (operato dai m.p. «Causas matrimoniales» e «Cum matrimonialium», e recepito dai codici) dell'applicabilità del processo documentale al difetto di forma canonica.

Il decreto *coram* Erlebach annotato offre una completa trattazione del processo documentale. Infatti, considera come la legge sancisca, in questo processo, la contrazione del contraddittorio, nel rispetto del diritto di difesa, a motivo dell'oggettività probatoria delle fattispecie in cui detto processo è applicabile. Tale oggettività probatoria delle fattispecie corrisponde a una realtà di natura «esterna»: il documento che prova la nullità del matrimonio. L'evidenza della nullità «*ex documento*» rende superflua ogni altra attività istruttoria. Di conseguenza, il processo documentale è inapplicabile ad altre fatti-

⁽⁶⁾ Cfr. E. FIORE, «*Legis plenitudo amor*». *Conversazione a Palermo*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 117 (1992), pp. 295-307; C. GULLO, *Ostruzionismo processuale e diritto di difesa*, in K. LÜDICKE-H. MUSSINGHOFF-H. SCHWENDENWEIN (a cura di), «*Iustus Iudex*». *Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern*, Essen, 1990, pp. 497 e 501-502; A. SABATTANI, *Le impugnative delle decisioni incidentali*, in *Cause incidentali e processo contenzioso sommario ossia orale*, Roma, 1988, pp. 89-101; S. VILLEGIANTE, *Le questioni incidentali*, in P.A. BONNET e C. GULLO (a cura di), *Il processo matrimoniale canonico*, ed. 2, Città del Vaticano, 1994, pp. 633-676; ID., *Le questioni incidentali presso il Tribunale della Rota Romana*, in *Le «Normae» del Tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano, 1997, pp. 241-247.

⁽⁷⁾ Cfr. G. ERLEBACH, *La nullità dell'atto giuridico processuale ed i mezzi d'impugnazione* (relazione tenuta a Siracusa, 30 maggio 2002, durante il VI Incontro di aggiornamento organizzato dal Tribunale Ecclesiastico Regionale Siculo), in *Quaderni dello Studio Rotale*, 12 (2002), in corso di stampa.

specie, quali sono, ad es., quelle riguardanti il consenso. In queste ultime cause, infatti, oltre all'eventuale « documento » « *pro nullitate matrimonii* » vi è sempre un altro *pro validitate matrimonii*: l'atto rilasciato nel momento celebrativo (firmato da entrambi i contraenti, dal teste qualificato e da, almeno, altri due testi) dal quale risulta la formale volontà matrimoniale dei nubenti. Quindi, il « documento » « *pro nullitate matrimonii* » per vizi del consenso, da solo, difficilmente potrà produrre la relativa certezza morale nell'animo del giudice, essendo perciò necessario il processo ordinario.

Il decreto, seguendo la dottrina⁽⁸⁾, analizza i diversi elementi costitutivi ossia essenziali del processo documentale. La decisione rotale

(8) Cfr., oltre i riferimenti nei diversi manuali di diritto processuale canonico, P.A. BONNET, *Il giudizio di nullità matrimoniale nei casi speciali*, Roma, 1979; ID., *Il processo documentale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano, 1992, pp. 51-92; C. DE DIEGO-LORA, *La apreciación de las pruebas de documentos y confesión judicial en el proceso de nulidad de matrimonio*, in *Estudios de derecho procesal canónico*, vol. 2, Pamplona, 1973, pp. 1-75; ID., *Naturaleza y supuesto documental del proceso « in casibus specialibus »*, in *ibidem*, vol. 3, Pamplona, 1990, pp. 15-211; ID., *El proceso documental del nuevo « Codex Iuris Canonici »*, in *ibidem*, vol. 4, Pamplona, 1990, pp. 9-28; F. FRANCESCHI, *La prova documentale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in J.I. ARRIETA-G.P. MILANO (a cura di), *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, 1999, pp. 625-638; M.P. HILBERT, *De Processu Documentali pro Causis Nullitatis Matrimonii. Vorgeschichte 1741-1894*, in « *De processibus matrimonialibus* ». *Fachzeitschrift zu Fragen des kanonischen Ehe- und Prozeßrechts*, 8/2 (2001), pp. 47-62; ID., *De processu documentali pro Causis Nullitatis Matrimonii. Historische Entwicklung 1917-1971*, in *ibidem*, 9 (2002), pp. 27-36; D. HORAK, *La prova documentale*, in AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*, Città del Vaticano, 1995, pp. 31-47; J. LLOBELL, *Il diritto all'equo processo. Note a proposito di una recente sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo riguardante la delibazione civile della dichiarazione di nullità del matrimonio ex processo documentale canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), pp. 871-884; P. LÓPEZ-GALLO, *Do Multiple Marriages Abolish the Documentary Process of « ligamen »?*, in *Studia Canonica*, 30 (1996), pp. 487-511; L. MORALES, *El proceso documental de nulidad matrimonial*, (Pontificia Università della Santa Croce, Thesis ad Doctoratum in Iure Canonico totaliter edita), Romae, 2002, e la bibliografia ivi citata; S. PANIZO ORALLO, *El proceso documental en supuestos de defecto de forma*, in *Ius Canonicum*, 37 (1997), pp. 123-150; C. PEÑA GARCÍA, *Algunas consideraciones respecto al proceso documental*, in C. GUZMÁN PÉREZ (a cura di), in *XX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Sacramentos - Cuestiones matrimoniales*, Salamanca, 2001, pp. 437-457; J.M. SERRANO RUIZ, *Notas sobre el proceso documental en los casos de nulidad de matrimonio y su aplicación a los supuestos de defecto de forma*, in « *Hominum causa omne ius constitutum est* ». *Escritos sobre el matrimonio en homenaje al Prof. Dr. José María Díaz Moreno*, SJ, Madrid, 2000, pp. 865-876; R.R. THOMAS, *Necessary Competence in order to Use the Documentary Pro-*

afferma che detti elementi trascendono le mere condizioni di applicabilità di questo processo. Codesta considerazione appare, in qualche modo, innovativa nei confronti della dottrina e della giurisprudenza del tribunale apostolico. Fra gli elementi essenziali il decreto sottolinea i seguenti: a) la sentenza emessa nel processo documentale su una fattispecie diversa dalle tre previste dalla legge o che dichiara «*non constare de nullitate matrimonii in casu*» è insanabilmente nulla «*ex natura rei*»; b) il processo documentale è di natura giudiziale, quindi come tale deve rispettare gli elementi essenziali del processo contenzioso, basato sul principio del contraddittorio; c) la certezza morale giudiziale «*pro nullitate matrimonii*» deve scaturire dal documento, il quale non può non essere acquisito agli atti processuali. Le dichiarazioni delle parti o dei testi dinanzi ad un notaio (ecclesiastico o civile) e le perizie mediche sono da considerarsi «pseudodocumenti» ai fini di questo processo, come testé accennato. Nel rispetto degli elementi costitutivi di ogni provvedimento giudiziale, spetta al giudice la libera valutazione del documento in ordine alla produzione e al raggiungimento della certezza morale «*pro nullitate matrimonii*».

Nella fattispecie considerata dal decreto *coram* Erlebach, in cui era stata impugnata la nullità del matrimonio «*ob impedimentum ligaminis*», la decisione rotale afferma la possibile sussistenza di un forte dubbio circa la validità del primo matrimonio (quello celebrato dalla donna nella Chiesa Greco-Ortodossa il 27 novembre 1954). Quindi, il documento che attesta la sua celebrazione non offre la necessaria certezza morale circa l'esistenza dell'impedimento «*ligaminis*» al momento della celebrazione del secondo matrimonio nella Chiesa cattolica (20 novembre 1960). Pertanto, la sentenza che ha dichiarato la nullità del secondo matrimonio col processo documentale «*ob impedimentum ligaminis*» è nulla e la causa deve essere rinviata al tribunale di prima istanza affinché possa essere trattata con il processo ordinario, come, precedentemente, aveva stabilito il decreto rotale *coram* Pompedda, 6 marzo 1998, confermato in appello dal decreto *coram* Erlebach.

L'assenza della certezza morale «*pro nullitate matrimonii ex documento*», evidenziata dalla decisione rotale in questa causa di nullità del matrimonio «*ob impedimentum ligaminis*», suggerisce di ri-

cess, in CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions* 1992, Washington, 1992, pp. 138-139.

chiamare l'attenzione su un'altra fattispecie in cui la legge vigente afferma che è applicabile il processo documentale: la nullità del matrimonio per difetto di forma canonica. Come vedremo, l'attuazione di tale processo diventa praticamente impossibile in questa fattispecie.

Com'è noto⁽⁹⁾, il CIC 1917 prevedeva il processo documentale soltanto per sette impedimenti dirimenti: «*Cum ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit, constiterit de existentia impedimenti disparitatis cultus, ordinis, voti sollemnis castitatis, ligaminis, consanguinitatis, affinitatis aut cognationis spiritualis*» (can. 1990). Il medesimo elenco era vigente nelle Chiese orientali⁽¹⁰⁾. In seguito alla celebrazione del Concilio Vaticano II, si sentiva il bisogno di rendere più celeri i processi matrimoniali. Con tale precipua finalità furono promulgate alcune norme particolari⁽¹¹⁾ e, a livello universale, i m.p. *Causas matrimoniales* (per la Chiesa latina) e *Cum matrimonialium* (per le Chiese orientali): «*ne nimia iudiciorum matrimonialium diuturnitas plurimum filiorum suorum spiritualem statum reddat graviolem, expeditior fiat ipse matrimonialis processus*»⁽¹²⁾; «*iam consulimus causis matrimonialibus in Ecclesia Latina expeditius solvendis. Nunc autem processu iudiciario matrimoniali simpliciore forma ordinando*»⁽¹³⁾. Mentre le norme particolari non trattavano del processo documentale, gli artt. X e XI di entrambi i *motu proprio* allargarono le fattispecie che potevano essere decise con il processo documentale⁽¹⁴⁾ a tutti gli impe-

⁽⁹⁾ Cfr. L. MORALES, *El proceso documental*, cit., *passim*.

⁽¹⁰⁾ Cfr. PIO XII, m.p. «*Sollicitudinem Nostram*», *de iudiciis pro Ecclesia Orientali*, 6 gennaio 1950, can. 498, in *AAS*, 42 (1950), pp. 5-120.

⁽¹¹⁾ Le più famose sono quelle per la conferenza episcopale degli USA (cfr. CONSIGLIO PER GLI AFFARI PUBBLICI DELLA CHIESA, *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii approbatur pro Statibus Foederatis Americae Septentrionalis*, 28 aprile 1970, in I. GORDON-Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. 1, Romae, 1977, nn. 1380-1428). Per altre norme particolari postconciliari, cfr. il nostro *Acción, pretensión y fuero del actor en los procesos declarativos de la nulidad matrimonial*, in *Ius Canonicum*, 27 (1987), pp. 628-631.

⁽¹²⁾ PAOLO VI, m.p. *Causas matrimoniales*, 28 marzo 1971, *prooemium*, in *AAS*, 63 (1971), pp. 441-446. Per una completa notizia bibliografica, fino al 1979, cfr. *Documenta recentiora*, vol. 1, cit., n. 1260 e Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. 2, Romae, 1980, n. 6386.

⁽¹³⁾ PAOLO VI, m.p. *Cum matrimonialium*, 8 settembre 1973, *prooemium*, in *AAS*, 65 (1973), pp. 577-581.

⁽¹⁴⁾ La terminologia per denominare l'attuale «processo documentale» ha subito diversi cambiamenti. Suí nove progetti e sul testo promulgato del CIC 1917, questo

dimenti (art. X) e al difetto di forma canonica e del mandato del procuratore (art. XI)⁽¹⁵⁾. Tale disposto è accolto dal CIC 1983, can. 1686, e dal CCEO, can. 1372 § 1.

Volendo incentrare l'attenzione — quantunque brevemente — sull'applicabilità del processo documentale alla sola fattispecie del difetto di forma canonica nella celebrazione del matrimonio, è necessario distinguere i *vizi* della forma canonica — che, quantunque viziata, esiste — dall'*assenza* di tale forma da parte del cattolico che è tenuto ad osservarla. La prima disposizione generale sul processo documentale è il decreto del Sant'Uffizio del 5 giugno 1889⁽¹⁶⁾, la cui valenza generale fu confermata alcuni anni dopo⁽¹⁷⁾. Il decreto

processo era intitolato «*De casibus exceptis a regulis hucusque traditis*» (cfr. J. LLOBELL-E. DE LEÓN-J. NAVARRETE, *Il libro «de processibus» nella codificazione del 1917. Studi e documenti*, vol. 1, *Cenni storici sulla codificazione. «De iudiciis in genere», il processo contenzioso ordinario e sommario, il processo di nullità del matrimonio*, Milano, 1999, pp. 902-903); analoga denominazione dava l'istr. *Provida Mater Ecclesia*, 15 agosto 1936, della S.C. per i sacramenti (in *AAS*, 28 (1936), pp. 313-361). I motu proprio post-conciliari lo chiamavano «*in casibus specialibus*». Il primo schema del CIC 1983 parlava «*de processu matrimoniali summano*» (cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1976, pp. XV e 81, e in *Communicationes*, 8 (1976), p. 195 (per i *Praenotanda*) e 11 (1979), p. 269, per il testo dello schema). La decisione d'introdurre il termine «processo documentale» fu presa dal *coetus «de processibus»* il 30 marzo 1979 e incorporata agli schemi del 1980 e del 1982 (cfr. *Communicationes*, 11 (1979), p. 269; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*, Libreria Editrice Vaticana, 29 giugno 1980, p. 361; ID., *Codex Iuris Canonici Schema Novissimum post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano, 25 marzo 1982, p. 292).

⁽¹⁵⁾ La terza nella fattispecie riguardava il matrimonio celebrato mediante procuratore (cfr. CIC 1917, cann. 1088-1089 e 1091; PIO XII, m.p. «*Crebrae allatae*», *de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali*, 22 febbraio 1949, cann. 79-82, in *AAS*, 41 (1949), pp. 89-117).

⁽¹⁶⁾ Cfr. P. GASPARRI-J. SERÉDI, *Codicis iuris canonici fontes*, vol. 4, n. 1118, p. 447. Infatti, questa è la prima fonte indicata dal *Codex Iuris Canonici praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus* del Gasparri.

⁽¹⁷⁾ S.S.C. DEL SANT'UFFIZIO, *Decreto*, 14 febbraio 1894, in P. GASPARRI-I. SERÉDI, *Codicis Iuris Canonici fontes*, vol. 4, n. 1168, p. 483.

del 1889 includeva, fra le altre fattispecie, l'«impedimento» «*clandestinitatis in locis ubi decretum Trident. "Tametsi" publicatum est, vel uti tale diu observatur*». A prescindere dal contenuto della prescrizione del capitolo «*Tametsi*»⁽¹⁸⁾ e dal concetto di *clandestinità*⁽¹⁹⁾, il disposto dell'anno 1889 includeva fra le fattispecie del nuovo processo speciale soltanto l'*assenza* della forma canonica, non alcun *vizio* della medesima. Infatti, il Sant'Uffizio, interpellato da alcuni vescovi francesi sull'applicabilità del nuovo processo nelle fattispecie, fra le altre, di semplici *vizi* della forma canonica, rispose negativamente⁽²⁰⁾.

(18) Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *sess.* 24, 11 novembre 1563, *Canones super reformatione circa matrimonii*, cap. 1 («*Tametsi*»), in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. bilingue, Bologna, 1991, pp. 755-757; S.C. DEL CONCILIO, *decr. Ne temere*, 2 agosto 1907, in *ASS*, 40 (1907), pp. 527-530.

(19) Cfr. S. ACUÑA, *La forma del matrimonio hasta el Decreto «Ne Temere»*, in *Ius Canonicum*, 13 (1973), pp. 137-192; L. CASTÁN, *El origen del capítulo «Tametsi» del concilio de Trento contra los matrimonios clandestinos*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 14 (1959), pp. 613-707; G. DI MATTIA, *Il decreto «Tametsi» e le sue radici nel concilio di Bologna*, in *Apollinaris*, 53 (1980), pp. 476-500; R.H. HELMHOLZ, *Marriage Litigation in Medieval England*, Cambridge, 1974, pp. 27-40; C.I. HEREDIA, *El matrimonio de quienes abandonaron la Iglesia por un acto formal. A propósito de una reciente respuesta particular de la Santa Sede*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 4 (1997), pp. 239-244; F. LÓPEZ-ILLANA, *La forma sostanziale del matrimonio canonico dal Concilio di Trento fino al Codice di diritto canonico Pio-Benedettino: speciali «Tametsi» e «Ne temere» nelle decisioni o sentenze del Tribunale della Rota Romana*, in J.I. ARRIETA-G.P. MILANO (a cura di), *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, cit., pp. 1035-1076; U. NAVARRETE, *Questioni sulla forma canonica ordinaria nei codici latino e orientale*, in *Periodica de re canonica*, 85 (1996), pp. 489-514; M.A. ORTIZ, *Sacramento y forma del matrimonio. El matrimonio canónico celebrado en forma no ordinaria*, Pamplona, 1995; S. PANIZO ORALLO, *El proceso documental en supuestos de defecto de forma*, cit.; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Forma jurídica y matrimonio canónico*, Pamplona, 1998; N. SCHÖCH, *La forma canonica nei matrimoni dei protestanti dal Concilio di Trento fino al decreto «Ne temere»* (1907), in *Monitor Ecclesiasticus*, 121 (1996), pp. 241-268; ID., *La solennizzazione giuridica della forma canonica nel decreto «Tametsi» del Concilio di Trento*, in *Antonianum*, 72 (1997), pp. 637-672; S. SEIDEL-D. QUAGLIONI (a cura di), *Matrimoni in dubbio: unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologna, 2002; M.M. SHEEHAN, *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe*, (*Collected Studies*, a cura di J.K. Farge), Toronto, 1996, pp. 42-76; J.M. SERRANO RUIZ, *Notas sobre el proceso documental*, cit.; R. WEIGAND, *Zur mittelalterlichen kirchlichen Ehegerichtsbarkeit*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung*, 67 (1981), pp. 213-247.

(20) «*Provisum per Decretum S. R. et U. Inquisitionis 5 Iunii 1889, quod intelligendum est tantum de causis, in quibus certo et evidenter constet de impedimentis, de qui-*

Questa normativa — per quanto riguarda l'assenza della forma, insita nel concetto di *clandestinità* — è presente soltanto nel voto iniziale e nel primo schema (ve ne furono nove) elaborati dalla Commissione codificatrice che preparò il processo di nullità del matrimonio promulgato dal CIC 1917⁽²¹⁾. Invero, gli otto successivi schemi e il testo promulgato (cfr. can. 1990) non prevedono il processo documentale per la fattispecie dell'assenza della forma e neanche stabiliscono detto processo per i *vizi* formali di celebrazione canonica del matrimonio. La conferma del fatto che la legislazione precodificiale riguardasse soltanto l'assenza (tipicizzata come «clandestinità») e non i vizi della forma canonica è data dalla prima risposta della Commissione per l'interpretazione autentica del CIC 1917 in materia processuale⁽²²⁾. Infatti, il nuovo codice sembrava contenere una «lacuna di legge» sulla fattispecie di assenza di forma nei confronti del sistema stabilito dal decreto del Sant'Uffizio del 1889, il quale prevedeva la dichiarazione della nullità del matrimonio mediante il processo documentale. La questione era stata rilevata da alcuni vescovi in occasione della consulta su uno degli schemi del codice, senza che la Commissione codificatrice ne tenesse conto⁽²³⁾. La Commissione per l'interpretazione autentica del CIC — presieduta dal principale artefice del codice, Gasparri, e formata da molti dei membri della Commissione codificatrice (ad es., il Segretario era Sincero, autore del primo schema sul processo matrimoniale nel 1909-1910) — dichiarò che il CIC 1917 aveva modificato, in materia, la normativa precedente: in caso di *assenza* di forma canonica non era più necessario far ricorso alla potestà giudiziaria, neanche mediante il processo documentale, bastando l'accertamento amministrativo dell'attentato matrimonio: «D. — *Utrum Ordinarius, prae-*

bus agitur, quae certitudo si desit, a defensore vinculi matrimonialis ad secundam procedendum erit» (S.S.C. DEL SANT'UFFIZIO, Decreto, 27 marzo 1901, in P. GASPARRI-I. SERÉDI, *Codicis Iuris Canonici fontes*, vol. 4, n. 1251, pp. 532-533).

⁽²¹⁾ Cfr. voto di *Bassibey 1908*, art. 66, 6° e la sinossi dei nove schemi sull'argomento, in *Il libro «de processibus» nella codificazione del 1917*, cit., pp. 865-866 e 902-903.

⁽²²⁾ Il primo intervento della Commissione, 9 dicembre 1917 (quando il CIC 1917 non era entrato ancora in vigore: 19 maggio 1918), fu per indicare che soltanto si sarebbe data risposta ai dubbi posti dall'autorità ecclesiastica, non dai privati (cfr. in *AAS*, 10 (1918), p. 77). Poi vi furono due serie di risposte, 17 febbraio e 2-3 giugno 1918, in cui non fu trattato alcun argomento processuale.

⁽²³⁾ Cfr. *Il libro «de processibus» nella codificazione del 1917*, cit., pp. 920-921.

termis iuris sollemnitatibus in Constitutione Apostolica "Dei miseratione" requisitis, matrimonium possit declarare nullum cum interuentu tamen defensoris vinculi matrimonialis, quin opus sit secunda sententia, hisce in casibus, nempe: 1) si duo catholici, in loco certe antehac obnoxio cap. "Tametsi" Conc. Tridentini, vel post Decretum "Ne temere", matrimonium civile tantum inierunt, omissa ritu ecclesiastico, et, obtento civili divortio, novum in Ecclesia inire student matrimonium vel novum matrimonium, civiliter initum, in foro Ecclesiae convalidare; 2) aut cattolica pars, quae cum acatholica, spretis Ecclesiae legibus, in templo sectae protestanticae (in loco certe antehac obnoxio cap. "Tametsi" Conc. Tridentini, et ubi Benedictina declaratio extensa non est, vel post Decretum "Ne temere") matrimonium contraxit, obtento civili divortio, in facie Ecclesiae novum matrimonium cum catholico consorte inire vult; 3) aut apostatae a fide catholica, qui in apostasia civiliter vel ritu alieno se iunxerunt, obtento civili divortio, poenitentes ad Ecclesiam redire et cum parte catholica alteras nuptias in Ecclesia celebrare desiderant. — Resp.: "Casus supra memorati nullum iudicalem processum requirunt aut interventum defensoris vinculi, sed resolvendi sunt ab Ordinario ipso, vel a Parocho, consulto Ordinario, in praevia investigatione ad matrimonii celebrationem, de qua in can. 1019 et seqq." » (24).

L'argomento fu riproposto dalla curia di Parigi, senza che la risposta privata data dalla Commissione per l'interpretazione autentica del CIC (13 dicembre 1923) modificasse quella del 1919 (25). Le diverse fattispecie considerate dalla Commissione hanno un notevole parallelismo con quelle riguardanti la clandestinità di cui ai decreti del 1889 e del 1901. In sintesi, la normativa *precodiciale* (dal 1889 all'entrata in vigore del CIC 1917) stabiliva che gli « attentati matri-

(24) P.C. PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CIC, *Risposta* 17, 16 ottobre 1919, in *AAS*, 11 (1919), p. 479.

(25) «II. I. *Quum* can. 1990 de clandestinitate taceat, et tamen afferantur adhuc nonnullae causae nullitatis ob defectum formae Tridentinae (quoad coniugia ante decretum "Ne temere") an adhuc vigeat hac de re disciplina Codici anterior, iuxta Decretum S.O. 5 Iunii 1889, ita ut nullitatem evidentem ex capite clandestinitatis declarare possit Officialis, nec tamen Defensor vinculi appellare debeat ex officio? [Resp.] Faveat orator significare utrum in Curia Parisien pendeant causae nullitatis matrimonii ob defectum formae Tridentinae, quoad coniugia contracta ante decretum "Ne temere", an dubium sit tantum doctrinale» (COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CIC, *Risposta particolare*, 13 dicembre 1923, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. 1, n. 547, col. 610).

moni», in cui vi era l'assenza della forma canonica (chiamata clandestinità e «*defectum formae Tridentinae*»), fossero trattati in via giudiziaria mediante lo snello processo documentale; il CIC 1917 abrogò detto obbligo e affidò all'autorità amministrativa l'accertamento dello stato libero dei nubenti e le cautele da adottare in caso di un precedente «attentato matrimonio». Invece, i vizi della forma canonica non rientravano fra le fattispecie previste dal decreto del 1889 né dal processo documentale stabilito dal CIC 1917. L'art. 231 dell'istr. *Provida Mater Ecclesia*, da una parte (§ 1), accolse la risposta del 1919 sulla procedura amministrativa in caso d'inesistenza della forma (matrimonio «attentato») e, dall'altra (§ 2), confermò la non applicabilità del processo documentale per i vizi della forma⁽²⁶⁾. Ciò fu ribadito dalla Commissione per l'interpretazione autentica del CIC nel 1943 quando affermò il *numerus clausus* delle fattispecie elencate dal codice a cui era applicabile il processo documentale⁽²⁷⁾. La normativa orientale del 1950 riprodusse quella del CIC 1917, senza tener conto della risposta del 1919 accolta dall'istr. *Provida Mater Ecclesia*⁽²⁸⁾.

Come testé accennato, il desiderio postconciliare di rendere più snello e rapido il processo di nullità del matrimonio portò, fra l'altro, all'innovazione legislativa d'includere nei m.p. *Causas matrimoniales* e *Cum matrimonialium* (art. XI) i vizi della forma canonica fra le fattispecie che potevano essere trattate con il processo documentale. La dottrina maggioritaria interpretò la norma come il cambiamento del precedente sistema (l'inclusione dei vizi della forma fra le fattispecie del processo documentale) e non come il ritorno al sistema precodice di trattazione giudiziale dell'accertamento dello stato libero di colui che aveva attentato matrimonio, cioè dell'assenza della forma⁽²⁹⁾. Il disposto dei *motu proprio* passò allo *Schema* 1976, primo progetto pubblicato sul «*de processibus*». I *motu proprio* utilizza-

(26) Cfr. S.C. PER I SACRAMENTI, istr. *Provida Mater Ecclesia*, 15 agosto 1936, cit., art. 231.

(27) «D. I. *Utrum "casus excepti" canonis 1990 sint taxative, an demonstrative enunciati... R. Ad I Affirmative ad primam partem, negative ad secundam*» (COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CIC, *Risposte*, 6 dicembre 1943, in AAS, 36 (1944), p. 94).

(28) Cfr. PIO XII, m.p. «*Sollicitudinem Nostram*», *de iudiciis pro Ecclesia Orientali*, 6 gennaio 1950, can. 498, in AAS, 42 (1950), pp. 5-120.

(29) Cfr. L. MORALES, *El proceso documental*, cit., pp. 139-143.

vano l'espressione «*ex defectu formae canonicae*» (art. XI) e lo *Schema* 1976 quello del tutto simile «*de defectu formae*» (can. 351, 1°). Comunque, la formula non piacque a qualche membro del *coetus studiorum de processibus* perché poteva far pensare che anche l'assenza della forma doveva essere trattata con il processo documentale, mentre la volontà dei *motu proprio*, ora recepita dal futuro codice, era quella di rispettare la natura amministrativa dell'accertamento dello stato libero di chi avesse attentato matrimonio (sancita dall'interpretazione autentica del 1919) e d'introdurre i difetti e i vizi della forma canonica fra le fattispecie le quali potevano essere trattate con il processo documentale: «*Nonnullis non bona videtur "de defectu formae" (...) quia si nulla forma abibita est, nullus requiritur processus. Consultores decernunt ut dicatur "ex defectu legitimae formae"»* (30). La nuova espressione passò al can. 1638 dello *Schema* 1980 e al can. 1686 dello *Schema* 1982 e del CIC 1983. Fu, invece, respinto il suggerimento di poter applicare il processo documentale ad alcune fattispecie riguardanti il consenso (31).

In modo analogo a come la modifica del sistema stabilito dal decreto del Sant'Uffizio del 1889 da parte del CIC 1917 (la omissione nel codice dell'applicabilità del processo documentale ai matrimoni clandestini, cioè a quelli con assenza di forma canonica) comportò il dubbio sulla necessità di un processo giudiziale su tale «attentato matrimonio» — questione che fu risolta dalla risposta del 1919 —, così l'inclusione del «*defectus legitimae formae [canonicae]*» fra le fattispecie del processo documentale (da parte dei *motu proprio* 1971 e 1973 e dal CIC 1983) ebbe per conseguenza il dubbio se nella nuova normativa erano inclusi soltanto i vizi della forma canonica o anche l'assenza della medesima. Infatti, la Commissione per l'interpretazione del CIC, nel primo gruppo di risposte promulgate, dovette chiarire il problema, dando una replica identica a quella del 1919: «*D. — Utrum ad comprobandum statum liberum eorum qui, etsi 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 nor-*

(30) *Communicationes*, 11 (1979), p. 269.

(31) «*De sententia cuiusdam organi consultationis, usus processus documentalis admitti deberet etiam in causis ex defectu consensus, quando eadem certitudo per documenta habeatur. Consultores censent banc solutionem magnas difficultates praebere, quin dicatur de de abusibus qui evenire possent»* (*Communicationes*, 11 (1979), p. 269).

mam cann. 1066-1067. R. — “*Negative ad primum; affirmative ad secundum*”»⁽³²⁾. Comunque, mentre nel sistema del CIC 1917 (del m.p. *Sollicitudinem Nostram* nelle Chiese orientali) i vizi di forma erano esclusi dal processo documentale, invece, in quello del CIC 1983 (sin dal m.p. *Causas matrimoniales*) erano stati introdotti.

La Commissione codificatrice orientale fece tesoro dell'esperienza latina. Inizialmente, il primo schema completo sul «*de processibus*» (1982) — modificando l'espressione del m.p. *Cum matrimonialium*, del tutto identica a quella del m.p. *Causas matrimoniales*, e non accogliendo la modifica introdotta sullo *Schema 1980* del CIC — utilizzava l'espressione «*caentia formae*»⁽³³⁾. Invece, il successivo schema (1986, dell'intero CICO⁽³⁴⁾) era più preciso nella formulazione della fattispecie («*de defectu formae iure praescriptae*»: can. 1387 § 1) e, inoltre, al § 2, riportava il disposto della risposta data dalla Commissione per l'interpretazione autentica del CIC nel 1984: «*Si vero agitur de eo, qui formam celebrationis matrimonii iure praescriptam servare debuit, sed matrimonium attentavit coram officiali civili vel ministro acatholico, sufficit investigatio praematrimonialis, de qua in can. 779, ad comprobandum eius statum liberum*». Il testo promulgato del CCEO, can. 1372 ha rispettato integralmente il § 2 del testo del 1986 (con la sola modifica del numero del canone a cui rinvia, adesso il 784) e, al § 1, ha precisato ulteriormente la fattispecie: «*de defectu formae “celebrationis matrimonii” iure praescriptae*».

Chiarito il senso di entrambi i codici riguardante il difetto di forma trattabile con il processo documentale, dobbiamo accennare, quantunque molto sinteticamente, al problema della sua prova documentale. Infatti, il vizio della forma canonica deve *constare in modo certo* «*ex documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni sit obnoxium, dummodo pari certitudine pateat dispensationem datam non esse*» (CIC, can. 1686; CCEO, can. 1372 § 1). Ora, considerato che nei casi di vizi della forma di celebrazione, potrebbe esserci stata

(32) PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO, 2^a risposta dell'11 luglio 1984, in *AAS*, 76 (1984), pp. 746-747.

(33) PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de tutela iurium seu de processibus*, can. 319, Romae, 1982, in *Nuntia*, 14 (1982), p. 87.

(34) Cfr. *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, Romae, 1986, in *Nuntia*, 24-25 (1987), pp. 1-276.

la sanazione in radice (non la convalidazione semplice: cfr. CIC, cann. 1160, 1161; CCEO, can. 847, 848), o che può aver operato la supplenza di giurisdizione (cfr. CIC, cann. 1108 § 1, 144; CCEO, cann. 994 e 995); tenuto conto, ancora, che la delega in favore del teste qualificato non deve essere fatta necessariamente per iscritto (cfr. CIC, can. 1111 § 2; CCEO, can. 830 § 3), che nei matrimoni misti con ortodossi la forma canonica cattolica riguarda soltanto la liceità (cfr. CIC, can. 1127 § 1; CCEO, can. 834 § 2) e che, nella Chiesa latina, la forma non obbliga coloro che si sono allontanati dalla Chiesa con un atto formale (CIC, can. 1117⁽³⁵⁾), risulta davvero difficile pensare ad un vizio della forma che, *ex documento*, provochi la certezza morale sulla nullità del matrimonio. Ciò avverrebbe soltanto in fattispecie « suicide » (la dottrina civilistica adopera questo termine per riferirsi alla sentenza con una motivazione che contiene un errore espresso⁽³⁶⁾) in cui, ad es., il teste qualificato avesse messo per iscritto che non aveva la facoltà di assistere al matrimonio perché non aveva ricevuto la delega da parte dell'autorità competente e, inoltre, per evitare la possibilità della supplenza di giurisdizione, avesse reso partecipi della sua pertinacia i nubenti. Ma siamo nel terreno della fantascienza. Perciò la dottrina considera l'innovazione legislativa « di scarsa utilità »⁽³⁷⁾ e la giurisprudenza della Rota Romana (anche se, per lo più, interpreta la supplenza di giurisdizione in modo troppo formalistico), spesso, non ha ritenuto applicabile il processo documentale alle fattispecie di vizi di forma sottoposte al suo esame. Infatti, la Rota ha sostenuto in diverse decisioni che, malgrado non constasse *ex documento* la concessione della delega, questa poteva essere stata conferita oralmente⁽³⁸⁾.

(35) La norma non è stata accolta dal CCEO. Si comprende, quindi, le difficoltà per applicare il processo documentale alla fattispecie oggetto del decreto rotale *coram Erlebach*, 12 maggio 2000 (matrimonio celebrato secondo la forma ortodossa da parte di una cattolica diventata ortodossa).

(36) Cfr. P. CALAMANDREI, *La crisi della motivazione*, in *Processo e democrazia*, Padova, 1954, pp. 112 e 116. Per i concetti processuali canonici di « *error expressus* » e di « *error causalis* », cfr. la nostra *Historia de la motivación de la sentencia canónica*, Zaragoza, 1985, pp. 96-102.

(37) Cfr. S. PANIZO ORALLO, *El proceso documental en supuestos de defecto de forma*, cit., p. 641.

(38) « Riguardo al processo da seguire nelle cause di nullità per difetto di forma canonica, ci sono alcune decisioni che ammettono — almeno di fatto — che si possa utilizzare il processo documentale. Altre decisioni sostengono che il processo documen-

Comunque, malgrado la difficoltà di applicare il processo documentale al difetto di forma, le statistiche ufficiali sembrano smentire tale ostacolo. Infatti, i dati dell'attività dei tribunali periferici — dall'entrata in vigore del CIC (1984) al 1999 — indicano che in questo periodo sono state pronunciate quasi trecentomila decisioni con il processo documentale, di cui circa duecentocinquantamila per difetto di forma⁽³⁹⁾. Questi sorprendenti dati, in realtà, manifestano che molti tribunali (spesso degli USA) non hanno recepito formalmente la risposta del 1984 della Commissione per l'interpretazione autentica del CIC. Infatti, quelli che vengono considerati «processo documentale» non sono altro che le procedure amministrative pre-matrimoniali per accertare lo stato libero dei nubenti quando qualcuno di questi aveva, precedentemente, «attentato matrimonio», procedura che spesso viene affidata dal vescovo al tribunale diocesano, senza che perciò la sua natura diventi giudiziaria, come ha rilevato il promotore di giustizia della Segnatura Apostolica⁽⁴⁰⁾, dicastero a cui compete «*rectae administrationi iustitiae invigilare*» (CIC 1983, can. 1445 § 3, 1°; cost. ap. *Pastor bonus*, art. 124, 1°).

Anche se la Segnatura tenta di rimediare a tale confusione facendola presente ai tribunali interessati⁽⁴¹⁾, potrebbe essere utile un ulteriore intervento chiarificatore del Pontificio Consiglio per i testi legislativi, per rammentare la propria risposta del 1984 e, inol-

tale non si dovrebbe ammettere in alcune ipotesi di nullità per difetto di forma (cfr. c. Boccafolo, 22 ottobre 1992, in *Studia Canonica*, 29 (1995), pp. 539-546, nella quale rinvia la causa a esame ordinario, perché ritiene improcedibile il processo documentale). Le ragioni sarebbero diverse. Ad esempio, nei casi di mancanza di delega, si dovrebbe tener conto del fatto che malgrado non consti per iscritto la delega, questa potrebbe essere stata concessa oralmente e questo verrebbe fuori attraverso le testimonianze. Inoltre — si sostiene in uno dei decreti analizzati (c. Alwan, *Int. Britanniae seu Nanneten.*, 4 luglio 1997, n. 12) —, si dovrebbero studiare accuratamente i fatti per vedere se avesse operato o meno la supplenza di facoltà nel caso concreto, il che non è possibile mediante il processo documentale» (H. FRANCESCHI, *Forma canonica e supplenza di facoltà nelle decisioni rotali recenti*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002), p. 219). Cfr. *ibidem*, pp. 195-220, in particolare pp. 202 e 212; L. MORALES, *El proceso documental*, cit., pp. 230-236, e la giurisprudenza da loro citata.

⁽³⁹⁾ Cfr. UFFICIO DI STATISTICA DELLA SEGRETERIA DI STATO, *Annuarium statisticum Ecclesiae*, 1984-1999.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. F. DANEELS, *Osservazioni sul processo per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 14 (2001), p. 78.

⁽⁴¹⁾ Per il testo dei rescritti che la Segnatura è solita inviare ai tribunali, cfr. L. MORALES, *El proceso documental*, cit., p. 194, nota 660.

tre, richiamare l'attenzione circa le difficoltà dell'applicazione del processo documentale nelle fattispecie di vizi nella forma canonica. Tale eventuale intervento non potrebbe non comportare un qualche giudizio critico nei confronti degli organi consultivi (fra cui lo stesso Pontificio Consiglio, sotto la veste di Pontificia Commissione per la riforma del CIC 1917) che, pensando (forse senza il sufficiente realismo) di contribuire a rendere più snella e rapida la trattazione giudiziale di queste cause di nullità del matrimonio, hanno indotto il legislatore ad includere i vizi di forma canonica fra le fattispecie in cui è applicabile il processo documentale.

Joaquín Llobell

Note e commenti

Pagina bianca

LE RAPPRESENTANZE PONTIFICIE
DALLA FINE DELLA II GUERRA MONDIALE AD OGGI
DATI CIRCA LO SVILUPPO DELLA LORO RETE (1945-2002)

Premessa. — 1. Il pontificato di Pio XII dalla fine della II guerra mondiale (1945-1958). — 2. Il pontificato di Giovanni XXIII (1958-1963). — 3. Il pontificato di Paolo VI (1963-1978). — 4. Il pontificato di Giovanni Paolo II (dal 1978). — Conclusione.

È innegabile che il XX secolo appena concluso abbia registrato una grande crescita della Chiesa cattolica sotto diversi aspetti⁽¹⁾. Il presente studio intende esporre uno di essi: la progressiva espansione della rete delle rappresentanze pontificie dalla fine della II guerra mondiale ai nostri giorni.

Con il termine «rappresentanze pontificie» intendiamo qui le nunziature, (fino agli anni '60) le internunziature e le delegazioni apostoliche, presenti nei diversi paesi del mondo, per svolgere la loro duplice funzione al servizio della libertà e della comunione ecclesiale come pure della collaborazione della Chiesa con le comunità civili⁽²⁾.

Nello stesso periodo dal 1945 ad oggi si è pure sviluppata la presenza di rappresentanze della Santa Sede presso gli organismi internazionali governativi. Si tratta di un particolare aspetto dell'attività diplomatica ecclesiale che negli ultimi decenni ha assunto crescente importanza, ma riteniamo di non includerlo nella presente trattazione⁽³⁾.

(1) Sono significativi sotto questo punto di vista, anche se arrivano solo agli anni '70, i dati statistici presentati da W. WEBER, *Statistiche*, in AA.VV., *La Chiesa del ventesimo secolo (1914-1975)*, Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin, vol. X/1, Milano 1980, 2-23.

(2) Cfr. cann. 363 § 1.364.365 CJC.

(3) Circa l'attività della Santa Sede presso le istituzioni internazionali si vedano,

Il tema da noi considerato non è stato molto trattato *ex professo*, a quanto ci risulta ⁽⁴⁾. In genere, si accenna ad esso come ad uno degli aspetti dell'attività diplomatica della Santa Sede. Ci sembra perciò non inutile il nostro studio che intende precisare i dati riguardanti la crescita numerica delle rappresentanze pontificie sotto i pontificati da Pio XII a Giovanni Paolo II in ciascuno dei cinque continenti, offrendo informazioni il più possibile precise e complete, in modo che tali dati possano, poi, essere oggetto di ulteriore elaborazione, analisi e studio.

Ovviamente, esporremo solo i dati di tale aumento numerico; ma non si deve dimenticare che l'atto di erezione o il mutamento di competenze di una rappresentanza pontificia si spiegano con motivazioni di ordine ecclesiale e/o politico, che noi possiamo qui al massimo accennare: ogni rappresentanza pontificia ha una sua storia che meriterebbe di essere maggiormente studiata.

Come vedremo, non è impresa facile raccogliere tali informazioni: noi ci baseremo principalmente sui documenti ufficiali — le *litterae apostolicae* — di erezione o modifica di una rappresentanza pontificia, documenti pubblicati negli *Acta Apostolicae Sedis* ⁽⁵⁾. Talvolta, però, la pubblicazione di tali atti risulta lacunosa, per cui si deve ricorrere alla data dello stabilimento delle relazioni diplomatiche fra uno stato e la Santa Sede e a quella della nomina del primo rappresentante pontificio per cercare di situare cronologicamente il momento dell'erezione di una nuova rappresentanza pontificia ⁽⁶⁾.

ad esempio: G. CHELI, *La place et le rôle du Saint-Siège dans les institutions internationales*, in J.-B. D'ONORIO (sous la direction de), *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Paris 1989, 87-100; J.-M. COULET, *Le Saint-Siège dans les institutions et les conférences des Nations Unies*, in J.-B. D'ONORIO (sous la direction de), *La diplomatie de Jean Paul II*, Paris 2000, 221-249. Per un elenco delle rappresentanze della Santa Sede presso gli organismi internazionali governative, si veda *Annuario Pontificio per l'anno 2002*, Città del Vaticano 2002, 1157-1158.

⁽⁴⁾ Fa eccezione J.P. DE GANDT, *L'extension des relations diplomatiques du Saint-Siège depuis 1900*, in J.-B. D'ONORIO (sous la direction de), *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Paris 1989, 421-453. Questo studio considera anche le ambasciate presso la Santa Sede, ma, d'altra parte, tratta il nostro tema solo a grandi linee.

⁽⁵⁾ D'ora in poi AAS.

⁽⁶⁾ Tali dati si ritrovano nella serie dell'*Annuario Pontificio*, nei volumi de *L'Attività della Santa Sede* e ne *L'Osservatore Romano*.

I. *Il pontificato di Pio XII dalla fine della II guerra mondiale (1945-1958).*

Al termine del secondo conflitto mondiale (1945) esistevano 29 nunziature ed internunziature⁽⁷⁾ (9 in Europa⁽⁸⁾, 19 in America⁽⁹⁾ ed 1 in Africa⁽¹⁰⁾) e 22 delegazioni apostoliche (5 dipendenti dalla S. Congregazione Concistoriale⁽¹¹⁾, 8 dipendenti dalla S. Congregazione per la Chiesa Orientale⁽¹²⁾ e 9 dipendenti dalla S. Congregazione «de Propaganda Fide»⁽¹³⁾).

a) *Europa.*

In questo continente al termine della seconda guerra mondiale la Santa Sede aveva 9 nunziature e 4 delegazioni apostoliche. Con la fine del conflitto, essa poté riaprire immediatamente solo alcune delle sue rappresentanze del periodo prebellico (Belgio, Olanda, Lussemburgo⁽¹⁴⁾), mentre le altre (Estonia, Lettonia, Lituania — annesse all'Unione Sovietica nel 1940 — e Polonia⁽¹⁵⁾) non poterono riprendere la loro attività. La nunziatura apostolica in Slovacchia, con sede a Bratislava⁽¹⁶⁾, divenne nel 1945 nunziatura apostolica nella Repubblica popolare cecoslovacca, con sede a Praga⁽¹⁷⁾.

(7) Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1945*, Città del Vaticano 1946, 724-728.

(8) Francia, Germania, Irlanda, Italia, Portogallo, Slovacchia, Spagna, Svizzera, Ungheria.

(9) Argentina, Bolivia, Brasile, Cile, Colombia, Costarica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, Nicaragua, Panama, Paraguay, Perù, Repubblica Dominicana, Uruguay, Venezuela.

(10) Liberia.

(11) Gran Bretagna, Canada e Terranova, Stati Uniti, Messico, Filippine (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1945*, Città del Vaticano 1946, 728-729).

(12) Bulgaria, Grecia, Turchia, Egitto e Arabia, Iran, Iraq, Siria ed Africa Orientale Italiana; cfr. ID., 729-730.

(13) Albania, Africa Meridionale, Africa per le missioni dipendenti da «Propaganda Fide», Congo Belga, Cina, Giappone, Indocina, Indie Orientali, Australasia; cfr. ID., 730-731.

(14) Nel 1944 Mons. Clemente Micara, nunzio in Belgio e nunzio-internunzio in Lussemburgo, mantenuto in carica nonostante l'occupazione tedesca, ma assente, rientrò a Bruxelles. Nel 1945 fu Mons. Paolo Giobbe, nunzio-internunzio nei Paesi Bassi, a rientrare a L'Aia (cfr. J.P. DE GANDT, *op. cit.* (nota 4), 442-443).

(15) Incaricato d'affari *ad interim* della nunziatura apostolica in Polonia era il delegato apostolico a Londra, dove risiedeva dal 1939 il governo polacco in esilio (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1945*, Città del Vaticano 1946, 745).

Il 6 aprile 1945 il nunzio in Ungheria, Mons. Angelo Rotta, dovette lasciare Budapest, così come tutti gli altri rappresentanti diplomatici, per decisione della Commissione Interalleata di Controllo: cessava così l'attività di quella rappresentanza pontificia⁽¹⁸⁾.

Il 15 gennaio 1946 a capo della nunziatura apostolica in Jugoslavia, rimasta di fatto inattiva dal maggio 1941, fu nominato con il titolo di reggente l'arcivescovo Joseph P. Hurley⁽¹⁹⁾.

Il 9 agosto 1946 il consiglio delle quattro potenze alleate (Stati Uniti, Unione Sovietica, Gran Bretagna e Francia) concesse all'Austria di riprendere le relazioni diplomatiche con la Santa Sede, ed il 4 novembre successivo Mons. Maurilio Silvani, fino ad allora nunzio in Cile, venne nominato internunzio a Vienna⁽²⁰⁾: riprendeva così la sua attività quella nunziatura chiusa a seguito dell'*Anschluss* con il Terzo Reich tedesco (12 marzo 1938).

In Germania, con la morte del nunzio Cesare Orsenigo (1° aprile 1946), la nunziatura divenne vacante e fu retta da Mons. Carlo Colli, che morì il 2 febbraio 1947; intanto, già nell'ottobre 1945, la Santa Sede aveva inviato in quel paese l'arcivescovo Carlo Chiarlo con il titolo di «Capo della Missione Pontificia in Germania per i profughi». L'8 luglio 1946 Mons. Alois Muench, vescovo di Fargo, gli succedette con la funzione anche di visitatore apostolico. Il 21 ottobre 1949 egli divenne reggente della nunziatura apostolica ed il 4 aprile 1951 presentò le credenziali come nunzio apostolico, dopo che le forze alleate ebbero autorizzato la Repubblica Federale tedesca a riprendere le relazioni diplomatiche con la Santa Sede⁽²¹⁾.

(16) Nel 1939 «in seguito all'istituzione del "Protettorato di Boemia e Moravia" ed alla proclamazione dell'indipendenza della Slovacchia, Mons. Ritter (*N.d.A.* Nunzio apostolico a Praga) si trasferì a Bratislava, capitale della Repubblica slovacca per continuare la sua missione diplomatica» (G. DE MARCHI, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957, 84).

(17) Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1946*, Città del Vaticano 1946, 742.

(18) Cfr. G. DE MARCHI, *op. cit.* (nota 16), 256.

(19) Cfr. ID., 160. Per il titolo di «reggente» si veda H.E. CARDINALE, *The Holy See and the international order*, Buckinghamshire 1976, 146.

(20) Cfr. D. SQUICCIARINI, *Nunzi Apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1998, 263.

(21) Cfr. G. DE MARCHI, *op. cit.* (nota 16), 134; C. J. BARRY, *American Nuncio. Cardinal Alois Muench*, Collegeville 1969; M.F. FELDKAMP (a cura di), *Die Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zum Heiligen Stuhl 1949-1966. Aus den Vatikanakten der Auswärtigen Amts. Eine Dokumentation*, Köln 2000, 40-43.

Nel 2001 la sede della Nunziatura è stata trasferita da Bonn a Berlino.

Lo stabilirsi di regimi comunisti in vari paesi dell'Europa dell'Est portò ad un'ulteriore riduzione del numero delle rappresentanze pontificie, oltre a quelle già « impediti » dei Paesi Baltici, Polonia ed Ungheria. Nel 1946 fu chiusa la delegazione apostolica in Albania, a seguito dell'espulsione del delegato Mons. Leone Giovanni Battista Nigris. Nel gennaio 1949 le autorità bulgare rifiutarono il visto di reingresso a mons. Francesco Galloni, che aveva fino ad allora retto la delegazione apostolica a Sofia⁽²²⁾. Il 16 marzo 1950 il governo cecoslovacco espulse l'incaricato d'affari mons. Ottavio De Liva⁽²³⁾, mentre il 4 luglio 1950 la stessa sorte toccò al reggente della nunziatura di Romania, l'arcivescovo O'Hara⁽²⁴⁾. Da ultimo, l'incaricato d'affari a Belgrado, mons. Silvio Oddi, venne espulso dal governo jugoslavo il 17 dicembre 1952⁽²⁵⁾.

Quanto poi alla delegazione apostolica in Grecia, dopo la partenza di Mons. Angelo Giuseppe Roncalli nominato nunzio a Parigi (1944), essa venne retta fino al 1950 da un incaricato d'affari, mentre dal 1951 non risulta più un titolare di essa⁽²⁶⁾.

Va, infine, ricordato per questo periodo che l'internunziatura apostolica in Lussemburgo fu elevata al rango di nunziatura apostolica il 24 ottobre 1955⁽²⁷⁾.

Così alla morte di Pio XII le rappresentanze pontificie europee erano passate da 13 a 12 (11 nunziature ed 1 delegazione apostolica), esclusivamente concentrate nei paesi dell'Europa occidentale.

b) *America.*

In questo continente la Santa Sede contava nel 1945 complessivamente 22 rappresentanze pontificie. In Canada, Stati Uniti e Messico la Santa Sede aveva una delegazione apostolica, non essendovi relazioni diplomatiche fra quei paesi e la Santa Sede. Altri 19 paesi dell'America centro-meridionale avevano, invece, piene relazioni diplomatiche e quindi una nunziatura apostolica⁽²⁸⁾.

(22) Cfr. *La storia della presenza cattolica*, in *Supplemento a L'Osservatore Romano*, 20-21 maggio 2002, 23.

(23) Cfr. G. DE MARCHI, *op. cit.* (nota 16), 84.

(24) Cfr. ID., 226.

(25) Cfr. ID., 160.

(26) Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1951*, Città del Vaticano 1951, 872.

(27) Cfr. AAS 48 (1956), 72-73.

(28) Cfr. *supra* nota 8. La nunziatura in Nicaragua e quella in Panama erano rette

Fino al termine del pontificato di Pio XII il numero delle rappresentanze pontificie non subì variazioni, anche se aumentarono i nunzi residenti, che passarono da 16 a 19: infatti nel 1950 venne nominato un nunzio residente per il Nicaragua; ciò accadde anche a Panama nel 1952 e nella Repubblica Dominicana nel 1953.

c) *Africa.*

L'unica nunziatura apostolica in Africa era nel 1945 quella in Liberia⁽²⁹⁾, mentre vi erano 2 delegazioni apostoliche dipendenti dalla S. Congregazione per la Chiesa Orientale (Egitto e Arabia⁽³⁰⁾ ed Africa Orientale Italiana) e 3 dipendenti dalla S. Congregazione «de Propaganda Fide» (Africa Meridionale, Africa per le missioni dipendenti dal medesimo dicastero, Congo Belga).

Con la fine del dominio coloniale italiano cessò di esistere la delegazione apostolica per l'Africa Orientale Italiana. Tuttavia, dopo più di un decennio, il 9 maggio 1957 venne eretta l'internunziatura apostolica nell'impero di Etiopia⁽³¹⁾.

Il 23 agosto 1947 la delegazione apostolica in Egitto venne eretta al rango di internunziatura⁽³²⁾.

Durante il periodo postbellico del pontificato pacelliano vi fu anche un riordinamento delle delegazioni apostoliche nel continente africano. Il 2 gennaio 1947 la delegazione *pro Missionibus a S. Congregatione de Propaganda Fide dependentibus* ricevette per decreto dello stesso dicastero la nuova denominazione di delegazione per l'Africa Orientale ed Occidentale britannica, con sede a Mombasa⁽³³⁾. Il 22 settembre 1948 fu eretta la delegazione apostolica

dal nunzio in Costa Rica, mentre la rappresentanza pontificia nella Repubblica Dominicana era retta dal nunzio in Haiti.

⁽²⁹⁾ Eretta nel 1927, questa rappresentanza pontificia rimase affidata ad un incaricato d'affari fino a quando Pio XII la elevò al rango di internunziatura apostolica il 12 luglio 1951 (cfr. AAS 43 (1951), 774; H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 147; G. DE MARCHI, *op. cit.* (nota 16), 165-166).

⁽³⁰⁾ «Il Delegato Apostolico *pro tempore* d'Egitto è tale anche per Gerusalemme e la Palestina, la Transgiordania e Cipro» (in *Annuario Pontificio per l'anno 1945*, 729, nota 1).

⁽³¹⁾ In AAS 49 (1957), 823. Già dal 1947 la Santa Sede aveva un inviato speciale ad Addis Abeba (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1947*, Città del Vaticano 1947, 768). Per la prima volta venne nominato internunzio un prelado non vescovo, l'americano Mons. Joseph McGeough.

⁽³²⁾ Cfr. AAS 40 (1948), 72-73.

⁽³³⁾ Cfr. AAS 39 (1947), 96.

di Dakar o dell'Africa Francese, competente per i territori «*in Africae et continentali et insulari Gubernio Gallico subiecta, adiectis quoque Dioecesis Reunionis, tota Madascariensi Insula et aliis finitimis Insulis dicionis Gallicae, illis tamen exceptis Dioecesibus Africae Septentrionalis, Carthaginensi nempe, Constantiniana, Algeriensi et Oranensi*»⁽³⁴⁾. Dal 1947 la delegazione apostolica nel Congo Belga si denominò delegazione apostolica nel Congo Belga e Ruanda Urundi⁽³⁵⁾.

Complessivamente, quindi, nel periodo dal 1945 al 1958 le internunziature africane passarono da 1 a 3, mentre le delegazioni apostoliche si ridussero da 5 a 4.

d) *Asia.*

Nel 1945 la Santa Sede non aveva nunziature in Asia, mentre 9 erano le delegazioni apostoliche in quel continente⁽³⁶⁾. Negli ultimi 13 anni del pontificato di Pio XII si registrò in quel continente l'apertura di nunziature, internunziature e delegazioni apostoliche (alcune di queste ultime si trasformarono già sotto lo stesso pontificato di Pio XII in internunziature).

Il 7 luglio 1947 fu eretta la delegazione apostolica nell'Arcipelago Indonesiano⁽³⁷⁾, che il 15 marzo 1950 divenne internunziatura⁽³⁸⁾. La nunziatura apostolica nelle Filippine, fino ad allora delegazione apostolica, venne eretta l'8 aprile 1951⁽³⁹⁾. «*Cum igitur in latissimis Indiarum Orientalium finibus nova civitas, cui nomen «Pakistan», non ita pridem sui iuris facta esset, ab Indiana Repubblica plane seiuncta*», il 17 luglio 1950 era stata eretta la delegazione apostolica de *Karachi*⁽⁴⁰⁾, che il 9 ottobre 1951 fu elevata al rango di in-

⁽³⁴⁾ In AAS 42 (1950), 429-430.

⁽³⁵⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1947*, Città del Vaticano 1947, 769.

⁽³⁶⁾ Cina, Giappone, Filippine, Indie Orientali, Indocina, Iran, Iraq, Siria e Turchia; la summenzionata delegazione in Egitto era competente anche per l'Arabia, Gerusalemme, la Palestina, la Transgiordania e Cipro (cfr. *supra* nota 30).

⁽³⁷⁾ Cfr. AAS 39 (1947), 618-619; del suo territorio facevano parte «*tum Maiores tum Minores Sundaе Insulas, eas insuper quas Moluccas vocant, nec non Insulae Novae Guineae partem occidentalem usque ad centesimam quadragesimam primam lineam meridianam longitudinis orientalis una cum minoribus adnexis insulis intra eosdem limites*».

⁽³⁸⁾ Cfr. AAS 42 (1950), 235.

⁽³⁹⁾ Cfr. AAS 43 (1951), 547-548.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. AAS 42 (1950), 878-879. Il 15 agosto 1947 si erano formati i due stati indipendenti dell'India e del Pakistan.

ternunziatura⁽⁴¹⁾. L'anno seguente anche la delegazione apostolica in Giappone divenne internunziatura apostolica (28 aprile 1952)⁽⁴²⁾. Nel 1953 la Santa Sede eresse altre due internunziature al posto delle esistenti delegazioni apostoliche: in Siria (21 febbraio)⁽⁴³⁾ e nell'impero d'Iran (2 maggio)⁽⁴⁴⁾.

Sotto Pio XII vennero pure fondate le nuove delegazioni apostoliche in Corea (7 aprile 1949)⁽⁴⁵⁾ ed in Thailandia (24 agosto 1957)⁽⁴⁶⁾. Inoltre, a seguito della già menzionata erezione dell'internunziatura d'Egitto, venne eretta la delegazione apostolica in Palestina, Transgiordania e Cipro⁽⁴⁷⁾.

Per quanto riguarda la delegazione apostolica in Indocina, che aveva la sua sede ad Hanoi, dopo la divisione del Vietnam in due stati (1955), la Santa Sede nominò mons. Giuseppe Caprio primo visitatore apostolico (1956) e poi reggente della delegazione apostolica in Indocina per il Vietnam meridionale (1957), con sede a Saigon⁽⁴⁸⁾.

Il 6 luglio 1946 venne eretta l'internunziatura apostolica di Cina, con sede a Nanchino⁽⁴⁹⁾ e l'anno seguente la nunziatura apostolica in Libano (21 marzo 1947)⁽⁵⁰⁾. Il 12 giugno 1948 si ebbe l'erezione dell'internunziatura apostolica in India⁽⁵¹⁾.

(41) Cfr. AAS 44 (1952), 712-713.

(42) Cfr. AAS 44 (1952), 455-456.

(43) Cfr. AAS 45 (1953), 225.

(44) Cfr. AAS 45 (1953), 542-543.

(45) Cfr. AAS 42 (1950), 327. Il primo delegato, Patrick James Byrne, era stato nominato il 7 giugno 1947 visitatore apostolico delle missioni della Corea con facoltà di delegato apostolico (cfr. AAS 39 (1947), 463).

(46) Cfr. AAS 49 (1957), 897-898. Il territorio della nuova delegazione venne separato dalla delegazione apostolica in Indocina. Il 27 novembre 1957 la Penisola della Malacca venne staccata dal territorio dell'internunziatura in India e passò sotto la delegazione apostolica in Thailandia (cfr. AAS 50 (1958), 251-252).

(47) Cfr. AAS 41 (1949), 322-323.

(48) Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1957*, Città del Vaticano 1957, 1025; *Annuario Pontificio per l'anno 1958*, Città del Vaticano 1958, 1066.

(49) Cfr. AAS 38 (1946), 313-314. Già nel 1943 un inviato diplomatico permanente cinese aveva presentato le credenziali a Pio XII. Dopo la proclamazione della Repubblica Popolare di Cina (1949), l'internunzio mons. Antonio Riberi, che il governo comunista non aveva mai riconosciuto come tale, venne espulso e riparò prima a Hong Kong e, poi, a Formosa (cfr. H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 204).

(50) Cfr. AAS 39 (1947), 223.

(51) Cfr. AAS 42 (1950), 235. Il 15 agosto 1947 l'India era divenuta un paese indipendente.

Complessivamente, alla fine del pontificato di Pio XII, le delegazioni apostoliche in Asia si erano ridotte da 8 a 6, mentre le nunziature ed internunziature erano diventate 9.

e) *Oceania.*

Nel 1945 in quel continente esisteva solo la delegazione in Australia, con sede a Sidney. Nel 1947, dopo l'erezione della delegazione apostolica nell'Arcipelago Indonesiano⁽⁵²⁾, un decreto della S. Congregazione « de Propaganda Fide » ne mutò il nome in « Delegazione Apostolica in Australia, Nuova Zelanda ed Oceania » (8 giugno 1947)⁽⁵³⁾.

II. *Il pontificato di Giovanni XXIII (1958-1963).*

Il 28 ottobre 1958 venne eletto sommo pontefice il cardinale Angelo Giuseppe Roncalli, che prese il nome di Giovanni XXIII e guidò la Chiesa universale fino al 3 giugno 1963. In tale periodo si ebbe la seguente evoluzione numerica delle rappresentanze pontificie:

a) *Europa.*

Il 1° marzo 1960 venne eretta la delegazione apostolica in Scandinavia, comprendente Danimarca, Norvegia, Svezia, Finlandia ed Islanda; la sede della delegazione venne stabilita a Copenaghen⁽⁵⁴⁾.

b) *America.*

In questo continente non si devono registrare variazioni del numero delle rappresentanze pontificie. Va però ricordato che a partire dal 1962 e fino al 1974 la nunziatura apostolica a Cuba venne retta da un incaricato d'affari, Mons. Cesare Zacchi, al quale nel settembre 1967 verrà conferito il carattere vescovile, per divenire poi nel 1974 nunzio apostolico ed arcivescovo⁽⁵⁵⁾.

c) *Africa.*

« Gli anni '60 hanno contraddistinto con un segno particolare le giovani Chiese africane: lo stabilimento di relazioni diplomatiche tra

⁽⁵²⁾ Cfr. *supra* nota 36.

⁽⁵³⁾ Cfr. AAS 39 (1947), 501.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. AAS 52 (1960), 559-560. Nel 2002 la sede del nunzio per Danimarca, Svezia, Norvegia, Finlandia ed Islanda è stata trasferita in Svezia, a Stoccolma.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 147.192-193.

Santa Sede e la maggior parte degli Stati africani di nuova indipendenza, nonché il riordinamento delle delegazioni apostoliche. L'organizzazione e lo sviluppo missionario doveva tenere il passo con le rapide trasformazioni politiche, sociali, culturali e economiche dei popoli africani che facevano sentire in misura crescente il loro influsso sulla politica mondiale»⁽⁵⁶⁾. Questo processo di crescita numerica delle rappresentanze pontificie in Africa iniziò durante il pontificato di Giovanni XXIII.

Vi fu anzitutto una riorganizzazione delle delegazioni apostoliche, che passarono da 4 a 6. Il 3 maggio 1960 vennero infatti erette la delegazione apostolica per l'Africa Centro-Occidentale⁽⁵⁷⁾, con sede a Lagos, e quella del Madagascar⁽⁵⁸⁾. A seguito di ciò la delegazione apostolica per l'Africa Occidentale ed Orientale Britannica venne denominata delegazione per l'Africa Orientale⁽⁵⁹⁾, mentre quella di Dakar divenne la delegazione apostolica per l'Africa Occidentale⁽⁶⁰⁾.

Tra il 1960 ed il 1963 la Santa Sede stabilì rapporti diplomatici con 3 paesi africani: vennero così erette l'internunziatura apostolica in Senegal (17 novembre 1961)⁽⁶¹⁾, la nunziatura apostolica in Burundi (11 febbraio 1963)⁽⁶²⁾ e quella in Congo (16 febbraio 1963)⁽⁶³⁾; questi due ultimi paesi facevano fino ad allora parte della

⁽⁵⁶⁾ J. METZLER, *Le giovani Chiese dell'Asia, Africa e Oceania*, in AA.VV., *La Chiesa del ventesimo secolo (1914-1975), Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin*, vol. X/2, Milano 1980, 748-749.

⁽⁵⁷⁾ Essa era competente per i territori «*quae appellantur "Nigeria, Camerun, Gabon, Oubangui-Chari, Tchad", nec non medias regiones Congi*» (AAS 52 (1960), 1000-1001). Nel 1965 i «*territoria, quae Mons Leoninus et Gana appellantur et Delegationsi Apostolicae Africae Occidentalis usque in praesens tempus erant subiecta*» passarono sotto la Delegazione per l'Africa centro-occidentale (cfr. AAS 57 (1965), 717-718).

⁽⁵⁸⁾ «*Huiusmodi studio permoti, res in regione missionali opere excolenda, qua Madagascaria aliaeque insulae, "Reunion" et "Mauritius" vulgo appellatae, continentur, novo statuimus componere ordine*» (in AAS 52 (1960), 1001).

⁽⁵⁹⁾ La delegazione era competente per le «*regiones... quae vulgo vocantur "Sudan, Kenya et Zanzibar, Uganda, Tanganika, North-Rhodesia, Nyassaland, Somalie Française et Seychelles"*» (in AAS 52 (1960), 1002).

⁽⁶⁰⁾ Essa era competente per le «*regiones... quae vulgo vocantur "Sénégal, Haute Volta, Côte d'Ivoire, Dabomey, Guinée, Mauritanie, Niger, Soudan, Togo, Ghana, Cambia, Sierra Leone"*» (in AAS 52 (1960), 1003).

⁽⁶¹⁾ Cfr. AAS 54 (1962), 93-94. L'internunzio era allo stesso tempo delegato apostolico per l'Africa Occidentale.

⁽⁶²⁾ Cfr. AAS 55 (1963), 226.

⁽⁶³⁾ Cfr. AAS 55 (1963), 227.

delegazione apostolica in Congo Belga e Ruanda Urundi; con l'erezione delle due nuove nunziature rimaneva la delegazione apostolica in Ruanda⁽⁶⁴⁾.

Le rappresentanze pontificie nel continente africano salivano così da 7 a 12, 6 nunziature ed internunziature e 6 delegazioni.

d) *Asia*.

In seguito all'allacciamento dei rapporti diplomatici fra la Santa Sede e la Turchia, al posto dell'esistente delegazione apostolica venne eretta un'internunziatura apostolica (29 febbraio 1960)⁽⁶⁵⁾; com'è noto, quella rappresentanza pontificia aveva un particolare legame con l'allora regnante pontefice, perché mons. Angelo Giuseppe Roncalli era stato delegato apostolico in Turchia e Grecia dal 1934 al 1944.

Per quanto riguarda la delegazione apostolica in Indocina, essa trasferì la sua sede da Hanoi a Saigon⁽⁶⁶⁾.

III. *Il pontificato di Paolo VI (1963-1978).*

I quindici anni del pontificato di Paolo VI sono soprattutto segnati dalla celebrazione e dalla realizzazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, indetto ed iniziato dal suo predecessore. La riflessione ed il rinnovamento conciliare ebbero influsso anche sulla comprensione e l'attività della diplomazia pontificia⁽⁶⁷⁾. Ma durante il pontificato montiniano si produssero anche complessi — e talvolta drammatici — avvenimenti politico-sociali, che pure ebbero influsso sull'espansione della rete delle rappresentanze pontificie nel mondo.

a) *Europa*.

Il 15 dicembre 1965 fu eretta quella a Malta, «*cum esset ipsa Natio haud ita pridem sui iuris facta*»⁽⁶⁸⁾. Inoltre, due nazioni fino ad allora appartenenti alla delegazione apostolica in Scandinavia sta-

⁽⁶⁴⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1964*, Città del Vaticano 1964, 958. Un unico rappresentante pontificio era nunzio in Congo (dove risiedeva) e in Burundi e delegato in Ruanda (cfr. ID., 950.958).

⁽⁶⁵⁾ Cfr. AAS 52 (1960), 338.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1960*, Città del Vaticano 1960, 990.

⁽⁶⁷⁾ Si veda in particolare PAULUS VI, *Motu Proprio «Sollicitudo Omnium Ecclesiarum»*, 24 giugno 1969, in AAS 61 (1969), 473-474.

⁽⁶⁸⁾ In AAS 58 (1966), 133.

bilirano relazioni diplomatiche: vennero così erette la nunziatura apostolica in Finlandia (16 febbraio 1966)⁽⁶⁹⁾ e quella in Islanda (8 ottobre 1976)⁽⁷⁰⁾. Nel 1970, poi, la Santa Sede stabilì una nunziatura apostolica presso le Comunità Europee (comprendenti la Comunità Europea del carbone e dell'acciaio (Ceca), la Comunità Europea per l'energia atomica (Euratom) e la Comunità Economica Europea (CEE); ne era titolare il nunzio apostolico in Belgio e Lussemburgo, con sede a Bruxelles⁽⁷¹⁾.

Durante il pontificato di Paolo VI venne anche riaperta la rappresentanza pontificia di Belgrado, inattiva dal 1952. Il Protocollo delle conversazioni fra Santa Sede e Repubblica Jugoslava, firmato il 25 giugno 1966, prevedeva, tra l'altro, la nomina di un delegato apostolico con funzioni anche di inviato presso il governo; a tale ufficio venne designato l'arcivescovo Mario Cagna, che poi, il 22 agosto 1970, venne nominato pro-nunzio apostolico⁽⁷²⁾.

Come accadde con altre internunziature durante questo periodo, quella d'Olanda venne elevata al rango di nunziatura (22 luglio 1967)⁽⁷³⁾.

b) *America.*

Come in Europa, anche nel continente americano non si registrano grandi variazioni di numero delle rappresentanze pontificie durante il pontificato di Paolo VI.

Anzitutto un decreto in data 29 luglio 1968 del Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa riordinò le competenze delle rappresentanze pontificie nell'area dei Caraibi: il nunzio in Haiti divenne delegato apostolico per le «*ecclesiasticas provincias Portus Hispaniae*,

⁽⁶⁹⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 205.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. AAS 68 (1976), 704.

⁽⁷¹⁾ L'annuncio delle relazioni diplomatiche e dell'accreditamento del nunzio venne dato il 10 novembre 1970; il rappresentante pontificio fungeva anche da osservatore permanente presso il Consiglio d'Europa (cfr. *Attività della Santa Sede nel 1970*, Città del Vaticano 1971, 498). Sull'argomento si veda anche H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 260ss.

⁽⁷²⁾ Cfr. H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 193-195; M. OLIVERI, *Natura e funzioni dei legati pontifici nella storia e nel contesto ecclesiologico del Vaticano II*, Torino 1979, 262.

⁽⁷³⁾ Cfr. AAS 59 (1967), 953-954. Circa l'abbandono pratico della categoria di «internunzio» (e conseguentemente di quella di «internunziatura») si veda: H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 142-143; M. OLIVERI, *op. cit.* (nota 72), 259-262.

Regiopolitanam in Iamaica, Sancti Petri et Arcis Gallicae, earumque proprias suffraganeas dioeceses»; alla nunziatura nella Repubblica Dominicana vennero affidati i «territoria, quae ecclesiasticam provinciam Sancti Ioannis Portoricensis, una cum suffraganeis dioecesibus»; la delegazione apostolica negli Stati Uniti riceveva la competenza sulla «praelatura Insularum a Virginibus seu Thomasiiana»⁽⁷⁴⁾.

Vennero poi erette due nunziature ed una delegazione apostolica, di modo che le rappresentanze pontificie nel continente americano divennero complessivamente 24 (21 nunziature e 3 delegazioni). Il 16 ottobre 1969 la delegazione apostolica in Canada divenne nunziatura⁽⁷⁵⁾. Un ulteriore sviluppo della riorganizzazione nei Caraibi si ebbe con l'erezione il 19 marzo 1975 della delegazione apostolica nelle Antille⁽⁷⁶⁾. Il 23 luglio 1978 fu eretta la nuova nunziatura apostolica in Trinidad e Tobago, con sede in Port of Spain⁽⁷⁷⁾.

c) *Africa.*

Fu soprattutto nel continente africano che durante il pontificato di Paolo VI si ebbe una forte espansione della rete delle rappresentanze pontificie. Il processo non sempre facile e pacifico della decolonizzazione e della nascita di nuovi stati indipendenti, ma anche la crescita della Chiesa cattolica in Africa costituiscono le ragioni predominanti di questo sviluppo.

Nei 15 anni di quel pontificato alle 5 delegazioni apostoliche che esistevano in Africa nel 1963, se ne aggiunsero altre: il 3 aprile 1965 fu eretta la delegazione in Africa Centrale o di Yaoundé⁽⁷⁸⁾ e lo stesso anno quella in Libia⁽⁷⁹⁾. Fu poi la volta di quella nella Re-

⁽⁷⁴⁾ Cfr. AAS 60 (1968), 578-579.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. AAS 62 (1970), 96-97.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. AAS 67 (1975), 247-387. Il delegato apostolico nelle Antille era il nunzio a Port-au-Prince. Come ricorda il decreto della S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli per l'erezione della medesima delegazione (cfr. ID, 387), nel 1925 era già stata eretta una delegazione apostolica nelle Antille, che venne però abolita nel 1938 dalla S. Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. AAS 70 (1970), 455-456.

⁽⁷⁸⁾ Cfr. AAS 70 (1970), 455-456.

⁽⁷⁹⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1977*, Città del Vaticano 1977, 1115. Ivi si indica come data di erezione il 27 febbraio 1965, ma di tale atto non risulta traccia fino appunto alla menzionata pubblicazione. Anche in occasione della nomina di Mons. Sante Portalupi a pro-nunzio in Algeria e in Tunisia (6 marzo 1972), non si fa cenno al suo ruolo di delegato apostolico in Libia (cfr. AAS 64 (1972), 255).

gione del Mar Rosso⁽⁸⁰⁾ (3 luglio 1969), in Guinea Equatoriale (1° maggio 1971)⁽⁸¹⁾, in Togo e Guinea (21 maggio 1973)⁽⁸²⁾, nel Ciad (13 dicembre 1973)⁽⁸³⁾, nel Congo (13 dicembre 1973)⁽⁸⁴⁾, in Mozambico (17 novembre 1974)⁽⁸⁵⁾, in Guinea Bissau (30 dicembre 1974)⁽⁸⁶⁾, in Angola (25 febbraio 1975)⁽⁸⁷⁾. Il 26 dicembre 1971 Sierra Leone e Gambia vennero distaccate, rispettivamente, dalla delegazione nell'Africa centro-occidentale e da quella nell'Africa occidentale ed affidate al nunzio in Liberia come loro delegato apostolico⁽⁸⁸⁾. Inoltre, il 21 maggio 1973 la delegazione nell'Africa occidentale divenne delegazione in Mali e Mauritania⁽⁸⁹⁾ ed il 10 ottobre 1973 quella nell'Africa centro-occidentale divenne delegazione apostolica in Nigeria e Ghana⁽⁹⁰⁾. Alcune di queste già pochi anni dopo, come vedremo, diverranno nunziature.

Anche in Africa le internunziature già esistenti vennero elevate al rango di nunziature: è quanto avvenne con le *litterae apostolicae* emanate nel 1966 per le 3 rappresentanze pontificie in Egitto (4 gennaio)⁽⁹¹⁾, Liberia (7 marzo)⁽⁹²⁾ e Senegal (14 marzo)⁽⁹³⁾. L'internunziatura apostolica in Etiopia fu elevata a nunziatura l'8 marzo 1969⁽⁹⁴⁾.

Vari nuovi stati africani stabilirono relazioni diplomatiche con la Santa Sede che eresse così le seguenti nunziature apostoliche: in

⁽⁸⁰⁾ Cfr. AAS 62 (1970), 90-91. Alla delegazione erano soggetti «*territoria Sudan, Litoris Gallici gentium Afars et Issas, Reipublicae Somalae atque partis Arabicae peninsulae, usque ad huc infra limites Delegationis Apostolicae Africae Orientalis posita*».

⁽⁸¹⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1972*, Città del Vaticano 1972, 1059.

⁽⁸²⁾ In tal modo questi territori «*a iurisdictione separabuntur Delegationis Apostolicae olim in Africa Occidentali appellatae*» (in AAS 65 (1973), 626-627).

⁽⁸³⁾ Cfr. AAS 66 (1974), 190-191.

⁽⁸⁴⁾ Cfr. AAS 66 (1974), 191.

⁽⁸⁵⁾ Cfr. AAS 67 (1975), 89-90. Questo paese ottenne l'indipendenza dal Portogallo il 25 giugno 1975.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. AAS 67 (1975), 174-175. La Guinea-Bissau divenne indipendente dal Portogallo il 10 settembre 1974.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. AAS 67 (1975), 177. Questa nazione aveva acquisito l'indipendenza dal Portogallo l'11 novembre 1975.

⁽⁸⁸⁾ Cfr. AAS 63 (1971), 362-363.

⁽⁸⁹⁾ Cfr. AAS 65 (1973), 627-628.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. AAS 65 (1973), 628-629.

⁽⁹¹⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 203-204.

⁽⁹²⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 348-349.

⁽⁹³⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 349-350.

⁽⁹⁴⁾ Cfr. AAS 61 (1969), 306-307.

Rwanda (6 giugno 1964)⁽⁹⁵⁾, in Zambia (27 ottobre 1965)⁽⁹⁶⁾, in Kenya (27 ottobre 1965)⁽⁹⁷⁾, in Malawi (21 maggio 1966)⁽⁹⁸⁾, in Uganda (2 settembre 1966)⁽⁹⁹⁾, in Camerun (31 ottobre 1966)⁽¹⁰⁰⁾, in Madagascar (9 gennaio 1967)⁽¹⁰¹⁾, in Lesotho (19 agosto 1967)⁽¹⁰²⁾, in Gabon (31 ottobre 1967)⁽¹⁰³⁾, nella Repubblica Centrafricana (4 novembre 1967)⁽¹⁰⁴⁾, in Tanzania (19 aprile 1968)⁽¹⁰⁵⁾, a Mauritius (9 marzo 1970)⁽¹⁰⁶⁾, nel Dahomey (poi Benin) (29 giugno 1971)⁽¹⁰⁷⁾, nel Niger (18 settembre 1971)⁽¹⁰⁸⁾, in Algeria (13 aprile 1972)⁽¹⁰⁹⁾, in Tunisia (13 aprile 1972)⁽¹¹⁰⁾, nel Sudan (29 aprile 1972)⁽¹¹¹⁾, in Costa d'Avorio (19 giugno 1972)⁽¹¹²⁾, nell'Alto Volta (poi Burkina Faso) (1973)⁽¹¹³⁾, nel Ghana (29 aprile

⁽⁹⁵⁾ Cfr. AAS 56 (1964), 561.

⁽⁹⁶⁾ Cfr. AAS 57 (1965), 962-963. Nominando il suo primo rappresentante in Zambia — così come accadde anche per il Kenya —, la Santa Sede gli attribuì per la prima volta con un nuovo significato il titolo di «pro-nunzio apostolico». Sul tema si veda: H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 142-144; H.F. KÖCK, *Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin 1975, 299-301; M. OLIVERI, *op. cit.* (nota 72), 260-262.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 131-132. Si veda anche nota precedente.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 477.

⁽⁹⁹⁾ Cfr. AAS 63 (1971), 204.

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. AAS 59 (1967), 217.

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. AAS 59 (1967), 221.

⁽¹⁰²⁾ Cfr. AAS 60 (1968), 10.

⁽¹⁰³⁾ Cfr. AAS 60 (1968), 13-14.

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. AAS 60 (1968), 14-15.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. AAS 60 (1968), 521.

⁽¹⁰⁶⁾ Cfr. AAS 62 (1970), 760-761.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. AAS 64 (1972), 477. Il rappresentante pontificio nel Dahomey aveva la sua sede in Dakar; nel 1973 essa fu trasferita ad Abidjan (cfr. AAS 65 (1973), 625-626).

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. AAS 64 (1972), 17. Anche per questa nunziatura la sua sede era fissata *pro nunc* a Dakar.

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. AAS 64 (1972), 471.

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. AAS 64 (1972), 471-472. Alla nuova nunziatura era data come sede Algeri.

⁽¹¹¹⁾ Cfr. AAS 64 (1972), 474-475.

⁽¹¹²⁾ Cfr. AAS 64 (1972), 545. Anche in questo caso, al momento dell'erezione, il nunzio in Costa d'Avorio risiedeva a Dakar. Nel 1973 fu aperta la nuova sede diplomatica in Abidjan, capitale della Costa d'Avorio (cfr. AAS 65 (1973), 625-626).

⁽¹¹³⁾ La prima menzione di una nunziatura apostolica in quel paese si ha nell'*Annuario Pontificio per l'anno 1974* (Città del Vaticano 1974, 1083). La nomina del primo pro-nunzio è in data 20 dicembre 1973 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1975*, Città del Vaticano 1975, 1084). Santa Sede ed Alto Volta avevano stabilito relazioni diplomatiche il 14 giugno 1973 (cfr. *Attività della Santa Sede nel 1973*, Città del Vaticano 1974, 218).

1976)⁽¹¹⁴⁾, in Nigeria (29 aprile 1976)⁽¹¹⁵⁾, a Capo Verde (13 maggio 1976)⁽¹¹⁶⁾, in Marocco (1976)⁽¹¹⁷⁾ e nel Congo (31 gennaio 1977)⁽¹¹⁸⁾. Il 7 giugno 1978 Santa Sede e Gambia stabilirono relazioni diplomatiche⁽¹¹⁹⁾.

Nei quindici anni del pontificato di Paolo VI le rappresentanze pontificie in Africa passarono quindi da 12 a 43 (31 nunziature e 12 delegazioni).

d) *Asia*.

Anche in quel continente fra il 1963 ed il 1978 si ebbero diversi mutamenti nel numero e nel tipo di rappresentanze pontificie: ristrutturazione di delegazioni apostoliche, erezione di nuove nunziature, elevazione di internunziature a nunziature.

Nel 1964, dopo il distacco del Laos dalla delegazione in Indocina, la delegazione apostolica in Thailandia e Penisola della Malacca si denominò delegazione apostolica in Thailandia, Laos e Penisola della Malacca⁽¹²⁰⁾, mentre, quando nel 1967 vennero separati dalla nunziatura in Indonesia i «*Vicariatus Apostolicos Jesseltonensem, Kuchingensem et Miriensem*», la stessa delegazione venne denominata delegazione apostolica in Thailandia, Laos, Malacca e Singapore⁽¹²¹⁾. Infine, quando Thailandia e Santa Sede stabilirono relazioni diplomatiche (1969), si stabilì che «*Delegatio illa Apostolica quae in regionibus Thailandensi, Laosiensi, Malacensi et Singaporensi antea estabat, ita in posterum mutabitur ut Nuntiatura Apostolica, nomine Thailandensis, habeatur, atque separatim Delegatio Apostolica in regionibus Laosiensi, Malacensi et Singaporensi*»⁽¹²²⁾.

⁽¹¹⁴⁾ Cfr. AAS 68 (1976), 399.

⁽¹¹⁵⁾ Cfr. AAS 68 (1976), 400.

⁽¹¹⁶⁾ Cfr. AAS 69 (1977), 252.

⁽¹¹⁷⁾ Questa nunziatura è menzionata per la prima volta nell'*Annuario Pontificio per l'anno 1976* (Città del Vaticano 1976, 1116), che indica come data di nomina del primo pro-nunzio il 2 marzo 1976. Santa Sede e Marocco avevano stabilito relazioni diplomatiche il 15 gennaio 1976 (cfr. *Attività della Santa Sede nel 1976*, Città del Vaticano 1977, 76).

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. AAS 69 (1977), 198.

⁽¹¹⁹⁾ Il 25 agosto 1979 fu nominato il primo nunzio in Gambia (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1980*, Città del Vaticano 1980, 1118).

⁽¹²⁰⁾ Cfr. AAS 56 (1964), 559-560.

⁽¹²¹⁾ Cfr. AAS 60 (1968), 192-193.

⁽¹²²⁾ In AAS 61 (1969), 610-611.

Quanto alla delegazione in Indocina, dopo che le venne sottratta la competenza sul Laos, come sopra ricordato, nel 1964 si denominò delegazione apostolica in Vietnam e Cambogia⁽¹²³⁾. Ma con la fine del conflitto e la sconfitta del Vietnam del Sud da parte del Vietnam del Nord, il delegato apostolico a Saigon dovette lasciare quella rappresentanza pontificia. L'11 dicembre 1967 venne eretta la delegazione apostolica in Ceylon⁽¹²⁴⁾, che nel 1975 divenne nunziatura in Sri Lanka⁽¹²⁵⁾.

Vari paesi asiatici allacciarono relazioni diplomatiche con la Santa Sede e vennero così erette: l'internunziatura in Corea (11 novembre 1963)⁽¹²⁶⁾, la nunziatura in Iraq (14 ottobre 1966)⁽¹²⁷⁾, quella in Kuwait (8 febbraio 1969)⁽¹²⁸⁾, in Thailandia (25 aprile 1969)⁽¹²⁹⁾, a Cipro (13 febbraio 1973)⁽¹³⁰⁾, in Bangladesh (2 marzo 1973)⁽¹³¹⁾ ed in Sri Lanka (6 settembre 1975)⁽¹³²⁾.

Nel periodo da noi considerato una serie di internunziature vennero elevate al rango di nunziature (fino ad allora l'unica nunziatura in Asia era quella in Libano): Indonesia (7 dicembre 1965), Pakistan (27 dicembre 1965), Siria (2 febbraio 1966), Iran (25 marzo 1966), Giappone (14 giugno 1966), Turchia (30 agosto 1966), Corea (5 settembre 1966), Cina (24 dicembre 1966)⁽¹³³⁾ ed India⁽¹³⁴⁾.

Infine, va ricordato che l'arcivescovo Edward Cassidy, nunzio apostolico in Cina (Taiwan) dal 1970, nel 1973 venne nominato

⁽¹²³⁾ Cfr. AAS 56 (1964), 916-917.

⁽¹²⁴⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1968*, Città del Vaticano 1968, 1040.

⁽¹²⁵⁾ Il 6 settembre 1975 vennero allacciati i rapporti diplomatici fra Santa Sede e Sri Lanka (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1975*, Città del Vaticano 1976, p. 285). Per l'erezione della nunziatura cfr. *infra* nota 131.

⁽¹²⁶⁾ Cfr. AAS 56 (1964), 235.

⁽¹²⁷⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 1134.

⁽¹²⁸⁾ Cfr. AAS 61 (1969), 305-306.

⁽¹²⁹⁾ Cfr. AAS 61 (1969), 610-611.

⁽¹³⁰⁾ Cfr. AAS 65 (1973), 235-236.

⁽¹³¹⁾ Cfr. AAS 65 (1973), 236.

⁽¹³²⁾ Cfr. AAS 67 (1975), 649.

⁽¹³³⁾ Cfr. rispettivamente: AAS 58 (1966), 132-133; 134; 204; 350-351; 630-631; 874; 875; AAS 59 (1967), 220.

⁽¹³⁴⁾ Non risulta pubblicato negli *Acta Apostolicae Sedis* un documento circa tale elevazione a nunziatura; il 6 agosto 1967 l'arcivescovo Giuseppe Caprio venne nominato pro-nunzio apostolico, e non più internunzio apostolico in India (cfr. AAS 59, (1967), 1003).

nunzio (residente) in Bangladesh, conservando il titolo di nunzio in Cina⁽¹³⁵⁾.

e) *Oceania*.

Il 1° novembre 1968 all'unica rappresentanza pontificia esistente in quel continente — la delegazione apostolica in Australia, Nuova Zelanda ed Oceano Pacifico, con sede a Sidney — vennero sottratti «*territoria Conferentiarum Episcopaliū Novae Zelandiae et Oceani Pacifici*» e la si denominò delegazione apostolica in Australia e Papua-Nuova Guinea⁽¹³⁶⁾, mentre i predetti territori vennero affidati alla delegazione apostolica in Nuova Zelanda ed Oceano Pacifico⁽¹³⁷⁾, con sede a Wellington.

Nel 1973 l'Australia allacciava relazioni diplomatiche con la Santa Sede e la rappresentanza di Sidney divenne nunziatura apostolica (5 marzo 1973)⁽¹³⁸⁾; di conseguenza la delegazione apostolica assunse la denominazione di delegazione in Papua-Nuova Guinea⁽¹³⁹⁾. Il 1° dicembre 1975 avvenne una ristrutturazione che portò all'erezione della delegazione apostolica in Papua Nuova Guinea ed Isole Salomone, «*quae Sedem in urbe metropolitana Portu Moresbiensi habeat*»⁽¹⁴⁰⁾. Nel 1977, con l'allacciamento dei rapporti diplomatici, venne eretta la nunziatura apostolica in Papua Nuova Guinea (7 marzo)⁽¹⁴¹⁾, e, in pari tempo, si stabiliva la delegazione apostolica nelle Isole Salomone⁽¹⁴²⁾.

Quanto alla delegazione apostolica in Nuova Zelanda ed Oceano Pacifico, il 20 giugno 1973 venne eretta la nunziatura apostolica in Nuova Zelanda; il documento di erezione stabiliva perimenti «*ut Delegatio Apostolica quae in eadem urbe (Wellingtonio) est, in posterum Delegatio Apostolica Oceani Pacifici cognominetur*»⁽¹⁴³⁾.

(135) Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1974*, Città del Vaticano 1974, 1084-1085.

(136) Cfr. AAS 61 (1969), 158-159.

(137) Cfr. AAS 61 (1969), 159-160.

(138) Cfr. AAS 65 (1973), 237.

(139) Cfr. AAS 66 (1974), 354.

(140) Cfr. AAS 68 (1976), 171.

(141) Cfr. AAS 69 (1977), 256.

(142) Cfr. AAS 69 (1977), 256-257.

(143) In AAS 65 (1973), 430.

Così, al termine del pontificato di Paolo VI, la Santa Sede aveva in Oceania non più 1, ma 5 rappresentanze pontificie, 3 nunziature e 2 delegazioni.

IV. *Il pontificato di Giovanni Paolo II (dal 1978).*

Alla morte di Paolo VI la rete delle rappresentanze pontificie sia era estesa a comprendere ben 109 paesi. Anche durante il pontificato di Giovanni Paolo II questo sviluppo è proseguito a seguito della crescita della Chiesa nel mondo, ma anche di nuove situazioni politiche a livello nazionale o continentale.

a) *Europa.*

Nel 1982 quattro nazioni europee, che fino ad allora avevano ospitato una delegazione apostolica, stabilirono relazioni diplomatiche con la Santa Sede, con la conseguente erezione di nuove nunziature in Gran Bretagna (17 gennaio)⁽¹⁴⁴⁾, Norvegia (1° agosto)⁽¹⁴⁵⁾, Svezia (1° agosto)⁽¹⁴⁶⁾ e Danimarca (1° agosto)⁽¹⁴⁷⁾. Attualmente non vi sono delegazioni apostoliche nel continente europeo.

A seguito dei cosiddetti «fatti del 1989» e della fine dei regimi comunisti in vari paesi dell'Europa orientale, la Santa Sede poté riprendere con essi normali relazioni, interrotte unilateralmente dai governi stabilitisi sotto l'influsso dell'Unione Sovietica o anche già allo scoppio della seconda guerra mondiale⁽¹⁴⁸⁾. Il 28 agosto 1989 venne nominato il nunzio in Polonia⁽¹⁴⁹⁾ e l'anno

⁽¹⁴⁴⁾ Cfr. AAS 74 (1982), 379-380. Sulle relazioni fra Santa Sede e Gran Bretagna prima dell'allacciamento delle relazioni diplomatiche si vedano i cenni in H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 190-192.

⁽¹⁴⁵⁾ Cfr. AAS 75 (1983), 877.

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. AAS 75 (1983), 877-878.

⁽¹⁴⁷⁾ Cfr. AAS 75 (1983), 878.

⁽¹⁴⁸⁾ La Santa Sede aveva sempre mantenuto nell'*Annuario Pontificio* la menzione di quelle sue rappresentanze: Albania, Bulgaria, Cecoslovacchia, Estonia, Lettonia, Lituania, Polonia, Romania, Ungheria (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1979*, Città del Vaticano 1979, 1110.1112.1114.1119.1122.1125).

⁽¹⁴⁹⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1990*, Città del Vaticano 1990, 1252. Il 17 luglio 1989 era stato dato l'annuncio che Santa Sede e Polonia riprendevano le relazioni diplomatiche (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1989*, Città del Vaticano 1990, 573).

seguinte quello in Ungheria (28 marzo)⁽¹⁵⁰⁾, nella Repubblica Federativa Ceca e Slovacca (29 giugno)⁽¹⁵¹⁾ ed in Romania (18 agosto)⁽¹⁵²⁾. Sempre nel 1990 la Santa Sede accreditò un «Rappresentante della Santa Sede presso l'U.R.S.S.»⁽¹⁵³⁾ (poi Federazione Russa). Nel 1991 venne nominato un nunzio — e non più solo un delegato apostolico — in Bulgaria⁽¹⁵⁴⁾ ed in Albania⁽¹⁵⁵⁾. Anche presso le tre Repubbliche Baltiche — Estonia, Lettonia e Lituania —, che dopo mezzo secolo riacquistarono la loro indipendenza, venne di nuovo inviato un nunzio (30 novembre 1991)⁽¹⁵⁶⁾. Nel 1992 altre due nazioni un tempo parte dell'Unione Sovietica allacciarono rapporti diplomatici con la Santa Sede: Ucraina⁽¹⁵⁷⁾ e Bielorussia⁽¹⁵⁸⁾. Nel 1993 vi fu l'erezione della nun-

⁽¹⁵⁰⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1991*, Città del Vaticano 1991, 1284. Il 9 febbraio 1990 Santa Sede ed Ungheria avevano ripreso i rapporti diplomatici (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1990*, Città del Vaticano 1991, 129).

⁽¹⁵¹⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1991*, Città del Vaticano 1991, 1281. La ripresa delle relazioni diplomatiche era stata annunciata il 19 aprile 1990 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1990*, Città del Vaticano 1991, 276).

⁽¹⁵²⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1991*, Città del Vaticano 1991, 1281. Romania e Santa Sede avevano ripreso le relazioni diplomatiche il 5 maggio 1990 cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1990*, Città del Vaticano 1991, 380).

⁽¹⁵³⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1991*, Città del Vaticano 1991, 1285. Il 15 marzo 1990 era stato annunciato lo scambio di rappresentanti ufficiali fra Santa Sede ed Unione Sovietica (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1990*, Città del Vaticano 1991, 188).

⁽¹⁵⁴⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1992*, Città del Vaticano 1992, 1282. Il 6 dicembre 1990 Santa Sede e Bulgaria stabilirono mutue relazioni diplomatiche.

⁽¹⁵⁵⁾ Cfr. *le litterae apostolicae* in data 7 settembre 1992 per l'erezione della nunziatura a Tirana in AAS 84 (1992), 10-11. Al rappresentante pontificio venne inizialmente affidato anche il compito di amministratore apostolico per l'Albania meridionale (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1993*, Città del Vaticano 1993, 1067).

⁽¹⁵⁶⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1992*, Città del Vaticano 1992, 1285.1290. Le relazioni fra la Santa Sede ed i Paesi Baltici erano state ristabilite, rispettivamente, il 30 settembre 1991 per la Lituania, il 1° ottobre 1991 per la Lettonia ed il 3 ottobre 1991 per l'Estonia (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1991*, Città del Vaticano 1992, 820). Al nunzio nei Paesi Baltici venne affidato anche l'ufficio di amministratore apostolico *ad nutum Sanctae Sedis* dell'Estonia (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1993*, Città del Vaticano 1993, 1067).

⁽¹⁵⁷⁾ Le relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Repubblica di Ucraina vennero stabilite l'8 febbraio 1992 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 77-78). Il nunzio a Kiev venne nominato il 28 marzo 1992 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1992*, Città del Vaticano 1992, 1317).

⁽¹⁵⁸⁾ Cfr. il documento dell'11 novembre 1992 per l'erezione della nunziatura in AAS 87 (1995), 48.

ziatura apostolica in Slovacchia, che si era staccata dalla Repubblica Ceca⁽¹⁵⁹⁾. L'anno seguente venne nominato il primo nunzio apostolico per la Moldova (13 gennaio)⁽¹⁶⁰⁾.

A seguito della dissoluzione politica della Repubblica Socialista Federativa di Jugoslavia sono sorti nuovi stati che la Santa Sede ha riconosciuto⁽¹⁶¹⁾. Nel 1992 vennero nominati i nunzi in Croazia (29 febbraio)⁽¹⁶²⁾ e Slovenia (24 giugno)⁽¹⁶³⁾, nomine alle quali seguirono quella del nunzio in Bosnia Erzegovina (1993)⁽¹⁶⁴⁾ e del rappresentante pontificio in Macedonia (1995)⁽¹⁶⁵⁾.

Sempre in Europa, nel 1980 venne nominato un nunzio apostolico per la Grecia, dove fino al 1950 esisteva una delegazione apostolica⁽¹⁶⁶⁾. Nel 1996 vennero stabilite le relazioni diplomatiche fra la Santa Sede ed il Principato di Andorra⁽¹⁶⁷⁾.

Si può ancora notare che l'Annuario Pontificio inizia a menzionare a partire, rispettivamente, dal 1987 e 1988 le nunziature apostoliche a San Marino⁽¹⁶⁸⁾ ed in Liechtenstein⁽¹⁶⁹⁾.

⁽¹⁵⁹⁾ Cfr. AAS 87 (1995), 124.

⁽¹⁶⁰⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1994*, Città del Vaticano 1994, 1308. I rapporti diplomatici fra Santa Sede e Moldava (o Moldavia) vennero stabiliti il 24 maggio 1992 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 371).

⁽¹⁶¹⁾ La Santa Sede riconobbe le Repubbliche di Croazia e di Slovenia il 13 gennaio 1992 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 34-35).

⁽¹⁶²⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1993*, Città del Vaticano 1993, 1302. Le relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Repubblica di Croazia vennero stabilite l'8 febbraio 1992 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 77-78).

⁽¹⁶³⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1993*, Città del Vaticano 1993, 1315. Le relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Repubblica di Slovenia vennero stabilite l'8 febbraio 1992 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 77-78).

⁽¹⁶⁴⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1994*, Città del Vaticano 1994, 1298. Il 18 agosto 1992 fu annunciato l'allacciamento delle relazioni diplomatiche fra la Santa Sede e la Repubblica di Bosnia-Erzegovina (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 579-580).

⁽¹⁶⁵⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1996*, Città del Vaticano 1996, 1327. Il 21 dicembre 1994 erano state allciati i rapporti diplomatici fra Santa Sede e Macedonia (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1994*, Città del Vaticano 1995, 984).

⁽¹⁶⁶⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1981*, Città del Vaticano 1981, 1129. Santa Sede e Grecia avevano stabilito relazioni diplomatiche il 12 luglio 1979.

⁽¹⁶⁷⁾ Cfr. *L'attività della Santa Sede per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1996, 294.

⁽¹⁶⁸⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1987*, Città del Vaticano 1987, 1184. Già da decenni risultava accreditato presso la Santa Sede un ambasciatore di San Marino: « en

Attualmente sono 42 le nunziature apostoliche in Europa.

b) *America.*

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II i due maggiori paesi americani che avevano ancora una delegazione apostolica, cioè gli Stati Uniti ed il Messico, stabilirono relazioni diplomatiche con la Santa Sede. L'11 gennaio 1984 venne eretta la nunziatura apostolica negli Stati Uniti d'America, con sede a Washington⁽¹⁷⁰⁾. Durante l'effimero impero di Massimiliano d'Asburgo era stata stabilita una nunziatura in Messico, che durò solo un anno (1864-1865)⁽¹⁷¹⁾; dopo quasi 130 anni, il 21 settembre 1992, l'esistente delegazione apostolica venne elevata a nunziatura⁽¹⁷²⁾.

Anche vari stati dell'area caraibica allacciarono rapporti diplomatici con la Santa Sede, e vennero erette nuove nunziature in Barbados (19 aprile 1979)⁽¹⁷³⁾, Bahamas (1979)⁽¹⁷⁴⁾, Giamaica (1980)⁽¹⁷⁵⁾, Dominica (1° settembre 1981)⁽¹⁷⁶⁾, Belize (9 marzo

avril 1926 un accord est conclu pour l'établissement de la légation de la République de Saint-Marin près le Saint-Siège, et le comte Paolo Manassei di Collestatte présente ses lettres de créance comme ministre plénipotentiaire au Pape le 6 mai » (in J.P. DE GANDT, *op. cit.* (nota 4), 438). Il primo nunzio a San Marino venne nominato il 7 maggio 1988 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1988*, Città del Vaticano 1988, 1231).

⁽¹⁶⁹⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1988*, Città del Vaticano 1988, 1187. Il 28 agosto 1985 venne annunciato l'allacciamento delle relazioni diplomatiche fra la Santa Sede ed il Principato del Liechtenstein (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1985*, Città del Vaticano 1986, 721). Nel 1986 un ambasciatore del principato venne accreditato presso la Santa Sede (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1987*, Città del Vaticano 1988, 1205). Il 7 aprile 1987 fu nominato il primo nunzio presso quel principato (cfr. ID., 1187).

⁽¹⁷⁰⁾ Cfr. AAS 76 (1984), 437. Per i rapporti fra Santa Sede e Stati Uniti dalle origini di quel paese si veda H.E. CARDINALE, *op. cit.* (nota 19), 198-203. « Le rétablissement des relations diplomatiques avec le Saint-Siège avait été précédé par la nomination, le 18 octobre 1978, de l'ambassadeur Robert F. Wagner comme « envoyé personel du président des États-Unis » près le Saint-Siège » (in J.P. DE GANDT, *op. cit.* (nota 4), 451).

⁽¹⁷¹⁾ Cfr. G. DE MARCHI, *op. cit.* (nota 16), 172.

⁽¹⁷²⁾ Cfr. AAS 85 (1993), 127.

⁽¹⁷³⁾ Cfr. AAS 71 (1979), 917-918.

⁽¹⁷⁴⁾ Il 28 luglio 1979 venne annunciato l'allacciamento delle relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Bahamas (cfr. *Attività della Santa Sede per l'anno 1979*, Città del Vaticano, 1980, 515). Il primo nunzio accreditato presso questo paese è nominato il 9 febbraio 1980 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1981*, Città del Vaticano 1981, 1124).

⁽¹⁷⁵⁾ Il 9 febbraio 1980 venne nominato il primo nunzio in Giamaica (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1981*, Città del Vaticano 1981, 1129). Le relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Giamaica erano state allacciate il 20 luglio 1979.

⁽¹⁷⁶⁾ Cfr. AAS 73 (1981), 690-691.

1983)⁽¹⁷⁷⁾, Santa Lucia (1° settembre 1984)⁽¹⁷⁸⁾, Grenada (1985)⁽¹⁷⁹⁾, Antigua e Barbuda (15 dicembre 1986)⁽¹⁸⁰⁾, San Vincenzo e Grenadine (17 aprile 1990)⁽¹⁸¹⁾, Suriname (1994)⁽¹⁸²⁾, Guyana (1997)⁽¹⁸³⁾ e Saint Kittis e Nevis (1999)⁽¹⁸⁴⁾.

Dal 1978 ad oggi il numero delle rappresentanze pontificie nel continente americano è dunque salito da 24 a 36, 35 nunziature e 1 delegazione.

c) *Africa*.

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II si è consolidato quell'aumento numerico di rappresentanze pontificie nel continente africano che si era registrato sotto il suo predecessore.

Va anzitutto menzionato che all'inizio del pontificato, nel maggio 1979, vi fu una riorganizzazione dei territori fino ad allora dipendenti dalla nunziature in Costa d'Avorio, Sierra Leone, Senegal e Ghana. Alla rappresentanza pontificia in Costa d'Avorio vennero attribuiti il Niger e l'Alto Volta, fino ad allora soggetti alla nunziatura in Senegal⁽¹⁸⁵⁾; a quella in Ghana vennero attribuiti il Benin ed il Togo, fino ad allora dipendenti dalla nunziatura in Costa d'Avorio⁽¹⁸⁶⁾; quest'ultima cedeva la Guinea alla nunziatura in Liberia,

⁽¹⁷⁷⁾ Cfr. AAS 75 (1983), 480-481.

⁽¹⁷⁸⁾ Cfr. AAS 76 (1984), 1047-1048.

⁽¹⁷⁹⁾ Santa Sede e Grenada avevano allacciato relazioni diplomatiche in data 17 febbraio 1985 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1985*, Città del Vaticano 1986, 136). Il primo nunzio accreditato in questo paese venne nominato il 30 aprile 1985 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1986*, Città del Vaticano 1986, 1124).

⁽¹⁸⁰⁾ Cfr. AAS 79 (1987), 248.

⁽¹⁸¹⁾ Cfr. AAS 82 (1990), 852.

⁽¹⁸²⁾ La Santa Sede e la Repubblica di Suriname stabilirono relazioni diplomatiche il 16 febbraio 1994 (cfr. *L'attività della Santa Sede per l'anno 1994*, Città del Vaticano 1995, 133). Il 13 luglio 1994 venne nominato il primo nunzio per quel paese (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1995, 1312).

⁽¹⁸³⁾ Il 9 giugno 1997 la Santa Sede e la Repubblica Cooperativa della Guyana stabilirono relazioni diplomatiche (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1997*, Città del Vaticano 1998, 390). Il primo nunzio venne nominato il 26 agosto 1997 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1998*, Città del Vaticano 1998, 1340).

⁽¹⁸⁴⁾ Il 19 luglio 1999 la Santa Sede e Saint Nevis e Kittis (Piccole Antille) stabilirono relazioni diplomatiche (cfr. *Attività della Santa Sede nel 1999*, Città del Vaticano 2000, 441). Il 23 ottobre 1999 venne nominato il primo nunzio (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2000*, Città del Vaticano 2000, 1418).

⁽¹⁸⁵⁾ Cfr. AAS 71 (1979), 919.

⁽¹⁸⁶⁾ Cfr. AAS 71 (1979), 920.

che dalla rappresentanza in Ghana riceveva la competenza per Gambia e Sierra Leone⁽¹⁸⁷⁾.

Sotto il pontificato di Giovanni Paolo II varie delegazioni apostoliche in Africa sono state elevate a nunziature o hanno cessato di esistere (è il caso della delegazione in Africa Meridionale⁽¹⁸⁸⁾), poiché i paesi di loro competenza avevano stabilito relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Le seguenti delegazioni si trasformarono in nunziature: Malì (3 giugno 1980)⁽¹⁸⁹⁾, Togo (21 aprile 1981)⁽¹⁹⁰⁾, Guinea Equatoriale (28 dicembre 1981)⁽¹⁹¹⁾, Guinea (21 giugno 1986)⁽¹⁹²⁾, Guinea Bissau (12 luglio 1986)⁽¹⁹³⁾, Ciad (28 novembre 1988)⁽¹⁹⁴⁾, Mozambico (14 dicembre 1995)⁽¹⁹⁵⁾, Libia (10 marzo 1997)⁽¹⁹⁶⁾, Angola (8 luglio 1997)⁽¹⁹⁷⁾.

In questi anni vennero però anche erette alcune nuove delegazioni: Somalia (26 marzo 1992)⁽¹⁹⁸⁾, Botswana (5 marzo 1994)⁽¹⁹⁹⁾ ed Isole Comore (25 settembre 1999)⁽²⁰⁰⁾. Così vi sono attualmente in Africa 4 delegazioni apostoliche.

Altri stati africani hanno allacciato relazioni diplomatiche con la Santa Sede, che ha così eretto nuove nunziature apostoliche nei seguenti paesi: Zimbabwe (27 giugno 1981)⁽²⁰¹⁾, Seychelles (27 luglio

⁽¹⁸⁷⁾ Cfr. AAS 71 (1979), 918-919.

⁽¹⁸⁸⁾ È menzionata per l'ultima volta nell'*Annuario Pontificio per l'anno 1994*, Città del Vaticano 1994, 1296. Proprio nel 1994 viene aperta la delegazione apostolica in Botswana (cfr. *infra* nota 199), l'unico dei paesi dipendenti dalla delegazione apostolica nell'Africa Meridionale a non avere ancora rapporti diplomatici con la Santa Sede.

⁽¹⁸⁹⁾ Cfr. AAS 72 (1980), 592.

⁽¹⁹⁰⁾ Cfr. AAS 73 (1981), 484-485.

⁽¹⁹¹⁾ Cfr. AAS 74 (1982), 266.

⁽¹⁹²⁾ Cfr. AAS 78 (1986), 978.

⁽¹⁹³⁾ Cfr. AAS 78 (1986), 1212.

⁽¹⁹⁴⁾ Cfr. AAS 81 (1989), 527.

⁽¹⁹⁵⁾ Cfr. AAS 88 (1996), 537-538.

⁽¹⁹⁶⁾ Cfr. AAS 89 (1997), 276.

⁽¹⁹⁷⁾ Cfr. AAS 89 (1997), 818-819.

⁽¹⁹⁸⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2002*, Città del Vaticano 2002, 1152. Fino ad allora la Somalia era nell'ambito di competenza della delegazione per la Regione del Mar Rosso, che nel 1992 cessò di esistere, mentre i territori da esso dipendenti venivano ridistribuiti fra diverse rappresentanze pontificie: si veda *infra* nota 220 circa la delegazione nella Penisola Araba.

⁽¹⁹⁹⁾ Cfr. ID., 1135.

⁽²⁰⁰⁾ Cfr. ID., 1143.

⁽²⁰¹⁾ Cfr. AAS 73 (1981), 477.

1984)⁽²⁰²⁾, Sao Tomé e Príncipe (21 dicembre 1984)⁽²⁰³⁾, Swaziland (12 marzo 1992)⁽²⁰⁴⁾, Sudafrica (5 marzo 1994)⁽²⁰⁵⁾, Eritrea (1995)⁽²⁰⁶⁾, Namibia (1995/1996)⁽²⁰⁷⁾ e Gibuti (2000)⁽²⁰⁸⁾.

Complessivamente, dal 1978 ad oggi, le nunziature africane sono passate da 31 a 49.

d) *Asia*.

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II la Santa Sede ha accresciuto il numero delle sue delegazioni e nunziature apostoliche anche nel continente asiatico, nel quale, com'è noto, la presenza cristiana è in molti paesi minoritaria.

Possiamo seguire questa crescita nelle diverse aree di questo continente.

Anche in Asia la dissoluzione politica dell'Unione Sovietica ha portato alla nascita di stati indipendenti, che hanno allacciato relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Sono state così erette nuove nunziature in Georgia (24 maggio 1992)⁽²⁰⁹⁾, Azerbaigian (24 maggio 1992)⁽²¹⁰⁾, Armenia (24 maggio 1992)⁽²¹¹⁾, Kazakhstan (24 mag-

⁽²⁰²⁾ Cfr. AAS 77 (1985), 281.

⁽²⁰³⁾ Cfr. AAS 77 (1985), 288.

⁽²⁰⁴⁾ Cfr. AAS 84 (1992), 572.

⁽²⁰⁵⁾ Cfr. AAS 86 (1994), 571. Nelle *litterae apostolicae* di erezione si legge: «... *Apostolicam illic Delegationem ad statum Nuntiaturae Apostolicae attolimimus...*» (in ID., 571); qui si intende probabilmente la delegazione apostolica nell'Africa Meridionale con sede in Pretoria. Ma, come s'è visto (cfr. *supra* nota 174), detta delegazione risulta ancora esistente fino al 1994.

⁽²⁰⁶⁾ La Santa Sede e l'Eritrea stabilirono relazioni diplomatiche in data 15 luglio 1995 (cfr. *L'attività della Santa Sede per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1996, 352). Il primo nunzio venne nominato il 30 settembre 1995 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1996*, Città del Vaticano 1996, 1321).

⁽²⁰⁷⁾ In data 12 settembre 1995 furono annunciate le relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Repubblica di Namibia (cfr. *L'attività della Santa Sede per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1996, 423). Il 18 marzo 1996 venne nominato il primo nunzio in quel paese (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1997*, Città del Vaticano 1997, 1333).

⁽²⁰⁸⁾ In data 20 maggio 2000 la Santa Sede e la Repubblica di Gibuti allacciarono relazioni diplomatiche (cfr. *Attività della Santa Sede per l'anno 2000*, Città del Vaticano 2001, 305). Il primo nunzio in quel paese venne nominato il 23 dicembre 2000 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2001*, Città del Vaticano 2001, 1142).

⁽²⁰⁹⁾ Cfr. AAS 92 (2000), 310-311.

⁽²¹⁰⁾ Cfr. AAS 92 (2000), 311.

⁽²¹¹⁾ Cfr. AAS 92 (2000), 312.

gio 1992)⁽²¹²⁾, Kirgizstan (1992/1994)⁽²¹³⁾, Uzbekistan (1992/1994)⁽²¹⁴⁾, Tadjikistan (15 giugno 1996)⁽²¹⁵⁾ e Turkmenistan (10 luglio 1996)⁽²¹⁶⁾. A ridosso di quest'area è poi da ricordare l'erezione della nunziatura in Mongolia (1992)⁽²¹⁷⁾.

Passando all'area medio-orientale, nel 1994 si registra l'erezione della nunziatura apostolica in Giordania⁽²¹⁸⁾ e di quella in Israele⁽²¹⁹⁾. A sud di questi paesi il 26 marzo 1992 si ebbe l'erezione della delegazione nella Penisola Araba⁽²²⁰⁾. In seguito sono state erette in quella stessa regione le nunziature nello Yemen (1998/1999)⁽²²¹⁾ e nel Bahrain (2000)⁽²²²⁾.

⁽²¹²⁾ Cfr. AAS 87 (1995), 123.

⁽²¹³⁾ Le relazioni diplomatiche vennero allacciate in data 27 agosto 1992 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 585). Il primo nunzio venne nominato il 9 aprile 1994 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1995, 1304).

⁽²¹⁴⁾ Il 17 ottobre 1992 vennero stabilite le relazioni diplomatiche (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 666). Il primo nunzio venne nominato il 9 aprile 1994 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1995, 1314).

⁽²¹⁵⁾ Cfr. AAS 89 (1997), 15.

⁽²¹⁶⁾ Cfr. AAS 89 (1997), 15-16.

⁽²¹⁷⁾ Le relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Mongolia vennero stabilite il 4 aprile 1992 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993, 241-242). Il primo nunzio in Mongolia fu nominato l'8 settembre 1992 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1993*, Città del Vaticano 1993, 1310).

⁽²¹⁸⁾ Cfr. AAS 86 (1994), 638-639.

⁽²¹⁹⁾ Mons. Andrea Cordero Lanza di Montezemolo venne nominato il 19 gennaio 1994 rappresentante speciale della Santa Sede per lo Stato d'Israele (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1994*, Città del Vaticano 1995, 66). Il 15 giugno 1994 vennero annunciate le relazioni diplomatiche fra la Santa Sede e lo Stato d'Israele (cfr. ID., 464-465). Il primo nunzio, Mons. Andrea Cordero Lanza di Montezemolo, venne nominato in data 28 giugno 1995 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1995, 1303); egli rimaneva delegato apostolico a Gerusalemme e in Palestina (cfr. ID., 1300).

⁽²²⁰⁾ Come ricordato a proposito delle delegazione in Somalia (cfr. *supra* nota 198), questa nuova delegazione sostituiva la delegazione apostolica nella regione del Mar Rosso, eretta da Paolo VI nel 1969. La nuova delegazione non ha più sede in Khartum, ma in Kuwait City, e la sua giurisdizione comprende «*Regnum Arabiae tum etiam Status Qatarensis, Bahreinensis, Emiratorum Unitorum Arabicorum, Omanensis et Yemenitae*». Di conseguenza «*in posterum Apostolica Aethiopiae Nuntiatura Delegationem Apostolicam in Gibuti in se suscipiat, ac Nuntiatura Apostolica apud Rem Publicam Sudanensem sua habeat in ditione Apostolicam Delegationem in Re Publica Somaliensi*» (in AAS 84 (1992), 496-497).

⁽²²¹⁾ Il 13 ottobre 1998 la Santa Sede e la Repubblica dello Yemen stabilirono relazioni diplomatiche (cfr. *Attività della Santa Sede per l'anno 1998*, Città del Vaticano

Procedendo verso est, vi fu l'erezione della nunziatura apostolica in Nepal (10 settembre 1983)⁽²²³⁾.

Infine, in Estremo Oriente si sono avuti diversi mutamenti riguardanti nunziature e delegazioni di quell'area. Il 24 giugno 1981 a partire dalla delegazione apostolica in Laos, Malaysia e Singapore venne eretta la nunziatura in Singapore⁽²²⁴⁾ e l'esistente delegazione divenne delegazione in Laos e Malaysia⁽²²⁵⁾. Il 7 dicembre 1983 vennero erette la delegazione in Malaysia e Brunei⁽²²⁶⁾ e quella in Laos⁽²²⁷⁾ ed il 13 settembre 1990 quella in Myanmar⁽²²⁸⁾. Il 25 marzo 1994 venne eretta la nunziatura in Cambogia⁽²²⁹⁾. In seguito ad un nuovo riordino, il 2 febbraio 1998 sono state erette la delegazione apostolica in Brunei Darussalam e quella in Malaysia⁽²³⁰⁾.

Inoltre, in data 20 maggio 2002 la Santa Sede e la Repubblica Democratica del Timor Est hanno stabilito relazioni diplomatiche, avendo quel paese ottenuto l'indipendenza dall'Indonesia, e con ciò la Santa Sede si è impegnata ad erigervi una nunziatura⁽²³¹⁾. Lo stesso è avvenuto il 18 novembre con lo Stato di Qatar⁽²³²⁾.

Va, infine, ricordato che dagli inizi del pontificato di Giovanni Paolo II la nunziatura apostolica a Taipei non è più retta da un nunzio apostolico, ma è affidata ad un incaricato d'affari⁽²³³⁾.

Complessivamente, vi sono in Asia 38 rappresentanze pontificie, 33 nunziature e 5 delegazioni.

1999, 537). Venne successivamente nominato un incaricato d'affari (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2000*, Città del Vaticano 2000, 1424), poi divenuto nunzio.

⁽²²²⁾ In data 12 gennaio 2000 la Santa Sede e lo stato del Bahrain allacciarono rapporti diplomatici (cfr. *Attività della Santa Sede per l'anno 2000*, Città del Vaticano 2001, 23). La nunziatura venne inizialmente affidata ad un incaricato d'affari (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2001*, Città del Vaticano 2001, 1135), successivamente nominato nunzio.

⁽²²³⁾ Cfr. AAS 77 (1985), 931.

⁽²²⁴⁾ Cfr. AAS 73 (1981), 649-650.

⁽²²⁵⁾ In data 24 giugno 1981 (cfr. *Annuario pontificio per l'anno 1982*, Città del Vaticano 1982, 1142).

⁽²²⁶⁾ Cfr. AAS 76 (1984), 262.

⁽²²⁷⁾ Cfr. AAS 76 (1984), 262-263.

⁽²²⁸⁾ Cfr. AAS 83 (1991), 18.

⁽²²⁹⁾ Cfr. AAS 86 (1994), 860-861.

⁽²³⁰⁾ Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2001*, Città del Vaticano 2001, 1137.1147.

⁽²³¹⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 20-21 maggio 2002, 5.

⁽²³²⁾ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 18 novembre 2002, 1.

⁽²³³⁾ Cfr. J.P. DE GANDT, *op. cit.* (nota 4), 452.

e) *Oceania*.

Già durante il breve pontificato di Giovanni Paolo I venne eretta la nunziatura nelle Isole Fiji (12 settembre 1979) ⁽²³⁴⁾.

Durante il pontificato del suo successore sono state finora erette altre 10 nuove nunziature. Il 18 gennaio 1985 la delegazione nelle Isole Salomone divenne nunziatura ⁽²³⁵⁾. Negli anni seguenti vennero aperte nuove nunziature nei seguenti paesi: Nauru (1° giugno 1992) ⁽²³⁶⁾, Isole Marshall (30 dicembre 1993) ⁽²³⁷⁾, Micronesia (26 gennaio 1994) ⁽²³⁸⁾, Samoa (1994) ⁽²³⁹⁾, Vanuatu (1994) ⁽²⁴⁰⁾, Tonga (1994) ⁽²⁴¹⁾, Kiribati (1995) ⁽²⁴²⁾, Palau (1998) ⁽²⁴³⁾ ed Isole Cook (1999/2001) ⁽²⁴⁴⁾.

⁽²³⁴⁾ Cfr. AAS 70 (1978), 759-760.

⁽²³⁵⁾ Cfr. AAS 77 (1985), 464. «Le communiqué publié au Vatican le 18 janvier 1985 pour annoncer l'établissement des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et les îles Salomon précisait que les relations étaient établies avec effet rétroactif au 9 mai 1984. Ce cas unique était dû au fait que, lorsque le Pape visita ce pays de l'Océanie le 9 mai 1984, le premier ministre du gouvernement de Honiara, dans un discours non communiqué préalablement aux autorités vaticanes, avait annoncé unilatéralement qu'il avait décidé d'établir les relations diplomatiques avec le Saint-Siège» (in J.P. DE GANDT, *op. cit.* (nota 4), 452). Il menzionato comunicato in *L'attività della Santa Sede nel 1985*, Città del Vaticano 1986, 50.

⁽²³⁶⁾ Cfr. AAS 84 (1992), 1060-1061.

⁽²³⁷⁾ Cfr. AAS 86 (1994), 394.

⁽²³⁸⁾ Cfr. AAS 86 (1994), 569.

⁽²³⁹⁾ Il 10 giugno 1994 vennero allacciate le relazioni diplomatiche fra Santa Sede e Samoa Occidentale (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1994*, Città del Vaticano 1995, 450). Il primo nunzio fu nominato il 10 agosto 1994 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1995, 1310).

⁽²⁴⁰⁾ La Santa Sede e la Repubblica di Vanuatu stabilirono relazioni diplomatiche il 20 luglio 1994 (cfr. ID., 525). La nomina del primo nunzio avvenne il 1° settembre 1994 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1994*, Città del Vaticano 1995, 1314).

⁽²⁴¹⁾ In data 24 agosto 1994 vennero annunciate le relazioni diplomatiche fra la Santa Sede ed il Regno di Tonga (*L'attività della Santa Sede nel 1994*, Città del Vaticano 1995, 562-563). Il 17 settembre 1994 venne nominato il primo nunzio (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1995*, Città del Vaticano 1995, 1313).

⁽²⁴²⁾ La Santa Sede e la Repubblica di Kiribati stabilirono relazioni diplomatiche il 16 aprile 1995 (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1995*, Città del Vaticano 1996, 173). Il primo nunzio per Kiribati venne nominato il 31 luglio 1995 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 1996*, Città del Vaticano 1996, 1326).

⁽²⁴³⁾ Il 17 dicembre 1998 la Santa Sede e la Repubblica di Palau allacciarono relazioni diplomatiche (cfr. *Attività della Santa Sede nel 1998*, Città del Vaticano 1999, 682). Il primo nunzio fu nominato il 14 luglio 2001 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2002*, Città del Vaticano 2002, 1149).

⁽²⁴⁴⁾ La Santa Sede e le Isole Cook stabilirono relazioni diplomatiche il 29 aprile

Attualmente le rappresentanze pontificie in Oceania sono 15, 14 nunziature e 1 delegazione.

Conclusioni.

1. Dopo aver presentato i dati dell'espansione della rete delle rappresentanze pontificie dal 1945 ad oggi, vorremmo anzitutto cogliere le linee generali di tale sviluppo⁽²⁴⁵⁾.

Mentre al termine della II guerra mondiale esistevano 51 fra nunziature e delegazioni apostoliche, alla morte di Pio XII (9 ottobre 1958) la Santa Sede aveva complessivamente 57 rappresentanze pontificie. In tale periodo esse si erano ridotte leggermente in Europa (da 13 a 12), soprattutto a motivo della situazione politica nell'Europa orientale; il loro numero rimase, invece, sostanzialmente stabile in America, Africa ed Oceania, mentre si accrebbe in Asia (da 9 a 15).

Già con il pontificato di Giovanni XXIII iniziò a delinarsi, a seguito sia del processo di decolonizzazione sia della crescita dell'attività evangelizzatrice, un aumento delle rappresentanze pontificie nel continente africano, che passarono da 9 a 15.

Questo fenomeno assunse dimensioni molto considerevoli durante il pontificato di Paolo VI, al punto che nel 1978 le nunziature e delegazioni in Africa costituivano poco meno della metà del numero complessivo delle rappresentanze pontificie nel mondo (43 su 109) e quel continente era quello con il maggior numero di rappresentanze diplomatiche della Santa Sede.

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II vi è stata una forte espansione della rete delle nunziature e delegazioni, che ha interessato in diversa misura tutti i cinque continenti. La crescita numerica più forte si deve registrare in Europa (da 18 a 42 rappresentanze), soprattutto a seguito dei mutamenti politici nell'area centro-orientale di quel continente. In Asia, poi, il numero delle rappresentanze pontificie è più che raddoppiato, passando da 19 a 39. Vi è stato anche

1999 (cfr. *Attività della Santa Sede nel 1999*, Città del Vaticano 2000, 236-237). Il primo nunzio fu nominato il 14 luglio 2001 (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2002*, Città del Vaticano 2002, 1143).

⁽²⁴⁵⁾ Esse emergono dalla visione d'insieme offerta dalle tabelle riassuntive che presentiamo nell'*Appendice 1* di questo studio.

un aumento significativo anche in America (da 24 a 36), Oceania (da 5 a 15) ed Africa (da 43 a 53).

Da notare, poi, che sotto l'attuale pontificato si è molto accresciuto il numero dei paesi che hanno relazioni diplomatiche con la Santa Sede: alla morte di Paolo VI la Santa Sede aveva 88 nunziature e 21 delegazioni, mentre attualmente la proporzione è di 173 nunziature⁽²⁴⁶⁾ ed 11 delegazioni.

2. Passiamo ora ad esaminare brevemente il tipo di documenti con i quali la Santa Sede erige o modifica le sue rappresentanze e che abbiamo più volte citato: si tratta in genere di *litterae apostolicae*⁽²⁴⁷⁾.

Va anzitutto osservato che la pubblicazione di tali documenti non è del tutto completa, a quanto ci risulta. Durante il pontificato di Paolo VI gli *Acta Apostolicae Sedis* non riportano le *litterae apostolicae* per l'erezione delle nunziature presso le Comunità Europee, Alto Volta, Gambia, Marocco e Sri Lanka, l'erezione dell'internunziatura in India al rango di nunziatura e l'erezione della delegazione apostolica in Libia. Le lacune aumentano per il periodo dell'attuale pontificato: riguardano 8 rappresentanze pontificie in Europa (Andorra, Bosnia Erzegovina, Bulgaria, Croazia, Grecia, Liechtenstein, Macedonia e Slovenia), 6 in America (Bahamas, Giamaica, Grenada, Guyana, Saint Kittis e Nevis e Suriname), 6 in Africa (nunziature in Eritrea, Gibuti, Namibia e delegazioni in Botswana, Isole Comore e Somalia), 8 in Asia (nunziature in Bahrain, Israele, Kirgizstan, Mongolia, Uzbekistan e Yemen e delegazioni in Brunei Darussalam e Malaysia) e 5 in Oceania (Isole Cook, Kiribati, Palau, Samoa e Va-

⁽²⁴⁶⁾ Consideriamo tale anche la rappresentanza presso la Federazione Russa.

Si deve rilevare che in vari casi un rappresentante pontificio è titolare di due o più rappresentanze della Santa Sede; al riguardo rimandiamo all'*Appendice 2* di questo studio.

Oltre ai paesi con una nunziatura, la Santa Sede ha relazioni diplomatiche anche con il Principato di Monaco ed il Sovrano Militare Ordine di Malta, senza una rappresentanza pontificia presso di essi. Bisogna poi ricordare i già menzionati rapporti diplomatici con il nuovo stato di Timor Est (cfr. *supra* nota 230) e con il Qatar (cfr. *supra* nota 232). Infine, la Santa Sede ha relazioni con l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina.

⁽²⁴⁷⁾ In alcuni pochi casi di modifica delle competenza o del nome della rappresentanza si ricorre invece ad un decreto di un dicastero della Curia Romana (cfr., ad esempio, *supra* note 33 e 53).

nuatu). Gli *Acta Apostolicae Sedis* finora pubblicati non riportano documenti di erezione posteriori al 1997.

3. Il termine *litterae apostolicae* (o *litterae pontificiae*) dal punto di vista della storia del diritto canonico indica una vasta gamma di documenti, quali brevi, encicliche, chiroграфи... Nella prassi attuale della Santa Sede, così come si evince dagli *Acta Apostolicae Sedis*, con tale termine si indicano disposizioni di carattere amministrativo emanate in forma di breve⁽²⁴⁸⁾. Tali documenti servono, tra l'altro, a documentare l'avvenuta beatificazione di un servo di Dio, a dichiarare la Vergine Maria, un santo o una santa quali patroni di una nazione o di una diocesi, a conferire il titolo di dottore della Chiesa, a concedere l'incoronazione di un'immagine mariana, ad approvare le costituzioni di una congregazione religiosa, ad elevare una chiesa al rango di basilica minore, a sancire il passaggio di circoscrizioni ecclesiastiche dal diritto missionario a quello comune, e, appunto, ad erigere o mutare una rappresentanza pontificia.

4. Le *litterae apostolicae* che erigono o mutano una rappresentanza pontificia comportano in genere nel loro testo i seguenti elementi⁽²⁴⁹⁾:

a) si aprano con il nome del pontefice regnante (ad esempio, IOANNES PAULUS PP. II) e la formula *Ad perpetuam rei memoriam*;

b) vengono formulati fini a cui mira l'erezione o la modifica di una rappresentanza pontificia; in genere si menzionano: lo sviluppo delle relazioni fra la Santa Sede e la nazione in questione, la migliore cura dei fedeli cattolici del paese⁽²⁵⁰⁾, la promozione dell'azione missiona-

⁽²⁴⁸⁾ Lo conferma anche il fatto che sotto l'attuale pontificato nelle *litterae apostolicae* riguardanti le rappresentanze pontificie, si specifica che esse sono *in modum Brevis Maioris expeditas*; tale espressione è usata per la prima volta nelle *litterae apostolicae* per l'erezione della nunziatura apostolica nella Repubblica di Singapore del 24 giugno 1981 (cfr. AAS 73 (1981), 650). Circa le *litterae apostolicae* ed i *brevi maiores*, si veda: W. AYMANS-K. MÖRSDOFF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, I vol., Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 48; C. PAVANETTO, *Elementa linguae et grammaticae latinae*, Roma 1998, 195-196; L. WÄCHTER, *Litterae apostolicae*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI vol., Freiburg-Basel-Rom-Wien 1997, 968.

⁽²⁴⁹⁾ Per un'analisi di questo tipo di documenti si veda anche J.I. ARRIETA, *Il sistema dell'organizzazione ecclesiastica. Norme e documenti*, Roma 2000, 205-206. Da notare che non si tratta però di costituzioni apostoliche, ma appunto di *litterae apostolicae*.

⁽²⁵⁰⁾ *Quoniam in praesenti publicae necessitudinis rationes, quae huic Apostolicae Sedi cum Republica Togana intercedunt, feliciter coniunctae sunt, quo firmiores eae red-*

ria⁽²⁵¹⁾, il contributo al bene dell'umanità⁽²⁵²⁾, il ministero a vantaggio delle anime⁽²⁵³⁾, l'esercizio dell'attività internazionale della Chiesa⁽²⁵⁴⁾;

c) si fa menzione dell'eventuale consultazione della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli⁽²⁵⁵⁾, di quella per le Chiese Orientali⁽²⁵⁶⁾ o di quella per i Vescovi⁽²⁵⁷⁾, dai quali il territorio in questione dipende;

d) si costituisce la rappresentanza pontificia stessa, alla quale vengono attribuiti i diritti, i privilegi e gli indulti che le sono propri⁽²⁵⁸⁾ e della quale si fissa la sede⁽²⁵⁹⁾, o si indica il mutamento

derentur aptiusque Christifidelium ibi degentium supernae salutis provideretur atque regimini, peropportunum Nobis est visum Apostolicam Nuntiaturam in ista Civitate condere (in AAS 73 (1981), 484).

⁽²⁵¹⁾ *Vigilem curam agentes de Christi Ecclesia, quae divino mandato omnes populos invitat ad Evangelium agnoscendum et servandum ut salvi fiant, Nos quantum possumus inceptis obsecundamus eidem consilio quoque modo profuturis, in quibus profecto annumerantur necessitudinis rationes inter varias Civitates et Apostolicam Sedem ineundae confirmandae fovendae* (in AAS 72 (1980), 592).

⁽²⁵²⁾ *Apostolicae Sedi, quae suis consiliis atque inceptis assidue curat commune hominum bonum ubique terrarum assequendum et fovendum atque tuendum, mos quoque est Delegationes Apostolicas opportune in quibusdam regionibus condere easdemque in unum spectantes exitum, quem diximus* (in AAS 71 (1979), 1373).

⁽²⁵³⁾ *Ipsam quo fungimur munus Christi Ecclesiam regendi postulat ut quae sint animarum bona utiliora, quantum fieri possit, efficiamus: quod quidem contigit tum etiam, cum Nobis Legationes Apostolicae disponendae sunt et ordinandae* (in AAS 76 (1984), 262).

⁽²⁵⁴⁾ *Ut et publica Ecclesiae negotia recte apteque expediantur, Nos, qui probatum Sanctae Sedis morem sequimur, Apostolicis quoque Nuntiaturis in orbe terrarum hic illic condendis operam damus, quae religioni et Civitati haud parvae utilitati esse videntur* (in AAS 79 (1987), 248).

⁽²⁵⁵⁾ *... de consilio Congregationis pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide, quod ratum facimus...* (in AAS 78 (1986), 978).

⁽²⁵⁶⁾ *... audita Congregatione pro Ecclesiis Orientalibus...* (AAS 92 (2000), 310).

⁽²⁵⁷⁾ *... sententiam excipientes Congregationis pro Episcopis...* (in AAS 87 (1995), 123).

⁽²⁵⁸⁾ *... eidemque Nuntiaturae omnia et singula deferimus privilegia, honores atque indulta, quae huiusmodi Legationum propria sunt* (in AAS 39 (1947), 223). In alcune Lettere apostoliche si precisa che tali munera, iura, privilegia sono quelli quae, praeter pacta conventa, apostolicae Litterae continent «Sollicitudo omnium Ecclesiarum», die XXIV mensis Iunii MDCCCCLXIX editae (in AAS 63 (1971), 472), oppure quelli quae ad id genus Pontificias Legationes pertinent, praesertim ad regiones illas, quae a Congregatione pro Gentium Evangelizatione curantur et a Congregatione pro Ecclesiis Orientalibus... (in AAS 84 (1992), 11), o, ancora quae iuris codex ad normam canonum 362-367 confert (in AAS 87 (1995), 123).

⁽²⁵⁹⁾ *Dum illius sedem Nuntiaturae in urbe vulgari nomine MINSK collocamus...* (in AAS 87 (1995), 48).

del suo nome⁽²⁶⁰⁾ o della sua sede⁽²⁶¹⁾ o la sua elevazione ad un rango maggiore⁽²⁶²⁾;

e) si conclude con una formula di ratifica⁽²⁶³⁾;

f) segue la data: *Datum Romae, apud Sanctum Petrum, sub anulo Piscatoris, die... mensis... anno, Pontificatus Nostri...*;

g) il documento è firmato dal Sommo Pontefice⁽²⁶⁴⁾, dal Segretario di Stato di Sua Santità, dal Cancelliere di Santa Romana Chiesa⁽²⁶⁵⁾ o da un prelado inferiore⁽²⁶⁶⁾;

f) in calce ad esso viene il timbro che sostituisce il sigillo apposto con l'anello piscatorio.

5. Il nostro scopo è stato quello di offrire una raccolta il più possibile completa e precisa di dati circa l'evoluzione della rete delle rappresentanze pontificie nel mondo. Come abbiamo accennato, ciò costituisce solo un primo passo nello studio della materia, che si potrebbe sviluppare in diverse direzioni; ne vogliamo accennare alcune.

La ricerca potrebbe anzitutto allargarsi alla rappresentanze della Santa Sede presso gli organismi internazionali. Meriterebbe un esame anche la crescita delle rappresentanze diplomatiche accreditate presso la Santa Sede, crescita che costituisce come l'altra faccia della medaglia del tema da noi trattato⁽²⁶⁷⁾. Non meno interessante

⁽²⁶⁰⁾ *Itaque motu proprio, certa scientia ac matura deliberatione Nostra, Internuntiaturam Apostolicam apud Pachistaniam in Nuntiaturam Apostolicam, sedem etiam Karachiensem confirmantes, erigimus et constituimus* (in AAS 39 (1947), 96).

⁽²⁶¹⁾ Cfr. AAS 65 (1973), 625-626.

⁽²⁶²⁾ Cfr. AAS 58 (1966), 134.

⁽²⁶³⁾ *Contrariis quibusvis nihil obstantibus. Haec edicimus, statuimus, decernentes presentes Litteras firmas, validas atque efficaces iugiter extare ac permanere; suosque plenos atque integros effectus sortiri et obtinere; eidemque Legationi sic per Nos constitutae nunc et in posterum plenissime suffragari; sicque rite iudicandum esse ac definiendum; irritumque ex nunc et inane fieri, si quidquam secus, super his, a quovis, auctoritate qualibet, scienter sive ignoranter contingerit attentari* (in AAS 60 (1968), 14); oppure, in termini più succinti: *Quae vero per presentes Litteras Apostolicas statuimus; firma sint omnino nunc et in posterum, vimque suam habeant contrariis quibuslibet on obstantibus* (in AAS 70 (1978), 760).

⁽²⁶⁴⁾ È quanto avveniva con Pio XII (cfr. AAS 38 (1946), 314).

⁽²⁶⁵⁾ Il documento poteva essere controfirmato anche da prelati della Cancelleria Apostolica (cfr. AAS 62 (1970), 91). Nel 1973 Paolo VI trasferì i compiti della Cancelleria Apostolica alla Segreteria di Stato (cfr. AAS 65 (1973), 113-116).

⁽²⁶⁶⁾ Sotto Pio XII troviamo che le *litterae apostolicae* vengono firmate da un prelado *De speciali Sanctissimi mandato pro Domino Cardinali a Secretis Status* (cfr. AAS 39 (1947), 619).

⁽²⁶⁷⁾ Come sopra ricordato, alcuni elementi in proposito sono offerti dal più

sarebbe stabilire l'elenco dei rappresentanti pontifici delle singole nunziature o delegazioni⁽²⁶⁸⁾.

Ogni provvedimento di erezione o modifica di una rappresentanza pontificia occorre poi che venga collocato nella situazione politica ed ecclesiale del singolo paese o dell'area geografica. Inoltre, si deve collegarlo con altri aspetti dell'attività del Sommo Pontefice⁽²⁶⁹⁾ e della Santa Sede, come, ad esempio, quella concordataria. Infine, l'espansione della rete delle rappresentanze pontificie può essere considerata in rapporto con paesi che hanno caratteristiche omogenee, quali, ad esempio, i paesi islamici⁽²⁷⁰⁾.

Certo è che la ragione ultima della presenza della Santa Sede nei vari paesi della terra attraverso le sue rappresentanze è quella che lo scrittore don Giuseppe De Luca così formulava: «*La Chiesa, con i mezzi ingenui, primordiali e comuni di tutti gli uomini, vuol difendere e aiutare — presso i governi — la sua opera. La sua diplomazia non è che una parte del suo apostolato*»⁽²⁷¹⁾.

ANTONIO FILIPAZZI

volte citato studio di J.P. DE GANDT, *op. cit.* (nota 4), 421-453. L'elenco dell'*Eccellentissimo Corpo Diplomatico presso la Santa Sede* si trova nell'*Annuario Pontificio per l'anno 2002*, Città del Vaticano 2002, 1161-1183

⁽²⁶⁸⁾ Si tratterebbe di continuare ed ampliare G. DE MARCHI, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957.

⁽²⁶⁹⁾ Si pensi ai viaggi apostolici che caratterizzano l'attuale pontificato di Giovanni Paolo II e che si svolgono talvolta in concomitanza con l'apertura della rappresentanza pontificia. Abbiamo sopra ricordato il caso delle Isole Salomone (cfr. *supra* nota 235). Si può ancora menzionare quello del Belize: la nunziatura in quel paese venne eretta il 9 marzo 1983 (cfr. *supra* nota 177), data della visita pastorale di Giovanni Paolo II. Nel caso della Gran Bretagna, l'erezione della nunziatura (17 gennaio 1982; cfr. *supra* nota 144) precede la visita papale, svoltasi dal 28 maggio al 2 giugno 1982. Invece, per le Bahamas, la visita (31 gennaio 1979) precede l'erezione della nunziatura (cfr. *supra* nota 174). Talvolta, il pontefice ha visitato paesi che non avevano ancora relazioni diplomatiche con la Santa Sede, come, ad esempio, nel caso di Stati Uniti, Messico, Angola, Mozambico, Swaziland. Cfr. *Viaggi e visite di Giovanni Paolo II al XXIV anno di Pontificato. Dati riassuntivi e statistici*, pubblicato dalle edizioni Radio Vaticana.

⁽²⁷⁰⁾ Al riguardo, si veda, ad esempio, M. BORRMANS, *Le Saint-Siège et les états islamiques*, in J.-B. D'ONORIO (sous la direction de), *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Paris 1989, 271-299; ovviamente dal momento della pubblicazione di questo studio si è accresciuto il numero di tali paesi aventi rapporti diplomatici con la Santa Sede.

⁽²⁷¹⁾ G. DE LUCA, *Il Cardinale Bonaventura Cerretti*, Roma 1971, 354.

APPENDICE 1

1945	Nunziature ed Internunziature	Delegazioni Apostoliche	Rappresentanze Pontificie
Europa	9	4	13
America	19	3	22
Africa	1	5	6
Asia	—	9	9
Oceania	—	1	1
Totale	29	22	51

1958	Nunziature ed Internunziature	Delegazioni Apostoliche	Rappresentanze Pontificie
Europa	11	1	12
America	19	3	22
Africa	3	4	7
Asia	9	6	15
Oceania	—	1	1
Totale	42	15	57

1963	Nunziature ed Internunziature	Delegazioni Apostoliche	Rappresentanze Pontificie
Europa	11	2	13
America	19	3	22
Africa	6	6	12
Asia	10	5	15
Oceania	—	1	1
Totale	45	17	63

1978	Nunziature	Delegazioni Apostoliche	Rappresentanze Pontificie
Europa	16 ⁽²⁷²⁾	2	18
America	21	3	24
Africa	31	12	43
Asia	17	2	19
Oceania	3	2	5
Totale	88	21	109

2002	Nunziature	Delegazioni Apostoliche	Rappresentanze Pontificie
Europa	42 ⁽²⁷³⁾	—	42
America	35	1	36
Africa	49	4	53
Asia	33	5	38
Oceania	14	1	15
Totale	173	11	184

APPENDICE 2

Europa

- Belgio: Bruxelles (Belgio, Lussemburgo)
- Italia: Roma (Italia, San Marino)
- Lituania: Vilnius (Estonia, Lettonia, Lituania)
- Malta: Malta (Libia, Malta)
- Slovenia ⁽²⁷⁴⁾: Ljubljana (Macedonia, Slovenia)
- Spagna: Madrid (Andorra, Spagna)
- Svezia: Stoccolma-Djursholm (Danimarca, Finlandia, Islanda, Norvegia, Svezia)
- Svizzera: Berna (Liechtenstein, Svizzera)
- Ungheria: Budapest (Moldova, Ungheria)

⁽²⁷²⁾ Compresa la Nunziatura presso l'Unione Europea.

⁽²⁷³⁾ Consideriamo qui anche la rappresentanza pontificia presso l'Unione Europea e quella presso la Federazione Russa.

⁽²⁷⁴⁾ Nel maggio 2002 il nunzio in Bosnia ed Erzegovina è stato nominato anche nunzio in Slovenia e Macedonia (cfr. *L'Osservatore Romano*, 16 maggio 2002, 1).

America

- El Salvador: San Salvador (Belize, El Salvador)
- Trinidad e Tobago: Port of Spain (Antigua e Barbuda, *Antille* ⁽²⁷⁵⁾), Bahamas, Barbados, Dominica, Giamaica, Grenada, Guyana, Saint Kitts e Nevis, Santa Lucia, San Vincenzo e Grenadine, Suriname)

Asia

- Corea: Seoul (Corea, Mongolia)
- Georgia: Tbilisi (Armenia, Azerbaigian, Georgia)
- Kazakhstan: Almaty (Kazakhstan, Kirgizstan, Tadjikistan, Uzbekistan ⁽²⁷⁶⁾)
- Kuwait: Safat (Bahrain, Kuwait, *Penisola Arabica*, Yemen)
- India: New Delhi (India, Nepal)
- Thailandia: Bangkok (*Brunei Darussalam*, Cambogia, *Laos*, *Malaysia*, *Myanmar*, Singapore, Thailandia)
- Turchia (Turchia, Turkmenistan)

Africa

- Algeria: Algeri (Algeria, Tunisia)
- Angola: Luanda (Angola, Sao Tomé e Principe)
- Benin: Cotonou (Benin, Togo)
- Camerun: Yaoundé (Camerun, Guinea Equatoriale)
- Costa d'Avorio: Abidjan (Burkina Faso, Costa d'Avorio, Niger)
- Etiopia: Abdis Abeba (Eritrea, Etiopia, Gibuti)
- Ghana: Accra (Ghana, Togo)
- Guinea: Conakry (Gambia, Guinea, Liberia, Sierra Leone)
- Madagascar: Antanamarivo (*Isole Comore*, Madagascar, Maurizio, Seychelles)
- Senegal: Dakar (Capo Verde, Guinea-Bissau, Mali, *Mauritania*, Senegal)
- Sud Africa: Pretoria (*Botswana*, Lesotho, Namibia, Sud Africa, Swaziland)
- Sudan: Khartoum (*Somalia*, Sudan)
- Zambia: Lusaka (Malawi, Zambia)

Oceania

- Nuova Zelanda: Wellington (Isole Cook, Isole Fiji, Isole Marshall, Kiribati, Micronesia, Nauru, Nuova Zelanda, *Oceano Pacifico*, Palau, Samoa, Tonga, Vanuatu)

⁽²⁷⁵⁾ In corsivo sono elencate le delegazioni apostoliche.

⁽²⁷⁶⁾ Risulta un indirizzo in loco per la nunziatura ed un proprio collaboratore per ciascuna di queste tre rappresentanze pontificie (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2002*, Città del Vaticano 2002, 1144.1153.1155).

— Papua Nuova Guinea: Port Moresby (Isole Salomone, Papua Nuova Guinea)

Note

(*) Per la Repubblica del Congo ed il Gabon vi è lo stesso nunzio, che ha due diverse sedi (cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2002*, Città del Vaticano 2002, 1137.1140); lo stesso vale per la nunziatura in Ciad e quella nella Repubblica Centrafricana (cfr. ID., 1137.1150) e per la nunziatura in Israele e la delegazione apostolica a Gerusalemme e in Palestina (cfr. ID., 1140.1143).

(*) Il nunzio nella Repubblica Dominicana ha anche le funzioni di delegato apostolico a Portorico (cfr. *supra* nota 74, nonché la nomina dell'attuale rappresentante pontificio in *L'attività della Santa Sede per il 2001*, Città del Vaticano 2002, 110).

IL DELICATO EQUILIBRIO IN TEMA DI DIRITTI UMANI
E LIBERTÀ DI RELIGIONE DA COSTRUIRE TRA LA
«CHARTA ECUMENICA DI STRASBURGO» (22.4.2001)
E LA «DICHIARAZIONE DI LAEKEN» (15.12.2001)

1. Introduzione. — 2. Accettabilità dell'interpretazione «de-eticizzante» dei diritti di libertà religiosa esclusivamente in chiave di «proiezione utilitaristica esterna del singolo» e non di gestione arbitraria della libertà. Attualità della dottrina del Concilio Vaticano II. — 3. Gli orientamenti e le aspettative sul futuro dell'Europa istituzionale in alcuni recenti documenti del Magistero di Giovanni Paolo II e nei voti della Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE). — 4. Conservazione e progressismo giuridico nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (Nizza, 7.12.2000). — 5. L'accorato messaggio rivolto da Giovanni Paolo II al Cardinale Antonio Maria Javierre Ortas a proposito del tendenziale destino «laico» circa l'interpretazione dei diritti umani. — 6. La «*Charta Ecumenica di Strasburgo*» (22.4.2001), siglata dal Comitato misto Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE)-Conferenza delle Chiese Europee (KEK). — 7. La «Dichiarazione di Laeken: il futuro dell'Unione europea» (15.12.2001) e l'ombra di Leviatano.

1. Non sembra contestabile il fatto che i «problemi umani» in senso lato, quelli afferenti alla dimensione dell'uomo nella sua esperienza dolorosa, manifestino una tendenza storica a connaturarsi in «problemi di tipo religioso», condizione preliminare quest'ultima, ad ingenerare una «concezione religiosa del mondo»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Il tema «religioso» è sviluppato in termini scientifici da C. BORGHI, *Mentalità scientifica e religione: Considerazioni di un fisico*, in *Cristiani e società italiana, Contributo per il Movimento Popolare*, n. 12, Varese, 1980, p. 29 ss. Sul profilo soggettivo della religione vedi anche G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, Milano, 1957, p. 20: «...la religione è un fenomeno di natura intima e spirituale, facente parte del momento individuale della vita umana». Circa la libertà di religione in Atti e Trattati internazionali, F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, VI, Bologna, 1997, pp. 143 e ss.; L. BRESSAN, *Dichiarazioni e norme internazionali*, Padova, 1989; AA.VV., *La tutela della libertà di religione*.

Bisogna tuttavia intendersi sulle prospettive, giacché se ve ne è una che ha manifestato variabilità nel modo di promuovere formule di sintesi — anche sulle garanzie politiche fondamentali della persona e le sue libertà primarie —, questa può ben dirsi la visuale del diritto, non esclusa la prospezione sovranazionale comunitaria dello stesso.

Sembra altrettanto incontestabile l'affermazione per la quale assistiamo ad una tendenza comune quanto progressiva alla «de-eticizzazione» dei diritti umani, con chiarissimi riflessi incidenti su quel gruppo di postulati il cui contenuto sembrava essere esaurientemente «coperto» dal corrispondente — o presunto tale — «bene giuridico» della fede, della religione, di quella medesima idea di Dio di cui Giovanni Paolo II lamenta l'assenza⁽²⁾. Una doglianza, questa, assai penosa, giacché l'oblio del Trascendente sembra contagiare in pari misura gli alti esponenti istituzionali europei — basti pensare alla declamata divinizzazione dell'Europa (novella Dea Ragione?) nelle parole di Valéry Giscard d'Estaing —, quanto le Carte programmatiche che il legislatore europeo del XXI secolo assume a pietre angolari su cui fondare l'Unione europea. Ora, questa piega assunta dal diritto internazionale è fatto non nuovo e sta ad indicare la progressiva relativizzazione dei principi giuridici, con una tendenza acuita dalle esigenze di accorpamento e, purtroppo, di pianificazione imposte dall'ampliamento comunitario⁽³⁾.

Ordinamento internazionale e normative confessionali (a cura di S. FERRARI e T. SCOVAZZI), Padova, 1988.

⁽²⁾ Ancora recentemente il Pontefice, in occasione della presentazione delle Lettere Credenziali del nuovo Ambasciatore della Repubblica Federale di Germania presso la S.Sede, Gerhard Westdickenberg, è tornato sull'argomento, tenuto conto del notevole contributo di quella nazione alla «creazione di un Ordine globale di giustizia e di pace». Tra i molteplici passaggi del discorso di Giovanni Paolo II sulla necessità di un impegno alla ricerca di valori comuni: «...oggi gli europei devono affrontare la sfida di «costruire una cultura e un'etica dell'unità, in mancanza delle quali qualunque politica dell'unità è destinata prima o poi a naufragare» (Lett. Ap. *Spes Aedificandi*, 1° ottobre 1999, n. 10)». La radice di questa ricerca si trovi nel cristianesimo: «Non c'è dubbio che, nella complessa storia dell'Europa, il Cristianesimo rappresenti un elemento centrale e qualificante... La fede cristiana ha plasmato la cultura del Continente...» Vedi *L'Osservatore Romano*, sabato 14.9.2002, p. 4 e 5. Si noti che, contrariamente alle consuetudini del giornale, il discorso del Papa in lingua tedesca è stato corredato della traduzione in italiano.

⁽³⁾ Vedasi G. CATALANO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, I, Milano, 1989, pp. 60-63, il quale avverte come sulla formulazione di norme generali attinenti la libertà di re-

Per vero, tale stato di cose lascerebbe presumere un cittadino maturo nelle sue «scelte» etiche nel quadro di una zona neutra ma rapportabile all'essenza stessa dell'uomo, alla sua dignità, nei cui confronti il potere autoritario dello Stato — nel futuro dell'Unione europea —, deve offrire garanzie ed apprestare tutele.

Il terreno più sensibile a misurazioni sulle anzidette garanzie dei diritti umani è il giure penale: la carenza di contenuto nei principi etici, nel decantare l'astrattezza della norma, dovrebbe contribuire alla certezza del diritto, in ossequio al noto brocardo «*nullum crimen, nulla poena sine lege*»⁽⁴⁾. La questione nodale è attualmente riconducibile all'accennata tendenza riverberata chiaramente nella Carta sui diritti fondamentali dell'Unione europea e siglata dal Consiglio europeo di Nizza, il 7.12.2000. Ci si domanda se il processo di integrazione normativa che tale documento preannuncia, concorrendo alla traslazione di tale corredo di garanzie come «libertà di» verso una «libertà da», comporti rischi di tenuta di quei medesimi diritti fondamentali, oppure una lenta «deriva» etica degli stessi⁽⁵⁾.

Quanto è dato ravvisare oggi nell'evoluzione del diritto comunitario indica la complessità del fenomeno, e le sue contraddizioni implicite. Da un lato la «de-ideologizzazione» dei diritti nazionali, felice base sulla quale avviare un umanesimo integrale, fondato su un «personalismo» incline ad individuare nell'uomo un valore etico in sé; dall'altro, la summenzionata «de-eticizzazione» che incide uniformemente tanto sui diritti umani (la vita, l'integrità fisica, la salute

ligione si opponga la volontà «particolare» di conservare il dominio della materia da parte dei singoli Stati.

(4) F. MANTOVANI, *Diritto penale, Parte generale*, 3^a ed., Cedam, 1992, p. 22. Si veda in proposito, la sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, nel caso *Larissis ed Altri contro Grecia*, del 24.2.1998, circa la libertà di proselitismo.

(5) I molteplici aspetti del tema sono stati ampiamente dibattuti in occasione dell'Incontro di Camaldoli del 2-3 luglio 1999 e del 30 giugno-1 e 2 luglio 2000 ed i cui Atti sono stati pubblicati in *Il Regno*, rispettivamente nel Suppl. al n. 4, del 15.2.2000 e Suppl. al n. 2, del 15.1.2001. Relativamente al secondo Incontro di Camaldoli, celebrato all'insegna del tema «Ispirazione Cristiana, causa dell'Europa», si veda quanto affermato dal Card. R. ETCHEGARAY, *Un saluto europeo e cristiano*, loc.cit., p. 4; P. SCOPPOLA, *Possibilità e dovere di speranza*, p. 25. Per quanto attiene ai problemi dell'ecumenismo in Europa, si vedano gli interventi del Card. C. SCHÖNBORN, *Spirito dell'Europa, spirito del Cristianesimo*, p. 26; M. TOMKA-M.P. ZULEHNER, *Dio dopo il comunismo*, p. 36-43; Card. A. SILVESTRI, *La S.Sede e la presenza delle Chiese orientali cattoliche*, p. 52-53.

ecc.) quanto sulle libertà inviolabili (diritto di coscienza, di riunione, di parola, di religione ecc.). La Chiesa avverte la gravità del momento storico e lo fa nelle riflessioni inconsuete e dolenti di Giovanni Paolo II, il quale denuncia negli Accordi internazionali un' enfasi puramente formale, senza contenuti spirituali, a proposito della dignità umana. Si potrebbe osservare che nella sfera del diritto positivo e delle competenze redistribuite, il legislatore di Nizza abbia voluto fare integrale carico sulla Chiesa, dell'impegno alla guida delle coscienze. Si tratta però, di un compito reso oggi da molte circostanze, di ancor più difficile attuazione. Vari sono i fattori concomitanti: la « de-ideologizzazione » ha impoverito quei segmenti di protesta sociale e di critica, nei quali la Chiesa recuperava una funzione di orientamento etico delle coscienze oltre ad esprimere una autorevole voce simbolica; un altro elemento è la secolarizzazione travalicante la stessa geografia comunitaria, ed attecchita su una indistinta e difficilmente governabile globalizzazione tanto nefasta da degradare il credente da cittadino in semplice « consumatore ».

In questa prospettiva storicistica che recupera la relativizzazione della verità e della morale, ma comprime la spiritualità in spazi assai angusti, ha del paradossale registrare il vigore della attuale affermazione della Chiesa sul piano internazionale nei rapporti posti in essere con i singoli Stati — specie quelli che, resuscitati al vento marxista, oggi si candidano per l'ingresso nell'Unione — attraverso l'istituto concordatario ⁽⁶⁾.

(6) Vedi G. CATALANO, *I Concordati tra storia e diritto*, Messina, 1992, p. 5 ss.; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di Concordati, 1950-1999*, LEV, 2000. In particolare, nell'Europa dell'ultimo quarto del Novecento, anche per le vicende che hanno condotto al collasso dell'assetto geo-politico marxista ed al crollo degli Stati satelliti all'URSS, è dato registrare formule pattizie di natura concordataria che vanno da Accordi per scambi di Note Diplomatiche ad Accordi tematici. Tali patti internazionali, naturalmente, pongono al centro i diritti dell'uomo e la sua dignità in prospettiva etica. Nell'Europa « Occidentale » ricorderò, tra i più recenti, i Concordati di: Portogallo (1975), Spagna (1976 e 1979), Italia (1984) e Malta (1988, 1989, 1991 e 1993), nonché gli Accordi ecclesiastici ad integrazione progressiva di Austria e Germania. Nell'Europa dell'Est, autentica culla di una prorompente fioritura concordataria, vanno menzionati: la Polonia (1993) e la Slovacchia (2000), firmatarie di Accordi generali identificabili in Concordati; l'Ungheria (con un « Accordo di normalizzazione » delle relazioni internazionali, cui hanno fatto seguito due Accordi tematici, nel 1994 e nel 1997); la Croazia, con un gruppo di quattro Accordi tematici (tre nel 1996 e un quarto nel 1998). Infine, i Paesi Baltici: l'Estonia (con due accordi per Note Diplomatiche, tra il 1998 e il 1999), la Lettonia (con un Accordo generale, nel 2000) e la Lituania (con tre Accordi tematici

Per vero, il fenomeno concordatario rifiorito dall'età di Pio XI e, successivamente, dal pontificato di Paolo VI, ha registrato un potente decollo con Giovanni Paolo II⁽⁷⁾. Il suo pontificato ha conferito concretezza pattizia ai dettami proposti dalla Chiesa universale del Concilio Vaticano II e riassunti nella «*Dignitatis Humanae*» (la quale con sapiente lungimiranza, individuava i contenuti della libertà religiosa nella «immunità dalla coercizione della società civile») e nella «*Gaudium et Spes*» a proposito del ruolo partecipativo assunto dalla Chiesa nella Società umana⁽⁸⁾.

siglati nel 2000). Sul punto, v. J.T. MARTIN DE AGAR, *Passato e presente dei Concordati*, in *Jus Ecclesiae*, XII/3, PUSC, 2000, spec. pp. 650 ss.

È assai significativo notare, inoltre, che dei 13 Paesi candidati ad entrare nell'Unione europea, affiancandosi ai 15 Stati membri, la gran parte abbia stipulato Concordati o Accordi di natura concordataria con la Santa Sede. Tali Stati sono: l'Estonia, la Lettonia, la Lituania, l'Ungheria, Malta, la Polonia, la Slovacchia.

Va qui precisato che più recentemente hanno siglato Accordi con la S.Sede: la Slovenia (un «Accordo su questioni giuridiche» sottoscritto in data 14.12.2001, nel quale si esplicita, tra l'altro, la cooperazione per l'esercizio effettivo del diritto umano della libertà di religione) ed in seguito la Rep. Ceca (un «Accordo sul regolamento dei rapporti reciproci», il 25.7.2002 ma a tutt'oggi non ratificato).

Per quanto attiene agli altri due Stati dell'ex blocco sovietico, la Bulgaria e la Romania, non sono stati registrati progressi pattizi, anche se sono state allacciate e confermate relazioni diplomatiche, con formale conferimento di Lettera Credenziale all'Ambasciatore Straordinario e Plenipotenziario di Bulgaria presso la S.Sede (in data 21.12.2001), mentre risulta attualmente vacante la nomina dell'omologo rappresentante diplomatico di Romania. Va ancora aggiunto che, in ogni caso, esistono solidi rapporti diplomatici anche con quest'ultimo Stato, tenuto conto della sussistenza di relazioni ufficiali già dal 1999 e della cura manifestata dal Vaticano nel richiamare i precedenti storici: ragion per cui il 21.5.2000 si ritenne utile celebrare l'80° Anniversario dell'allacciamento di relazioni diplomatiche tra le Parti.

Per quanto attiene Cipro e la Turchia, infine, i rapporti internazionali con la S.Sede non vanno oltre le normali relazioni diplomatiche (la Lettera Credenziale al nuovo Ambasciatore Straord. e Plenip. di Cipro presso la S.Sede è del 14.12.2000; per la Turchia, del 7.12.2001).

(7) P. CIPROTTI-A. TALAMANCA (a cura di), *I Concordati di Pio XII (1938-1958)*, Univ.Studi Camerino-Fac. Giurisprudenza, Milano,1976; P. CIPROTTI-E. ZAMPETTI (a cura di), *I Concordati di Giovanni XXIII e dei primi anni di Paolo VI*, Univ.Studi Camerino-Fac. Giurisprudenza, Milano, 1976; *I Concordati di Giovanni Paolo II*, in *Quad. Dir.e Pol.Eccl.*, Il Mulino, 1991/1.

(8) Vedi la Dichiarazione «*Dignitatis Humanae*» (7.12.1965), in partic. Cap. 1, lett. d). Si veda anche la Costituzione Pastorale «La Chiesa nel mondo contemporaneo»: «*Gaudium et Spes*», (7.12.1965), Capo 42, lettera d): «Inoltre, siccome in forza della sua missione e della sua natura non è legata ad alcuna particolare forma di cultura umana o sistema politico, economico o sociale, la Chiesa per questa sua universalità può

Un secondo versante di affermazione della Chiesa, non meno significativo, è quello del decentramento governativo ecclesiale, attraverso le potestà in ambito locale e nazionale esercitate dalle Conferenze Episcopali, alle quali è delegato il compito di sondare lo stato di effettiva garanzia goduta dai diritti umani nei singoli Stati⁽⁹⁾.

Il quadro fin qui descritto si completa con il consolidamento ecumenico in Europa: una azione concorrente e integrativa di quella governativo-istituzionale e riassumibile nei tre punti cardine indicati dalla «*Charta Œcumenica*» di Strasburgo (22.2.2001): 1) la riscoperta della dignità umana; 2) il rinnovato pluralismo culturale; 3) la ricerca di unità delle Chiese.

Su tali presupposti, focalizzati nel governo della Chiesa, si alza la voce del magistero di Wojtyła e le riflessioni della Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE), riconducibili alla necessaria «fedeltà creativa ai valori umanistici» e al Trascendente. Il rischio è infatti quello di inabissarsi in una nuova barbarie non più individuabile nell'onnipotenza del Partito o del Leader divinizzato, ma nel perfezionamento formale di un «*homo novus oeconomicus*», autosufficiente e senza Dio. Uno stato di cose che sembra non ricevere la debita attenzione neppure dalla recente «Dichiarazione di Laeken» (15.12.2001) e — salvi alcuni isolati ma significativi contributi — dalle relazioni programmatiche degli esponenti politici incaricati alla sede istituzionale della cd. «Convenzione».

costituire un legame strettissimo tra le diverse comunità umane e nazioni, purché queste abbiano fiducia in lei e riconoscano realmente la vera sua libertà in ordine al compimento della sua missione».

La bibliografia sul punto è imponente: per tutti, P.A. D'AVACK, *La libertà religiosa nel magistero della Chiesa nell'ultimo secolo, Studi in memoria di T. Ascarelli*, V, p. 3007, Milano, 1969.

(⁹) Attualmente in Europa, sotto diversa forma statutaria, si contano 34 Conferenze Episcopali (Danimarca e Svezia, Lussemburgo e Finlandia, tuttavia, non sono menzionate nell'elenco dell'Annuario Pontificio)

Circa i 13 Stati «candidati»-membri, eccezion fatta per Cipro, sono provvisti di Conferenze Episcopali: la Bulgaria (dal 1992), la Rep.Ceca (dal 1999), la Romania (dal 1995), la Slovenia (dal 1999), l'Ungheria (dal 2000), la Polonia (dal 1995), la Slovacchia (dal 2000), l'Estonia (qui i recenti Accordi concordati del 1998 prevedono un Amministratore Apostolico cui affidare la cura dei fedeli), la Lettonia (dal 1997), la Lituania (dal 2001), la Turchia (dal 1987) e Malta (dal 1971). V. *Annuario Pontificio*, ed. Città del Vaticano, 2002, p. 922-938.

Su questi toni, il Messaggio preoccupato di Giovanni Paolo II al Cardinale Javierre Ortas, in occasione del 1200° anniversario dell'incoronazione di Carlo Magno, primo grande fondatore dell'Europa cristiana: tema della lettera, il destino «laico» dei diritti umani, l'indifferentismo che formalizza con disinvoltura il possibilismo sull'eutanasia (il cd. «diritto al suicidio assistito»), sulla manipolazione dell'embrione umano, sull'essenza stessa della dignità umana⁽¹⁰⁾.

La rielaborazione dei diritti fondamentali e delle libertà dell'uomo in formule più estese, generalizzanti e a-contenutistiche, modulate su un Macro-Stato, paventato ma possibile, «tollerante» al punto da rianimare i miti illuministi e, forse, un inquieto Leviatano, comporta alcune brevi osservazioni sul futuro del diritto di libertà religiosa. Si tratta di brevi spunti sulla possibilità di conservare l'eredità dei diritti fondamentali dell'uomo nella tradizione più profondamente «umanistica» che è quella etico-cristiana loro propria, solo attraverso un recupero integrale dell'individuo come soggetto «singolo» nella responsabilità e tutela giuridica del suo personale agire⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ A proposito di bioetica, un «Giano bifronte», si veda G. PASTORE, *Diritti umani e bioetica*, in *Il Regno*, 4/2000, Suppl. cit., p. 50. In ambito di economia globalizzata e di democrazia nei Paesi ricchi, si veda l'intervento di T. TREU, *Un welfare attivo, inclusivo ed equo*, in *Il Regno*, 2/2001, Suppl. cit., p. 81.

⁽¹¹⁾ Sul binomio fede-politica e quanto ciò includa un «problema di identità» dell'Europa, v. N. COLAIANNI, *Cattolici democratici in Europa*, in *Il Regno*, 4/2000, Suppl. cit., p. 62-63. In materia di istituzioni e di garanzia di libertà religiosa nell'Europa comunitaria, S. BERLINGÒ, *Laicità dello Stato, confessioni e gruppi religiosi*, in *Il Regno*, 2/2001, Suppl. cit., p. 72.

Per una bibliografia tematica: S. FERRARI-I.C. IBÁN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Il Mulino, 1997; J. MARTÍNEZ TORRÓN, *La giurisprudenza degli organi di Strasburgo sulla libertà religiosa*, in AA.VV., *Rivista Internazionale dei Diritti dell'Uomo*, Milano, Univ. Cattolica, 1993; F. MARGIOTTA BROGLIO-C. MIRABELLI-F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna, 1997; F. DURANTE, *Teoria e prassi dei diritti dell'Uomo in Italia*, in F. DURANTE-M.F. GENNARELLI, *I diritti dell'uomo in Italia. L'applicazione della Dichiarazione Universale nell'ordinamento italiano*, Milano, 1998; U. VILLANI, *I diritti umani nei Patti internazionali*, in AA.VV., *I diritti umani a 40 anni dalla loro applicazione*, Padova, 1991; V. BIAGIOTTI-J.H.H. WEILER (a cura di), *L'Unione europea. Istituzioni, ordinamento e politiche*, Bologna, 1998; M. DE SALVIA, *La Convenzione europea dei diritti dell'Uomo. Procedure e contenuti*, Napoli, 1997; G. GREGORI, *La tutela europea dei diritti dell'Uomo*, Milano, 1979; R. BEDDARD, *Human Rights and Europe*, Cambridge, 1993; V. STARACE, *La Convenzione europea dei diritti dell'Uomo e l'ordinamento italiano*, Bari, 1992.

2. Per chiarire la questione ora prospettata, risulterà utile richiamare l'opinione del Catalano, il quale affermava — sulla base del principio generale del rispetto reciproco tra Stati nei rapporti internazionali — la non trasferibilità nell'ordinamento internazionale delle ragioni che fondano nella completezza di un singolo ordinamento statale, la presenza di una disciplina settoriale dedicata al fattore religioso⁽¹²⁾.

L'Autore non escludeva affatto, in via di progresso, — oggi reso tangibile dai Trattati comunitari come dalla Carta programmatica di Nizza — l'avverarsi *in subiecta materia*, di una « sostanziale limitazione del dominio riservato alla sovranità dei singoli Stati o poteri territoriali » in favore di un chiaro ingresso dei diritti etici in una Carta fondamentale comunitaria⁽¹³⁾.

E tuttavia, l'orientamento verso cui si sta indirizzando il diritto comunitario del XXI secolo, all'insegna della neutralità dei precetti normativi, è indicato nel Preambolo della Carta di Nizza, secondo il quale: « L'Unione contribuisce al mantenimento e allo sviluppo dei (...) valori comuni... A tal fine è necessario, rendendoli più visibili in una Carta, rafforzare la tutela dei Diritti fondamentali alla luce dell'evoluzione della società »⁽¹⁴⁾.

Si potrebbe chiosare che non v'è niente di più inconsistente che il rendere « visibile » ciò che è estremamente generico come i « valori comuni ». Ma la fin troppo agevole conclusione sarebbe ingenerosa, tenuto conto delle finalità della menzionata Carta, alla quale va riconosciuto nonostante le molte fumosità, il merito di proporsi come un grandioso tentativo di sintesi giuridico-culturale. Ma, al dunque, in quale prospettiva è « pensabile », oggi, in una dimensione sovranazionale, il diritto di libertà religiosa? Di fronte alla sua « de-eticizza-

(12) G. CATALANO, *Lezioni cit.*, pp. 65 ss.

(13) G. CATALANO, *Il diritto cit.*, spec. pp. 56 ss. Vedi anche F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino, 1924, p. 262 ss. Sulla posizione dei cattolici in Europa, v. G.M. FLICK, *L'Europa dei diritti*, in *Il Regno*, 4/2000, Suppl. cit., p. 55. Interessanti raffronti con una « proiezione » filosofica dell'uomo sono in V. REGINA, *Ispirazione cristiana, democrazia, Europa*, id. loc. cit., p. 57-58.

(14) Si tratta della « ...prima Carta comune che definisce i diritti fondamentali di tutti gli uomini e le donne che vivono sul territorio dell'Unione europea... la Carta sarà la legge dell'Assemblea... Essa sarà, d'ora in avanti, il nostro punto di riferimento per tutti gli atti del Parlamento europeo... ». Dal discorso di Nicole Fontaine, presidente del Parlamento europeo, a Nizza, il 7.12.2000.

zione», quale attribuzione di contenuti e per quale via è recuperabile o, per lo meno, possibile una dimensione spirituale?

Una risposta potrebbe ricavarsi dall'individuazione di uno *status* di tutela e di riconoscimento di corrispondenti potestà comportamentali da parte dello Stato — *rectius* della Comunità europea — di cui tributario ultimo sarebbe il singolo nella sua « proiezione esterna », ossia osservato nella sua condizione di soggetto attore e, dunque, immediatamente tutelabile avverso i poteri coercitivi statuali ⁽¹⁵⁾.

Per un certo verso, dunque, il legislatore comunitario ripercorre le scelte compiute dai legislatori nazionali, implicitamente affermando la propria incapacità a trattare di religione e, tanto meno, a formulare giudizi in proposito ⁽¹⁶⁾.

Ragione che spiega l'uniformarsi verso il basso delle legislazioni nazionali e degli Atti internazionali, a proposito della libertà di religione, accolta come « bene giuridicamente tutelato » solo attraverso un preliminare processo di astrazione della propria sostanza normativa.

Da queste brevi osservazioni è possibile trarre alcune conclusioni:

1) La formulazione indifferenziata nella redazione dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali ha due spiegazioni immediate: *a)* l'intenzione di garantire l'estensione massima di tale categoria giuridica per via di astrazione e generalizzazione, a tutti gli individui nella più estesa partecipazione possibile; *b)* il rifiuto del legislatore di intervenire, e con ciò doversi misurare, con impegnative petizioni di valore afferenti le norme morali e i giudizi morali.

2) La via percorribile per recuperare contenuti spirituali ai diritti dell'uomo sulla libertà religiosa, sta nella rivalutazione — attraverso una serie di tutele e di garanzie riconosciute sui comportamenti — della dimensione del singolo nella sua « proiezione esterna », tale da abbracciare insieme la responsabilità del proprio agire e l'attuazione di strumenti di tutela apprestati dall'Ordinamento.

⁽¹⁵⁾ G. CATALANO, *Il diritto cit.*, spec. pp. 56 ss. Vedi anche F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino, 1924, p. 262 ss. Sulla posizione dei cattolici in Europa, v. G.M. FLICK, *L'Europa dei diritti*, in *Il Regno*, 4/2000, Suppl. cit., p. 55. Interessanti raffronti con una « proiezione » filosofica dell'uomo sono in V. REGINA, *Ispirazione cristiana, democrazia, Europa*, id. loc. cit., p. 57-58.

⁽¹⁶⁾ G. CATALANO, *Il diritto cit.*, p. 16 ss.

Questa seconda affermazione va integrata con il supporto della dottrina, attualissima, del Concilio Vaticano II. Mi riferisco specialmente alla dichiarazione su «La libertà religiosa» oggetto della «*Dignitatis Humanae*» a completare le precedenti osservazioni a proposito dei contenuti di tale libertà. Il Documento conciliare illumina sul punto, dissociando nettamente l'elemento spirituale dal temporale, riducibili entrambi a tale libertà: «l'immunità dalla coercizione non va confusa con la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli...» («*D.H.*», Cap.1, lett. *d*). Insiste ancora il Documento conciliare sul contenuto di tale libertà, al Capitolo 2, lett. *a*), sostanziandolo nel dovere a che «gli esseri umani (siano) immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana...». Ed ancora: «Tutelare e promuovere gli inviolabili diritti dell'uomo è dovere essenziale di ogni potestà civile (la quale)...deve assicurare a tutti i cittadini le leggi giuste e con altri mezzi idonei, l'efficace tutela della libertà religiosa...» («*D.H.*», Cap.6, lett. *b*).

Ecco, dunque, a chiare lettere il riferimento individuale della «proiezione utilitaristica esterna» di cui si deve rendere garante la futura Europa delle Nazioni nei confronti del suo immediato titolare e principale componente: la persona umana come singolo soggetto portatore di dignità.

3. Sono molteplici i richiami espressi negli ultimi anni negli atti ufficiali del Pontefice sul tema dell'Europa a testimoniare l'attenzione della Sede Apostolica per l'evento di portata storica della prossima unificazione. Sussistono tuttavia i pericoli di innestare nella futura Carta costituzionale europea i germi di un nuovo sincretismo religioso degradato da un «disimpegno estetistico» che del richiamo alla dignità umana e ai diritti fondamentali individuali sembra fare un'operazione di sciatto formalismo giuridico⁽¹⁷⁾.

⁽¹⁷⁾ Raccoglio l'espressione «disimpegno estetistico» da un articolo di A. RIGOBELLO, *Cultura cattolica e culture*, in *Cristiani e società italiana, Contributo per il Movimento Popolare*, n. 3, Varese, 1977.

Le riflessioni ivi esposte, il rapporto tra cristianesimo e cultura, la «secolarizzazione», sono più che mai attuali, soprattutto laddove in nome di una accezione allargata dei diritti umani — e ad un elenco esteso di situazione giuridiche soggettive rilevanti — emerge l'orientamento teso a ridimensionare la promozione «spirituale» dell'uomo.

Da tempo Giovanni Paolo II avvertiva la necessità di «superare quel divorzio tra Vangelo e cultura che, come già in altre epoche costituisce il dramma anche della nostra» e di scongiurare il pericolo di una marginalizzazione della Chiesa, nonostante l'importante segnale istituzionale contenuto nelle spinte propulsive all'affermazione dei diritti umani fondamentali comprensivi del diritto alla libertà religiosa «nel contesto di una sete sincera di valori spirituali»⁽¹⁸⁾.

In quella circostanza erano già chiaramente definite le linee di condotta della Chiesa sull'incremento del dialogo ecumenico ed interreligioso «per aprire al mondo secolarizzato...una chiara testimonianza dei valori della Trascendenza» e per evitare il ripetersi del tragico errore di chi immaginando «un mondo senza Dio, ha realizzato soltanto una società contro l'uomo». Il Messaggio pontificio si fa ancora più intenso nel rivolgersi ai rappresentanti del Parlamento europeo: «il cammino politico non può ridursi ad un'ideologia». Il rischio della perdita dei valori fondamentali mette in discussione l'attenzione verso i poveri, gli indifesi, il ruolo della famiglia nella società, il «valore incomparabile della vita e il diritto di ogni nascituro a esistere nella dignità fino alla sua morte naturale». In una parola, solo una visione cristiana della politica «pone l'uomo al centro della società»⁽¹⁹⁾.

Il Documento manifesta chiaramente le aspettative ecclesiali sul progetto dell'unificazione europea: un disegno che nella sua più profonda idealità sappia conservare in ogni cittadino l'importanza di appartenere ad una nazione⁽²⁰⁾, ma che sotto un diverso profilo non può ridurre Dio «ad un semplice fenomeno contingente di natura sociologica».

(18) Si tratta del Messaggio di Giovanni Paolo II in occasione del IX Simposio dei Vescovi Europei in Roma: «*Possa l'Europa riscoprire la dimensione comunitaria e pubblica della fede*», 22.10.1996.

(19) Giovanni Paolo II ai Deputati del Partito Popolare Europeo nel 40° anniversario dei Trattati di Roma: «Se l'Europa si costruisce escludendo la dimensione trascendente della persona essa perde una gran parte del suo fondamento», 6.3.1997. Ulteriori segnali del Pontefice sono ricavabili nel Messaggio per la XXXII Giornata Mondiale della Pace, 1.1.1999, dove il diritto di libertà religiosa è definito «il cuore stesso dei diritti umani non foss'altro perché proprio dalla sua affermazione prese le mosse in Europa il Discorso sulle libertà, da rivendicare contro ogni forma di oppressione negatrice e quello che spetta ad ogni cittadino (...) di partecipare alla vita della propria comunità...», *L'Osservatore Romano*, 21-22.12.1998.

(20) *Centesimus Annus*, n. 50.

In ciò risiede l'osservazione critica che la Chiesa indirizza alle istituzioni europee: l'accezione esclusivamente «intellettuale» della fede ed i pericoli insiti in tale scelta riduttiva, in quanto «... la fede in Cristo non è un fatto puramente culturale» della tradizione storico-geografica dell'Europa.

Giovanni Paolo II contesta così, all'Unione nascente, l'emersione di un materialismo culturale onnicomprensivo e di ampiezza tale da assorbire in sé anche l'accezione astratta di «religione» destituita, in quanto «de-eticizzata», dei contenuti spirituali suoi propri⁽²¹⁾.

Uno dei passaggi più significativi delle riflessioni di Wojtyła sull'Europa, lo traggio da un più recente messaggio rivolto al Sinodo dei Vescovi celebrato verso la fine dell'ottobre 1999. In tale circostanza si sottolineava come l'Europa, divenuta terra di collaborazione e di scambio, realizzasse le condizioni favorevoli alla creazione di «una cultura, anzi una coscienza europea» e tutto ciò «secondo metodi democratici...in uno spirito di libertà che rispetta e valorizza le legittime diversità, suscitando e sostenendo il processo di unificazione dell'Europa»⁽²²⁾.

Il richiamo al rispetto dei diritti umani, al diritto in sé come espressione di equità e giustizia e alla qualità della vita, alla garanzia del primato dei valori etici e spirituali su cui fondare l'Unione d'Europa, viene fortemente ancorato ad una prospettiva della cultura nel senso storico e più classico del termine. Il Documento parla infatti di «fedeltà creativa alla tradizione umanistica e cristiana del nostro Continente». Un richiamo intenso alle tradizioni profonde della cristianità consolidata per la prima volta con l'impianto carolingio del Sacro Romano Impero, unificante e riassunto nel Vangelo. Nuovamente oggi, in alternativa dialettica ai rischi di un neopositivismo economico globale e ai nuovi spettri del fondamentalismo, come ieri, in opposizione ai nazionalismi e alle guerre ideologiche del XX secolo, si rende necessaria una nuova azione unificante. L'Europa non è solo un mercato di scambi economici «ma anche e soprattutto

(21) Nel Documento v'è anche un avvertimento che investe la stabilità dei diritti umani riconosciuti nella Carta. Afferma infatti Giovanni Paolo II che: «Quando il simbolismo cristiano viene schernito e quando Dio viene escluso dalla costruzione umana, quest'ultima diventa fragile, perché manca di basi antropologiche e spirituali».

(22) Giovanni Paolo II: Messaggio della II Assemblea Speciale per l'Europa. *Testimoniamo con gioia «il Vangelo della Speranza» in Europa*, 22.10.1999.

un'autentica comunità di Nazioni che desiderano unire i loro destini...nel rispetto delle culture e delle pratiche spirituali...».

Ma per raggiungere tale risultato, la Chiesa deve saper sanare le proprie lacerazioni interiori, colmare i fossati dottrinali e le distanze e contraddizioni storiche tra le Chiese sorelle, così come un medesimo grandioso processo storico unificante sta perfezionando l'Europa dei governi nazionali: «il rafforzamento dell'Unione in seno al Continente ricorda alle Chiese e alle Comunità ecclesiali, che devono fare un ulteriore passo sulla via dell'unità»⁽²³⁾.

Sono trascorsi pochi anni dallo speciale consesso che vide radunati nel maggio del 1997 i Vescovi della Commissione degli Episcopati delle Comunità Europee (COMECE). In quella sede si discuteva dell'ampliamento dell'Unione europea, e, per quanto il lasso di tempo che ci divide da quella riunione di Vescovi non sia lunghissimo, se ne avverte la distanza abissale dovuta ad avvenimenti intercorsi nel processo di unificazione dell'Europa⁽²⁴⁾.

Tuttavia da quel Documento traspare con cristallina chiarezza quanto quei pastori rivolti a scrutare il futuro del cittadino europeo, fossero consapevoli dei problemi incombenti, delle urgenze indifferibili. «Noi Vescovi...desideriamo sottolineare quanto sia urgente prendere meglio in considerazione gli uomini stessi e associarli in modo più attivo alla grande opera di unificazione del Continente europeo». Già percepibile l'idea di sfida, di occasione storica non rinviabile per i responsabili della politica comunitaria, per perfezionare un complesso sistema di diritti ad un tempo principi programmatici a garanzia dei valori fondamentali comuni all'ottica della Chiesa quanto del legislatore laico: la solidarietà, il rispetto dell'uomo, l'amicizia fra i popoli, come, in una parola, il «vero obiettivo etico» da non mancare (Punto I della Dichiarazione COMECE). I Vescovi, tra l'altro, osservavano quanto fosse opportuno preparare il terreno delle istituzioni europee, affrancato da un recente passato di tensioni ideologiche. E ciò doveva compiersi ben prima di porre mano a ne-

⁽²³⁾ Giovanni Paolo II: all'Assemblea plenaria del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee: *Annunciare Gesù Cristo con audacia e fedeltà*, Bruxelles, 19-23 ottobre 2000.

⁽²⁴⁾ Si tratta della Dichiarazione dei Vescovi della COMECE per l'ampliamento dell'Unione europea, divulgata in occasione della Giornata Europea a Bruxelles il 9.5.1997. Il COMECE è l'organismo che rappresenta le Conferenze Episcopali dei Paesi membri dell'Unione europea.

goziati concreti (Punto 3) posto che «il processo di unificazione del Continente... comporta una ristrutturazione fondamentale dell'architettura politica dell'Europa». Ma soprattutto, questa «crisi di crescita» verso l'Europa Unita doveva scaturire dagli stessi gangli vitali che compongono tali realtà di Stati, all'insegna di un comune consenso e di un dialogo di qualità tra i cittadini europei, gli esponenti dei Parlamenti degli Stati membri e la Commissione Europea. Questo è il più importante *test* per sondare la vitalità delle democrazie d'Europa, giacché la comprensione delle singole identità culturali può giungere a solidità solo attraverso un suffragio elettorale consensuale, senza imposizioni dall'alto. In questo, concludevano i Vescovi d'Europa, «...La collaborazione a questo compito (è) un contributo naturale delle Chiese all'unificazione del Continente».

4. Il sentimento di viva preoccupazione delle aspettative espresse nei documenti apostolici come negli atti sinodali dei consessi episcopali europei ora esposti ha ragionevole fondatezza. Va tuttavia soggiunto come, la definitiva formulazione del quadro costituente i diritti fondamentali dell'uomo e la presenza di segnali spirituali nei testi pattizi, sia un processo tuttora *in itinere* ⁽²⁵⁾.

(25) È opinione comune in dottrina che la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea non introduca significative novità rispetto alle normative offerte dal diritto internazionale al quale, per vero, fa chiaro riferimento, circa i diritti umani contenuti nella Dichiarazione sui diritti umani (1948) e nella Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU, 1950). Nel complesso il documento è strutturato in sei Capi. Il 1° sulla «Dignità» (artt. 1-5); il 2° sulle «Libertà» (artt. 6-19); il 3° sulla «Uguaglianza» (artt. 20-26); il 4° sulla «Solidarietà» (artt. 27-38); il 5° sulla «Cittadinanza» (artt. 39-46); il 6° sulla «Giustizia» (artt. 47-50) e il 7°, enunciante alcune «Disposizioni Generali» (artt. 51-54).

In questo quadro va segnalato l'art. 3.2 relativo al «Diritto all'integrità della persona», secondo cui: «Nell'ambito della medicina e della biologia devono essere in particolare rispettati:

- il consenso libero e informato della persona interessata secondo le modalità definite dalla legge;
- il divieto delle pratiche eugenetiche, in particolare di quelle aventi come scopo la selezione delle persone;
- il divieto di fare del corpo umano e delle sue parti in quanto tali una fonte di lucro;
- il divieto della clonazione riproduttiva degli esseri umani».

Si tratta di una serie di diritti di ambito medico e biologico, con profili morali pienamente coincidenti con la questione etica invocata dalla Chiesa.

L'accennata fase di discussione che interessa i diritti di libertà di religione, forse fra tutti, i diritti più «instabili», le procedure di riformulazione complessiva dei testi ufficiali, conseguenti al previsto accorpamento dei quattro trattati comunitari di base in un'unica e perfezionista Carta fondamentale europea, la non vincolabilità formale del testo attuale e il vocabolario del giurista comunitario che preferisce da tempo esprimersi utilizzando la locuzione «diritti umani», prescegliendola a quella di «diritti di religione», suggeriscono prudenza per giudizi affrettati sulla questione⁽²⁶⁾.

(26) Nei Trattati dell'Unione europea è infatti ravvisabile un progressivo allontanamento da una concezione normativa del termine «religione» in favore di una espressione più estensiva ma anche meno «trascendente» dei diritti dell'uomo.

La CEDU (Roma, 4.11.1950) in seguito modificata dal Protocollo n. 11, sanciva la libertà religiosa in due passaggi: associandola in termini positivi alla libertà di pensiero e di coscienza, nell'art. 9.1: «Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti»; nell'art. 9.2 in termini negativi: «La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla pubblica sicurezza, alla protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e delle libertà altrui». Poi all'art. 14, inserendola nell'ambito del «divieto di discriminazione» dal godimento della propria condizione di cittadino: «Il godimento dei diritti e delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione deve essere assicurato senza nessuna discriminazione, in particolare quelle fondate sul sesso, la razza, il colore, la lingua, la religione, le opinioni politiche o quelle di altro genere...».

Ancora c'è un accenno chiaro alla «religione» nella Versione Consolidata del Trattato che istituisce la Comunità europea (Roma, 25.3.1957, entrata in vigore l'1.1.1958), così come modificata dal Trattato di Maastricht (7.2.1992, in vigore l'1.11.1993) e, in seguito, dal Trattato di Amsterdam (in vigore il 1.5.1999): l'art. 13 (*ex art. 6 A*), infatti, afferma che: «Fatte salve le altre disposizioni del presente Trattato e nell'ambito delle competenze da esso conferite alla Comunità, il Consiglio, deliberando all'unanimità su proposta della Commissione e previa consultazione del Parlamento europeo, può prendere i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali...».

Beninteso, la formula «diritti dell'uomo» ha un impianto filosofico potentissimo ed è presente in tutte le Carte internazionali e non difetta nemmeno nelle menzionate Convenzioni.

La circostanza da registrare è la progressiva scomparsa nei Documenti posteriori della formula «religione» e la sua ricomparsa «surrettizia» in termini «culturali». In ultimo, segnalo il Preambolo e l'articolato della Versione Consolidata del

Ma con quale ampiezza la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea sottoscritta a Nizza il 7.12.2000 dai rappresentanti politico-istituzionali europei in occasione del Consiglio Europeo accoglie, facendone tesoro, quei diritti sulla libertà di fede già proclamati dalle precedenti formule pattizie, in primo luogo la richiamata CEDU? Ed ancora: le attese della Chiesa sono più concretamente riferibili ai principi programmatici pronunciati dalla Carta di Nizza o ad alcuni nuovi diritti in antitesi all'etica cristiana, i quali hanno fatto ingresso nella scena convenzionale del diritto comunitario?

Va riconosciuto in tale importante Carta «pre-costituzionale» il tentativo di raccogliere la tradizione istituzionale, lo spirito di più popoli e l'esperienza storica e politica internazionale maturata in cinquanta anni. Lo sforzo di sintesi giuridica è immane quanto la portata storica delle conseguenze sul nostro futuro prossimo. Il Preambolo associa la dignità umana e tutte le condizioni giuridiche imprescindibili al suo realizzarsi — le libertà, l'eguaglianza, la solidarietà —, con il primato della persona⁽²⁷⁾.

L'Europa delle Nazioni comporta il necessario rispetto delle consuetudini dei gruppi. Questa edificazione normativa dell'Unione va dunque fatta «nel rispetto della diversità delle culture e delle tradizioni dei popoli europei, dell'identità nazionale degli Stati membri e dell'ordinamento dei loro pubblici poteri...» (Preambolo, 3 cpv.).

Trattato sull'Unione europea di Maastricht, così come modificato dal Trattato di Amsterdam: «Preambolo. — Confermando il proprio attaccamento ai principi della libertà, della democrazia, e del rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali nonché dello Stato di diritto;

— Confermando il proprio attaccamento ai diritti sociali fondamentali quali definiti nella Carta Sociale europea firmata a Torino il 18 ottobre 1961 e nella Carta Comunitaria dei diritti sociali fondamentali dei lavoratori del 1989».

Ed ancora a proposito dei diritti dell'uomo, l'art. 6.1 (*ex art. F*): «L'Unione si fonda sui principi di libertà, democrazia, rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, e dello stato di diritto, principi che sono comuni agli Stati membri». Nonché l'art. 11.1 (*ex art. J.1*): «L'Unione stabilisce ed attua una politica estera e di sicurezza comune estesa a tutti i settori della politica estera e di sicurezza i cui obiettivi sono i seguenti:...sviluppo e consolidamento della democrazia e dello stato di diritto, nonché rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali».

⁽²⁷⁾ «Consapevole del suo patrimonio spirituale e morale, l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di eguaglianza e di solidarietà; l'Unione si basa sui principi di democrazia e dello Stato di diritto. Essa pone la persona al centro della sua azione istituendo la cittadinanza dell'Unione e creando uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia» (Carta di Nizza: Preambolo).

Il richiamo ai principi costituzionali dei singoli ordinamenti nazionali è l'aggancio per il ricorso al principio di sussidiarietà menzionato all'art. 51 quale clausola di garanzia per la tenuta del sistema.

Ma quali sono, concretamente, i richiami operati dalla Carta alla libertà di religione? In realtà sono molti, inseriti sistematicamente in modo ineccepibile e formalmente adeguati alle necessità di interpretare, evitando proposizioni *ad excludendum*, le istanze di libertà e giustizia di un continente unito.

Il panorama europeo, multiforme, culturalmente ricco, provvisto di ordinamenti stabili o in via di consolidamento, può essere normativamente «contenuto» solo attraverso formule generali, inclini a favorire la partecipazione. La libertà di religione compresa nella «*affectio reipublicae*» delle Carte costituzionali nazionali, si rinnova in un più vasto «*favor iuris gentium*» continentale. Per conseguenza viene associata sempre più, sino a convergere e identificarsi, in una pericolosa sovrapposizione con le libertà e le diversità culturali, laddove i maggiori interrogativi sorgono nella equiordinazione tra religione e cultura *tout-court*. Con diverse edizioni, la «libertà di religione» si concentra nel Capo II della Carta (dedicato alle «Libertà») e nel Capo III, sull'Uguaglianza. L'art. 10, nel riconoscere con massima ampiezza la libertà di manifestazione del proprio credo sia attraverso la garanzia del rito e delle sue modalità, nonché attraverso l'educazione allo stesso, configura come inclusa nello stesso la libertà di cambiare religione⁽²⁸⁾.

Notevole appare la formula dell'art. 14 sul «Diritto all'istruzione». La religione è intesa come una materia oggetto di insegnamento ai giovani e di cui si debbono far carico i genitori nell'esercizio dell'azione educativa. Tale principio contiene implicitamente la libertà di istituire scuole ideologicamente orientate⁽²⁹⁾.

Gli articoli 21 e 22 esprimono principi integrabili nel quadro della riconosciuta eguaglianza delle persone di fronte alla legge

(28) Art. 10.1, «Libertà di pensiero, di coscienza e di religione»: «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Tale diritto include la libertà di cambiare religione o convinzione, così come la libertà di manifestare la propria religione o la propria convinzione individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti».

(29) Art. 14.3 «La libertà di creare istituti di insegnamento nel rispetto dei principi democratici, così come il diritto dei genitori di provvedere all'educazione e all'istruzione dei loro figli secondo le loro convinzioni religiose, filosofiche e pedagogiche, sono rispettati secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio».

(art. 20). Così, mentre l'art. 21 enumera la «religione» tra i fattori connotanti l'uomo, fattori per i quali «è vietata qualsiasi forma di discriminazione...», nel seguente art. 22 la Carta proclama il rispetto di ogni diversità sia essa culturale, religiosa o linguistica⁽³⁰⁾.

Il fatto è che la Carta risente di quella predilezione per i temi economici ed i fattori di concorrenza e di mercato impressi nei geni della Comunità europea fin dalla sua nascita nel 1957. Anche la trattazione dei diritti umani e la tutela ad essi attribuita scaturisce in primo luogo dal bisogno di sicurezza ingenerato dalla tragedia che sconvolse l'Europa con la II guerra mondiale e dalla logica di spartizione per blocchi di influenza che ne sortì, sollecitando il legislatore europeo ad una sensibilità massima per le clausole di garanzia politica ed economica (soprattutto nei Capi I, II e III della Carta di Nizza) e «relegando» le istanze spirituali ad un supporto concorrente, fondamentale sì, ma integrativo e non centrale, della cerchia di diritti primari. La conferma di una revisione «laica» dei diritti e degli istituti per loro natura più facilmente riconducibili a letture spirituali è nella formulazione del diritto al matrimonio, che riceve nella Carta di Nizza un preciso riconoscimento in termini di «Diritto di sposarsi e di costituire un famiglia» all'art. 9, delegando poi l'esercizio delle relative garanzie alle modalità stabilite dalle singole legislazioni nazionali disciplinanti il vincolo⁽³¹⁾.

Le su accennate preferenze del legislatore a disciplinare i profili del mercato — il lavoro, la proprietà e l'impresa — traspaiono dal largo spazio dedicato dal Capo V della Carta, nel contesto della «Solidarietà». Si tratta dei principi giuslavoristici che animano una cospicua serie di articoli (dal 27 al 34) per comprendere in un'ottica di *Welfare-State* e di raggiunto benessere diffuso, anche la tutela

⁽³⁰⁾ Art. 21.1 «Non discriminazione»: «E vietata qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche...»

Si noti come la religione sia accomunata, nel disposto, ad altri fattori di più diversificata natura, mentre nel successivo articolo 21.2 si menziona a sé stante la discriminazione fondata sulla cittadinanza, a voler istituire una gerarchia tra quest'ultima condizione e le restanti.

⁽³¹⁾ Art. 9 «Diritto di sposarsi e di costituire una famiglia»: «Il diritto di sposarsi e il diritto di costituire una famiglia sono garantiti secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio». Materia spinosa! Tale norma riproduce nella sostanza l'art. 12 CEDU.

del consumatore (art. 38). Il complesso dei quattro articoli conclusivi della Carta sulle « Disposizioni generali » merita alcune specifiche osservazioni, perché sul principio di sussidiarietà (art. 51.1) e su quello di proporzionalità (art. 52) poggiano i cardini dell'effettiva tenuta del futuro sistema costituzionale dell'Unione.

Queste disposizioni, nello stabilire il modo di interpretare i diritti, per un verso fissando paletti all'applicazione dei principi programmatici dichiarati e ai diritti in essi elencati e per altro verso definendo gli esatti confini entro i quali esercitare le proprie competenze, sono la garanzia primaria per la traduzione in un testo comune dei diritti enunciati e, per ora, non vincolanti⁽³²⁾.

Il richiamo al diritto integrativo della Carta *ex art. 53* sul « Livello di protezione » nel rispetto della sussidiarietà, contempla tre fonti definibili come: 1) « diritti storici derivati », 2) « diritti pattizi adottati » e 3) diritti riconosciuti « per via giurisprudenziale »⁽³³⁾.

La portata della Convenzione europea del 1950, storicamente il primo strumento internazionale obbligatorio successivo alla Dichia-

(32) Art. 51.1 « Ambito di applicazione »: « Le disposizioni della presente Carta si applicano alle istituzioni e agli organi dell'Unione nel rispetto del principio di sussidiarietà come pure agli Stati membri esclusivamente nell'attuazione del diritto dell'Unione. Pertanto, i suddetti soggetti rispettano i diritti, osservano i principi e ne promuovono l'applicazione secondo le rispettive competenze ».

Art. 51.2: « La presente Carta non introduce competenze nuove o compiti nuovi per la Comunità e per l'Unione, né modifica le competenze e i compiti definiti dai trattati ».

Il principio di sussidiarietà sancito dall'art. 3 B del Trattato di Maastricht, com'è noto, introduce un meccanismo di alta democrazia, stabilendo che le decisioni adottate dai livelli istituzionali « alti » (Parlamenti, Governi ecc.) devono essere adeguate ed applicate al livello più « basso », il più vicino possibile ai cittadini, dai corrispondenti organi (autorità locali o regionali).

Detto principio, per il quale sono trasferite alla Comunità le sole competenze che essa è in grado di adempiere in modo più efficiente di quanto potrebbero i singoli Stati membri, rappresenta una inversione di tendenza rispetto all'art. 235 del Trattato CEE, ispirato all'estensione delle competenze comunitarie, ed esprime, nel proposito di dar vita ad una Unione sempre più stretta tra i popoli d'Europa, il progetto fondamentale secondo cui gli Stati membri devono conservare la propria identità individuale.

(33) Al primo gruppo corrispondono i diritti derivati *a)* dalle tradizioni costituzionali e *b)* dagli obblighi internazionali comuni agli Stati membri. Al secondo gruppo si riconducono i diritti *a)* dei Trattati sull'Unione europea; *b)* dei trattati Comunitari; *c)* della CEDU; *d)* delle Carte Sociali adottate dalla Comunità e dal Consiglio d'Europa. Al terzo gruppo vanno infine ascritti i diritti individuati dalla giurisprudenza *a)* della Corte di Giustizia della Comunità Europea; *b)* della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo.

razione Universale delle Nazioni Unite del 1948, fa dunque parte integrante del corredo giuridico di principi attingibili ex principio di sussidiarietà. La Carta di Nizza, volendo confermare la corrispondenza fedele a tale Documento e ai diritti che elenca, ne dichiara il rispetto e l'applicazione, secondo il principio di proporzionalità (art. 52), prefigurando un «*ius protectionis*», tale da accettare forme di tutela più estese qualora concesse dal diritto dell'Unione⁽³⁴⁾.

Da questo quadro sintetico appare manifesta, in ogni caso, la centralità goduta ancora oggi dai diritti dell'uomo e dalle libertà fondamentali. Tale conclusione si trae non solo da analisi sistematiche sulla collocazione dei principi etici nel quadro comparato, ma anche dalle regole interpretative enunciate dagli articoli 53 e 54. Tali norme, infatti, sottolineano la cura a che il corredo dei diritti dell'uomo e le libertà riconosciute, siano applicati in modo da escludere ogni «riduzione» degli stessi e che con la loro futura rielaborazione atta a trasfonderli in una Carta Costituzionale d'Europa, finalmente vincolante, non si produca l'odioso effetto della «distruzione» degli stessi, o dell'imposizione di «limitazioni più ampie di quelle previste dalla presente Carta» (art. 54).

5. Il Messaggio rivolto dal Pontefice al Cardinale Antonio Maria Javierre Ortas, in occasione della Seduta Accademica Festiva dedicata al 1200° anniversario dell'incoronazione imperiale di Carlo Magno riassume con rara intensità — anche per le inusitate frasi adoperate — l'apprensione per il destino dei diritti umani ed i valori evangelici in essi contenuti, dopo la stesura della Carta di Nizza⁽³⁵⁾.

⁽³⁴⁾ Art. 52.3. «Laddove la presente Carta contenga diritti corrispondenti a quelli garantiti dalla CEDU, il significato e la portata degli stessi sono uguali a quelli conferiti dalla suddetta Convenzione. La presente disposizione non preclude che il diritto dell'Unione conceda una protezione più estesa».

Il principio di proporzionalità si configura anch'esso come clausola di garanzia sulla corretta applicazione dei diritti riconosciuti in sede «locale» dagli ordinamenti interni, non solo per esercitare azioni di controllo sui casi di eccesso di potere, ma specialmente per valutare la liceità dell'intervento del legislatore nazionale o come parametro di validità degli atti comunitari, in base alla rispondenza reale a finalità di interesse generale.

⁽³⁵⁾ Il riferito simposio, presieduto dal Cardinale A.M. Javierre Ortas, si tenne il 16 dicembre 2000, in Roma.

La lettera di Giovanni Paolo II venne redatta in Vaticano il 14.12.2000.

Wojtyła fa appello alla poderosa riforma culturale e religiosa promossa dodici secoli fa da Carlo Magno. Oggi come allora, l'Europa si pone di fronte ad un crocevia di rilevanza storica: ciò che il sovrano carolingio, attraverso la luce della fede cristiana compì, è un sentiero assai simile a quello che oggi si apprestano a ripercorrere, con la materiale unificazione geo-politica delle composite identità culturali europee, i legislatori del XXI secolo. Il Vangelo offrì la base e il fattore di saldatura e di sintesi tra cultura classica e le più lontane sensibilità dei popoli nord europei (germani e celtici), dando vita ad una realtà giuridica istituzionale improntata sull'umanesimo cristiano.

Il Cardinal Javierre sollecita in proposito la grande lezione di Carlo Magno e la sua formula istituzionale diretta a realizzare una pace universale che sia una «*pax Christiana*». Ciò che era compito istituzionale naturale della Chiesa diviene ad un tempo compito del sovrano, così come ci attesta irrefutabilmente la straordinaria natura giuridica testuale dei capitolari carolingi, mirabile esempio di un perfetto sincretismo normativo su cui fu possibile realizzare un impero cristiano sorto dalla fusione di valori comuni raccolti da varie etnie nel disfacimento delle istituzioni romane. Tale ricerca di valori condivisi e universali è la traccia ininterrotta di un percorso lungo, calcato nei tempi a seguire dal pensiero di Leone III e, più recentemente, dalla modernità dell'insegnamento di Leone XIII. L'uomo, il suddito, il cittadino e, oggi, colui che sa di possedere il legittimo *status* di membro di una cittadinanza più estesa, è rimasto al centro della visione cristiana e dell'instancabile azione «suppletiva» della Chiesa, nonostante il vacillare delle formule politiche obbedienti agli eventi della storia. La nuova Europa unita chiede tuttavia formule adeguate ai «*segni dei tempi*»: anche oggi, avverte il Cardinale, gli odierni architetti costituzionali sono chiamati ad un impegno creativo che non è di semplice ripristino del passato, ma di sapiente rinnovamento che sappia attingere alle fonti della storia istituzionale d'Europa, per aggiungere nuovi fattori di saldezza e stabilità a quella *Renovatio Europae* pacificata grazie ad una fondazione di valori comuni e perenni. Questi sono individuabili, conclude Javierre, in una triplicità di principi tra loro armonicamente legati: la libertà della persona, il diritto associativo-comunitario proprio del cristiano, il progresso dell'uomo da riconoscere nella più autentica dimensione storico-evangelica.

Ma, se per un verso la Chiesa esprime il proprio sentire nelle riflessioni qui riassunte della relazione del Cardinal Javierre, la Carta sui diritti fondamentali di Nizza si pone come novello tentativo di

sintesi di valori fondamentali e di identità sociali assai diverse tra loro, sebbene su un tono minore, su valori comuni «ridotti» o per meglio dire, sottaciuti.

Giovanni Paolo II si apre così ad una critica radicale: «...non posso nascondere la mia delusione per il fatto che non sia stato inserito nel testo della Carta neppure un riferimento a Dio, nel quale peraltro sta la fonte suprema della dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali».

In questa riflessione si scorgono le fondamenta conciliari, espresse nella «*Dignitatis Humanae*» sui temi della libertà religiosa ed ancor più dei rapporti tra la Chiesa e i poteri delle autorità civili, analizzati nella *Gaudium et Spes*⁽³⁶⁾.

Si tratta di Documenti conciliari che datano quasi quaranta anni. Essi edificano le basi della dignità umana da una storia comune di diritti fondamentali negati, da ideologie prevaricanti, cresciute sullo sfondo tetro dell'oblio della spiritualità. Il rischio di tali amnesie — avverte Giovanni Paolo II — è sempre attuale: «...non si può non rilevare come le ideologie, che hanno causato fiumi di lacrime e di sangue nel corso del XX secolo, siano uscite da un'Europa che aveva voluto dimenticare le sue fondamenta cristiane»⁽³⁷⁾.

Nel concreto, la critica di Wojtyła si concentra sulla latitanza degli strumenti di garanzia giuridica riservati alla persona e alla famiglia, il cui corredo di diritti «non è sempre adeguatamente compreso e rispettato». Si offre così opportunità di sviluppo alla legalizzazione dell'aborto, ad atteggiamenti possibilisti verso l'eutanasia e, in materia di tecnologia genetica, per legislazioni sempre più tolleranti verso pratiche di manipolazione dell'embrione umano.

(36) *Gaudium et Spes*, § 41.c: «Perciò la Chiesa, in forza del Vangelo affidatole, proclama i diritti umani, e riconosce e apprezza molto il dinamismo con cui ai giorni nostri tali diritti vengono promossi ovunque. Ma questo movimento deve essere imprugnato dallo spirito del Vangelo, e deve essere protetto contro ogni specie di falsa autonomia. Siamo tentati, infatti, di pensare che allora soltanto i nostri diritti personali sono pienamente salvi, quando veniamo sciolti da ogni norma di Legge divina. Ma per questa strada la dignità della persona umana, non solo non è salvata, ma piuttosto va perduta».

(37) Richiamo qui un altro toccante passaggio della Lettera di Giovanni Paolo II: «Non si può dimenticare che fu la negazione di Dio e dei suoi comandamenti a creare, nel secolo passato, la tirannide degli idoli espressa nella glorificazione di una razza, di una classe, dello Stato, della Nazione, del partito, in luogo di Dio vivo e vero. È proprio alla luce delle sventure rivelatesi sul XX secolo, che si comprende come i diritti di Dio e dell'uomo si affermino o cadano insieme».

I principi programmatici dichiarati nel Preambolo della Carta di Nizza si riducono dunque, ad espressioni enfatiche sulla dignità umana, nei fatti «gravemente violata nelle norme stesse dell'ordinamento giuridico».

6. Di fronte allo sgranarsi dei diritti nei progetti costituzionali di un'Europa sempre più «allargata», la Chiesa sembra rispondere con nuovo vigore, spinta dalla volontà di collaborazione tra le diverse entità ecclesiali d'Europa, alla ricerca di una più solida unità.

La *Charta Œcumenica* siglata a Strasburgo il 22 aprile 2001 e discussa da un comitato misto, composto dalla Conferenza delle Chiese Europee (KEK) e dal Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE) è l'apice di una preoccupazione profonda avvertita dalla Chiesa del nuovo Millennio: il recupero dei valori della cristianità e l'inserzione non equivoca degli stessi nella Carta sui principi programmatici d'Europa⁽³⁸⁾.

Il Documento è esso stesso una testimonianza cristiana per l'Europa delle istituzioni. In esso traspaiono in piena luce quelle attese — già emerse nelle due precedenti Assemblee Ecumeniche di Basilea del 1989 e di Graz del 1997 — a proposito del necessario superamento delle divisioni interne alla Chiesa⁽³⁹⁾.

⁽³⁸⁾ Si tratta di un documento misto, firmato dal Cardinale Miloslav Vlk per il CCEE e dal Metropolita ortodosso greco Jérémie per la KEK, in occasione del VII Incontro ecumenico europeo, celebrato a Strasburgo nei giorni tra il 19 e il 22 aprile 2001 e che ha raccolto le diverse anime del cristianesimo europeo: dai cattolici, ai protestanti, agli ortodossi.

L'importanza della *Charta Œcumenica* risiede, tra l'altro, nel carattere rappresentativo, tenuto conto del fatto che mentre la CCEE (ora al 30° anno di attività) raccoglie le Conferenze Episcopali cattolico-romane d'Europa, alla KEK si riconducono le Chiese europee ortodosse, riformate e anglicane.

Per completezza si precisa che in occasione dell'Assemblea Plenaria di Strasburgo, veniva eletto come successore del Cardinale Vlk, Amédée Grab, già vescovo di Chur e presidente della Conferenza Episcopale elvetica. Nell'occasione, questi indicava per l'Europa il dettato della Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* ed il tema fondamentale dell'unità: «l'unità europea non può essere solo economica o finanziaria. E neppure solo politica. L'Europa non sarà davvero unita se non saprà essere fedele alla sua vocazione profonda. Se non sarà un'Europa delle culture e dei valori. Anche e soprattutto dei valori evangelici», *L'Osservatore Romano*, sabato 21.4.2001, p. 6.

⁽³⁹⁾ Illuminante è il sottotitolo del documento: «Linee guida per la crescita della collaborazione tra le Chiese in Europa». Vedi anche il testo della Lettera del Papa al

Il perno del progetto è la riscoperta della dignità umana non solo come valore universale ed evangelico ma anche come chiave di volta per realizzare quel pluralismo culturale che la dimensione istituzionale dell'Europa delle Nazioni rende condizione imprescindibile al suo avverarsi. La *Charta Œcumenica* promuove dunque, in parallelo all'edificazione giuridica dell'Unione europea, l'unificazione delle Chiese d'Europa attraverso la riscoperta dell'uomo e della sua cultura originaria. In tal senso i percorsi giuridici e quelli più latamente ecclesiali si sovrappongono: divergono invece nella sostanza gli approcci metodologici e soprattutto i contenuti da attribuire ai diritti dell'uomo, nonostante il comune appello alla libertà e alla dignità⁽⁴⁰⁾.

Per motivi diversi, poi, la vincolatività dei principi e degli impegni scritti, sia dal legislatore europeo che dal Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee nei documenti firmati, non ha effetti coercitivi ma non meno profonde cogenze morali. Nello specifico, la *Charta Œcumenica* di Strasburgo individua la «normatività» propria nella «auto-obbligazione» da parte delle Chiese e delle organizzazioni ecumeniche europee, privando di connotazioni dogmatiche o giuridiche il proprio dettato⁽⁴¹⁾.

Beninteso, ciò non vuol dire affatto non-vincolatività; al contrario, i temi trattati, lo spirito di progettualità, i soggetti più immediatamente coinvolti (le singole Conferenze Episcopali nazionali), le circostanze storiche che indicano un'Europa volta a passi spediti verso una unitaria Carta fondamentale dei diritti del cittadino europeo, inducono a ritenere che i principi enunciati nella *Charta* di Strasburgo

Card. Vlk alla vigilia dell'Incontro ecumenico di Strasburgo del 13.4.2001: «In Europa è particolarmente urgente un chiaro annuncio del Vangelo. Intessuta di diverse culture, tradizioni e valori legati ai Paesi che la compongono, l'Europa non può essere compresa né edificata senza tener conto delle radici che costituiscono la sua identità originale...». Per affrontare questa importante sfida «...è necessario intensificare la collaborazione a tutti i livelli della vita sociale ed ecclesiale», *L'Osservatore Romano*, domenica 22.4.2001, p. 5.

⁽⁴⁰⁾ Nel progetto della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (Nizza, 7.12.2000), il Capo I è intitolato alla «Dignità», mentre la «Dignità umana» è l'oggetto dell'art. 1.

⁽⁴¹⁾ Su queste scelte insiste una doppia esigenza: da un lato, assicurare con l'impostazione dei principi in modo non rigido, la migliore prefigurazione degli stessi, attraverso un «dialogo ecumenico» il più possibile libero ed incidente sulla condizione del cittadino-credente d'Europa; dall'altro, garantire alle Chiese partecipanti la massima libertà d'azione in modo da favorire la spontaneità dell'azione integratrice del testo.

siano sorretti da una coerenza assai intensa. Del resto il CCEE raccomanda come il suddetto documento sia accolto quale «testo-base» ad ogni livello, sia per le Chiese che per le Conferenze Episcopali d'Europa, in modo che i suoi contenuti possano essere armonizzati con le specifiche dimensioni ecclesiali. Si tratta di una coerenza che trae linfa in primo luogo dalle vicende storiche d'Europa e da quel percorso tortuoso nel quale le sue istituzioni cercarono con visibile affanno di distinguere, almeno, se non proprio di affrancare, la dimensione economica da quella sociale e umana dei diritti comuni. La rivalutazione della cultura umanistica dell'individuo e delle comunità umane si riconduce a questa sfida. È opinione di chi scrive ritenere che la «*Charta*» strasburghese non si focalizzi, per esaurirsi completamente, in quel «cammino verso l'unità visibile delle Chiese d'Europa». Senza voler affatto sminuire la portata di queste finalità, riassumibile nel difficile compito abbracciato dalla Chiesa lungo il corso dei secoli di raggiungere l'unità della fede in Europa sciogliendo «i contrasti sulla dottrina, sulle questioni etiche e sulle norme di diritto ecclesiastico che hanno, invece, condotto a rotture tra le Chiese» (Punto 6, 1°cpv.) mi sembra opportuno segnalare il duplice profilo del documento ecclesiale, del quale ho accennato al solo profilo interno, «organizzativo» e ricompositivo⁽⁴²⁾.

Ma questo grande sforzo di comprensione delle diverse sensibilità delle Chiese europee assume un più alto valore di sfida se lo si funzionalizza allo scopo ulteriore, non alternativo, ma integrativo del primo, dal quale è possibile scorgere il germe dell'impegno a «diffondere insieme l'Evangelo all'interno dello spazio pubblico della società, ed a conferirgli valore e credibilità anche attraverso l'impegno sociale e l'assunzione di responsabilità del politico» (C.Æ., Punto 2).

Eccoci dunque giunti al nocciolo istituzionale, alla sfida da proporre alla comunità civile d'Europa, composita, multirazziale, gravida di contraddizioni. Il consesso dei vescovi europei trascrive sulla *Charta* strasburghese la propria «comune responsabilità in Europa»

(42) Né vanno sottovalutate le iniziative necessarie a dar corpo ad un simile progetto ecumenico. Se ne colgono le tracce nel dettato della *Charta* al punto 4, 2° cpv., laddove si raccomanda di «creare e di sostenere a livello locale, regionale, nazionale ed internazionale, organismi finalizzati alla cooperazione ecumenica a carattere bilaterale e multilaterale». Solo offrendo soluzioni concrete a tali problemi sarà possibile impegnarsi a «difendere i diritti delle minoranze e ad aiutare a sgombrare il campo da equivoci o pregiudizi tra le Chiese maggioritarie e minoritarie nei nostri Paesi» (Punto 4, ult. cpv.).

(C.Æ, Punto 3) attingendo dalle esperienze storiche e dagli «errori di percorso» del cristianesimo continentale (C.Æ, Punto 7, 1° cpv.) le energie per affrontare il comune impegno contro la logica economica e sovrapponendo, con il richiamo ad una «vita sostenibile», la propria visuale a quella della Carta di Nizza⁽⁴³⁾.

I profili più stringenti sono racchiusi nei passaggi conclusivi del documento episcopale, laddove l'impegno a «plasmare l'Europa» si concentra con le due grandi religioni «consorelle», per allargare lo sguardo all'incontro con altre visioni del mondo (C.Æ, Punto 12)⁽⁴⁴⁾.

Con entrambe le religioni minoritarie d'Europa la Chiesa — con differenti misure — apre, estende o rafforza un dialogo di comprensione sia nel senso propositivo di «contrastare tutte le forme di antisemitismo» (Punto 10, ult. cpv.), sia nel senso di risolvere nei confronti dell'Islam quelle «grossolane riserve e pregiudizi» fonte di incomprensione, in un quadro di collaborazione per agire insieme «su temi di comune interesse» e per chiarire la comprensione dei diritti umani (Punto 11, 2°cpv.). Il punto centrale della *Charta Ecumenica* di Strasburgo più all'unisono con gli orientamenti emersi dai lavori della «Convenzione» incaricata della redazione della Carta di Nizza, sembra essere il citato Punto 12. Qui la Chiesa prende atto dell'esistenza di una «pluralità di convinzioni religiose» le quali rappresentano un «tratto caratterizzante la cultura europea».

(43) Il Capo 7, 4° cpv. C.Æ, dichiara infatti: «Ci impegniamo — a sviluppare ulteriormente uno stile di vita nel quale in contrapposizione al dominio della logica economica ed alla costrizione al consumo, accordiamo valore ad una qualità di vita responsabile e sostenibile; — a sostenere le organizzazioni ambientali delle Chiese e le reti ecumeniche che si assumono una responsabilità per la salvaguardia della creazione».

Chiarissimi i punti di contatto con l'art. 37 della Carta di Nizza sulla «Tutela dell'ambiente».

(44) Si noti il diverso piano d'approccio nei confronti dell'ebraismo, verso il quale si intende «approfondire la comunione» di un rapporto intessuto su «profondi legami» preesistenti e poggianti su una «speciale comunione» (Punto 10, 1° cpv.); di diverso tenore il Punto 11, quasi una «presa d'atto» della presenza storica dell'Islam in Europa, nella sua dimensione di «forte minoranza» che impone la necessità di un dialogo. In tema di cammino ecumenico e di riconciliazione Giovanni Paolo II ha ottenuto, in questi anni di pontificato, risultati storici: basti pensare alla «Comune Dichiarazione sulla Giustificazione», firmata ad Augsburg il 31.10.1999 tra i rappresentanti della Chiesa Cattolica e la Federazione Mondiale Luterana).

Sospeso il tono di condanna del fenomeno di proliferazione religiosa, la Chiesa non rinuncia tuttavia al suo ruolo di guida sui contenuti della fede, occorrendo discernere tra esperienze e comunità di fede degne di dialogo e approfondimenti e espressioni culturali dalle quali « occorre, invece, cautelarsi » (C.Œ, Punto 12, 2° cpv.).

In questo quadro la *Charta* esprime un principio generale di adesione, nel riconoscimento della libertà di religione e di coscienza delle persone e delle comunità e nella possibilità di un libero esercizio del proprio credo in forma individuale o collettiva, privata o pubblica, senza limiti o prevaricazioni o divieti, salvo il rispetto del diritto vigente.

7. Il Consiglio europeo celebrato a Nizza il 15.12.2001 ha predisposto un documento di fondamentale importanza per l'organizzazione degli assetti istituzionali dell'Unione europea: la « Dichiarazione di Laeken » sul futuro dell'Unione europea. Nel rispetto della democraticità è stato individuato un metodo strutturato per dare forma concreta agli obiettivi comunitari⁽⁴⁵⁾.

Prima di concentrare l'attenzione sulla « Convenzione » che sostanzia tale metodo di analisi, sarà opportuno un breve *excursus* sul contenuto della « Dichiarazione ». Il documento poggia su alcuni passaggi di vasto respiro nei quali si avverte la necessità di offrire risposte istituzionali ed organizzative ad un'Europa in rapida mutazione e, soprattutto, in profonda espansione⁽⁴⁶⁾.

Essenziale è che tale processo crei nuove opportunità, evitando, per contro, « nuove rigidità »; in altri termini, la futura figura sovranazionale dovrà proporsi come un'entità capace di integrare

(45) L'obiettivo centrale è quello della riforma dei quattro Trattati base comunitari entro il 2003 per dar luogo ad una Carta fondamentale d'Europa unita, ma è chiaro che tale risultato conclusivo presuppone la « soluzione » di un vasto quadro problematico: dalla giustizia all'immigrazione, dalla salute alla bioetica, all'economia, all'ambiente, ai rapporti internazionali, ai diritti dell'uomo.

(46) « L'unificazione dell'Europa è imminente. L'Unione sta per aprirsi a più di 10 nuovi Stati membri soprattutto dell'Europa centrale e orientale per chiudere in tal modo definitivamente uno dei capitoli più foschi della storia europea: la seconda guerra mondiale e la successiva spartizione artificiosa dell'Europa. L'Europa è in procinto di diventare, senza spargimento di sangue, una grande famiglia; si tratta di un vero cambiamento che chiaramente richiede un approccio diverso da quello di cinquanta anni fa, quando sei Paesi avviarono il processo ». *Dichiarazione di Laeken-Il futuro dell'Unione europea* (15.12.2001), Capo I: « L'Europa ad un crocevia ».

nel rispetto delle solidarietà, della democrazia e dell'assorbimento delle culture, le « diversità » storiche da cui si è originata. Non dunque, un « Super-Stato » europeo, invadente e ipercompetente, ma una Unione ispirata dalla « buona amministrazione » e guidata nelle sue scelte istituzionali, da una solida tradizione culturale « ... dei valori umanistici, della *Magna Charta*, del *Bill of Rights*, della rivoluzione francese e della caduta del Muro di Berlino », che la ponga come un « faro » per Paesi e popoli e con un « ruolo stabilizzatore a livello mondiale ». Su un impianto unitario e rinnovato occorre allora affrontare le sfide che il momento attuale propone, tra le quali la legittimazione ad agire in vista dell'attuazione dei programmi. Ancora, dunque, un richiamo ai valori democratici, legittimanti, ed alla trasparenza ed efficienza delle istituzioni e, in tema di leggi e di ruolo dei Parlamenti nazionali, al rispetto del principio di sussidiarietà.

La « Dichiarazione » che fino a qui tace dei valori religiosi — salvo identificarli in un più vasto e generico umanesimo — afferma la necessità di « sviluppare uno spazio pubblico europeo », attraverso il quale rendere compartecipi e protagonisti i cittadini comunitari. Alla luce della necessaria « semplificazione » delle procedure e delle norme attraverso il preannunciato riordino dei quattro Trattati di base dell'Unione, anche il capitolo dedicato ai diritti dell'uomo potrà tuttavia subire modifiche di contenuto, pianificazioni, pericolose « riduzioni » dettate da intenti sistematici ⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴⁷⁾ « Occorre inoltre riflettere sull'opportunità di inserire la Carta dei diritti fondamentali nel Trattato di base e porre il quesito dell'adesione della Comunità europea alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo. Infine, si pone il quesito se questa semplificazione e questo riordino non debbano portare, a termine, all'adozione nell'Unione di un testo costituzionale. Quali dovrebbero essere gli elementi di base di tale legge fondamentale? I valori che l'Unione coltiva, i diritti e i doveri fondamentali del cittadino, i rapporti fra gli Stati membri all'interno dell'Unione? », *Dichiarazione di Laeken* cit., Capo II: « Le sfide e le riforme in un'Unione rinnovata ».

Il rischio di una riduzione o compressione dei diritti umani è ravvisabile nelle tematiche affrontate dalla Conv.72/02, con oggetto il Mandato del Gruppo II « Carta », presieduto da António Vitorino, il 31.5.2002. La questione è indicata in epigrafe: « Qualora si decidesse di inserire la Carta dei diritti fondamentali nel Trattato, secondo quali modalità occorrerebbe procedervi e quali ne sarebbero le conseguenze? Quali conseguenze avrebbe l'adesione della Comunità/Unione alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo? ».

Si tratta di due problemi complementari; per quanto attiene alle conseguenze dell'integrazione della Carta nei Trattati il cui contenuto è un « *aquis* comune che

Nella parte conclusiva la «Dichiarazione di Laeken» propone il metodo, indicando la convocazione di una «Convenzione», un organismo temporaneo, sfornito tanto di un mandato rappresentativo a negoziare, quanto di un mandato elettivo, ma anche un organismo propositivo, composito e, soprattutto, «aperto» ai suggerimenti e alle proposte dei cittadini⁽⁴⁸⁾.

Le sue finalità, in una parola, sono ridefinire il profilo istituzionale dell'Unione sottoponendo le proposte conclusive, dopo un anno di studio con riunioni plenarie bisettimanali e a seguito della redazione di un Documento Finale comprensivo di ipotesi opzionali, al vaglio del Consiglio europeo. La successiva Conferenza Intergovernativa (CIG) da tenersi nel corso del 2003 disporrà così di tale materiale progettuale come base di lavoro, «un punto di partenza» da valutare «unitamente al risultato dei dibattiti nazionali», allo scopo di stabilire di comune accordo — ed in ossequio all'art. 48 TUE — le modifiche da apportare ai Trattati comunitari, in vista della redazione della Costituzione europea⁽⁴⁹⁾.

Ora, la «Convenzione» ha aperto ufficialmente i lavori con la seduta inaugurale il 1° marzo 2002; l'impulso partecipativo, aperto a tutti (parti sociali, settore privato, università, organizzazioni non governative, esponenti politici, singoli cittadini) anche attraverso l'attivazione di un Forum telematico — vera fonte parallela della «Convenzione»! — e la decisione preventiva di assicurare la rigorosa pubbli-

è importante preservare» (Capo I, punto 1, Nota), ove occorra apportare adattamenti meramente redazionali, potrebbe sorgere il problema del mantenimento dell'art. 52.2 della Carta, qualora si ritenesse introdurre «una gerarchia tra un nuovo Trattato fondamentale e il resto del diritto primario attuale». Inoltre la Nota adombra problemi di tecniche di integrazione testuale, non estranee a problemi di conservazione dei diritti di libertà (Capo I.2, Nota).

⁽⁴⁸⁾ Lo stesso metodo è stato impiegato per la redazione della Carta di Nizza.

⁽⁴⁹⁾ La «Convenzione» riunisce rappresentanti dei Governi (15, uno per ogni Stato membro), dei Parlamenti nazionali (30) del Parlamento europeo (16) e della Commissione europea (2).

Ma il principio di democrazia allargata che anima i lavori ha previsto la partecipazione attiva, e alle stesse condizioni, anche dei Paesi candidati all'adesione, con il solo limite della mancanza di potere di veto ad un eventuale «consenso che si dovesse delineare tra gli Stati membri». È guidata da un Presidente (indicato in Valéry Giscard d'Estaing, dal Consiglio europeo) e da due Vicepresidenti (G. Amato e J.L. Dehaene). Un *Praesidium* di 12 membri ha il compito di redigere i testi in discussione nelle sessioni plenarie. A tali componenti fondamentali si aggiunge un gruppo di «osservatori» (15) ed un Segretariato.

cità di tutte le sedute plenarie, in assoluta trasparenza, ha sollecitato interventi, suggerimenti e contributi. La vivacità dei lavori è stata tale da sortire l'effetto inatteso di una estensione « di fatto » del mandato inizialmente previsto a Nizza, con l'insorgenza di un problema di contenimento dei temi in accettabili limiti giuridici⁽⁵⁰⁾.

Ma ai diritti umani e alla libertà di religione quali spazi sono stati concessi? Forse minori di quanto meritassero, ma tali da assicurare una presenza importante nel quadro dei temi in discussione.

Intendo qui riferire tre documenti: il primo è una Nota informativa del Segretariato alla « Convenzione » avente ad oggetto i « Gruppi di contatto con la società civile »⁽⁵¹⁾.

Ho in mente, nello specifico, gli Allegati VI, sui « Diritti dell'Uomo », prodotti dal gruppo di contatto presieduto da António Vitorino. Tutti gli oratori partecipanti, concordi nel ritenere l'Unione europea come « Unione di valori », hanno sostenuto la tesi che la tutela e promozione degli stessi va posta al centro delle politiche dell'Unione. Un modo concreto per ottenere tale risultato è l'integrazione della Carta di Nizza nei Trattati « per renderla giuridicamente vincolante », pur nella consapevolezza dei rischi di un indebolimento tecnico del testo (Punto 3, Allegato VI).

La semplice « catalogazione » dei diritti non è sufficiente garanzia di tutela: occorrono efficaci meccanismi di attuazione e di controllo e « l'integrazione dei diritti dell'uomo in tutte le politiche dell'Unione europea » (Punto 4, Allegato VI) e, come ulteriore ipotesi, l'adesione dell'Unione alla CEDU.

Anche più impegnativo, il contenuto dell'Allegato VIII della medesima Convenzione, dedicato alla « Cultura », sotto la presidenza di Alojz Peterle, con un ventaglio di temi di discussione includenti le « Chiese e le associazioni religiose ». Il tema, esteso dalla Cultura ai valori spirituali « all'origine della costruzione europea », ha il pregio di essere uno dei rarissimi documenti comunitari che tratti esplicitamente dell'argomento ponendo sul tappeto la questione del recupero

(50) « ...le più di 60 questioni proposte dalla più recente Dichiarazione toccano un numero così vasto di argomenti e di settori che difficilmente, all'interno della stessa, appare possibile individuare dei significativi limiti giuridici rispetto al tipo di riforme che potrebbero essere affrontate... ». Vedi Internet, Web del Dipartimento per le Politiche Comunitarie della Presidenza del Consiglio, Osservatorio sulla Convenzione Europea: « La Convenzione », p. 1.

(51) Si tratta della Conv.120/02, Bruxelles, 19.6.2002.

di questo «retaggio religioso» e della possibilità di includere un riferimento a tali valori, qualora si procedesse all'integrazione della Carta dei diritti fondamentali nel Trattato⁽⁵²⁾.

Gli altri due documenti cui accennavo sono apporti politici.

Uno è l'intervento dell'On. Marco Follini che ha la peculiarità di affrontare di petto la «questione religiosa», intesa come un «minimo comune denominatore immateriale» dell'identità europea. Ci si domanda quale sia il modo più opportuno per inserire nella futura Carta costituzionale europea i valori della spiritualità, individuando una formula che non inneschi nuove controversie religiose o politiche, ma sappia armonizzare, nel rispetto del pluralismo, la laicità delle istituzioni. Una formula, per altro verso, che sia un limite di civiltà di cui l'Europa istituzionale sappia osservare i confini, in ossequio «alla libertà e alla dignità della persona e...dei corpi intermedi»⁽⁵³⁾.

L'altro apporto che insiste sul profilo delle diversità culturali e sul compito di «riconoscere e valorizzare la pluralità delle formazioni sociali e delle comunità regionali e locali», è un documento dell'On. Antonio Tajani. Il problema è evitare verticismi legati ai livelli istituzionali, megacontrolli e pianificazioni dall'alto, perché la realtà dell'Unione europea è una composizione di individualità. L'unico approccio possibile è coltivare il consenso democratico da opporre al dominio delle burocrazie. Al centro di questo «modello aperto» v'è il ruolo sociale dei soggetti ed in primo luogo dei «due attori» sociali principali: le Chiese e le imprese⁽⁵⁴⁾.

(52) «... — i rappresentanti delle Chiese o delle comunità di fede hanno espresso il loro sostegno alla dichiarazione n. 11 allegata al Trattato di Amsterdam, relativa allo *status* delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali. Ritengono inoltre che i valori che uniscono il continente europeo e si ritrovano nei principi europei (valori di pace, libertà, dignità della persona umana, solidarietà, democrazia) debbano molto al retaggio religioso, in particolare cristiano, dell'Europa. Questo legame e questo retaggio non vanno dimenticati e devono trovare spazio nei testi europei. Un oratore ha tuttavia rilevato che una parte sempre crescente della popolazione non fa più riferimento a tale patrimonio religioso e che la loro menzione creerebbe divisioni tra credenti e non credenti» Conv.120/02, p. 21.

(53) Intervento dell'On. Marco Follini (rappresentante del Parlamento italiano, insieme al Sen. Lamberto Dini, alla «Convenzione») alla sessione plenaria della «Convenzione europea» del 21.3.2002.

(54) «...riferirsi al ruolo delle Chiese e della religione vuol dire riconoscerne il rilievo nella tenuta delle società europee e nella definizione dell'identità culturale conti-

Un accenno conclusivo va destinato ai contenuti espressi nel discorso introduttivo di V. Giscard d'Estaing, alla « Convenzione sul futuro dell'Europa » del 26.2.2002. Il documento offre molteplici spunti di riflessione. Prenderò le mosse, brevemente, dalle conclusioni laddove si accenna, con stile vagamente retorico, al carattere di « rifondazione intellettuale del futuro dell'Unione europea » dei lavori della « Convenzione ». Solo un simile presupposto, del resto, è la chiave d'accesso per giungere ad un futuro « Trattato costituzionale per l'Europa ». Necessario diventa, così, un consenso generale nei progetti ma anche nella consapevolezza di « coniugare un forte sentimento di appartenenza all'Unione europea e il mantenimento di un'identità nazionale »⁽⁵⁵⁾.

Giscard d'Estaing tocca qui il punto centrale della questione individuando nel decennio 1990 lo spartiacque ideale dei progressi d'Europa. Al di qua si trattava di edificare l'integrazione europea; oggi gli sforzi vanno diretti al bilanciamento tra due forze eguali ed opposte della coscienza politica: tra desiderio di appartenere ad una Unione e radicamento alla propria cultura nazionale. Questo bilanciamento ideale è l'*affectio societatis* europea.

nentale. Ma, attenzione, con questo non si vuole imporre una certa visione religiosa, né coartare i principi della libertà religiosa o, tanto meno, quelli fondamentali della separazione tra Stato e Chiesa. Qui si vuole solo evidenziare l'importanza delle radici cristiane e giudaiche — insieme a quelle che ci vengono dall'Illuminismo, dal diritto romano, dalle Università, dalla lingua latina — nella creazione di un *idem sentire de republica* senza il quale nessuna comunità politica può sopravvivere.

Insomma, proprio perché istituzioni e società devono restare separati e le prime non devono soffocare la seconda, ma devono secondarla, non si può non riconoscere la giusta dignità ad un soggetto — Chiese e comunità religiose — che tanta parte ha nella vita dei cittadini (si pensi al volontariato) e che in modo così significativo contribuiscono a definire i valori fondanti della nostra civiltà (centralità della persona, pluralismo delle espressioni sociali, cultura delle autonomie, solidarietà).

Voglio ricordare a coloro che guardano con diffidenza al ruolo che svolgono le religioni, le parole di un filosofo italiano caro al mondo laico, Norberto Bobbio. Un intellettuale che sentiva la necessità della religione per la stessa democrazia. « A meno che — diceva — non esista un'altra forza capace di toccare le motivazioni interiori all'azione, bisogna accettare l'idea della necessità della religione ».

Intervento dell'On. Antonio Tajani (rappresentante del Parlamento europeo) in occasione della seduta della Convenzione per il futuro dell'Europa, Bruxelles, 21.3.2002.

⁽⁵⁵⁾ Discorso introduttivo del Presidente V. Giscard d'Estaing alla Convenzione sul futuro dell'Europa, 26.2.2002. Doc. SN 1565/02.

Ma a tale afflato sentimentale manca un connotato spirituale. Anche il «messaggio di tolleranza e di moderazione...(aperto ai) diritti dell'uomo» e poggiante sui «tre contributi fondamentali della ragione, dell'umanesimo e della libertà», tace a proposito di fede e quando si richiama al trascendente, lo fa nei termini di una divina e privata ispirazione del legislatore verso un Dio pagano, la «dea Europa» e, comunque, avendo in mente esclusivamente l'azione creativa di un legislatore-ermeneuta.

Se non v'è un atteggiamento di aperta negazione delle ragioni spirituali, v'è un progressivo allontanamento da queste, a disvelare le forme di una grande istituzione alla quale soltanto dobbiamo la pace e la difesa, il nostro benessere esistenziale, un «Leviatano», un hobbesiano «Dio mortale» del XXI secolo, poggiante sulle proprie «diciannove leggi di natura» che razionalizzano l'egoismo e orientano il consenso delle moltitudini.

Un consenso per il quale sarà buona norma attendere i futuri progressi, o ripensamenti del legislatore comunitario.

FABIO VECCHI

Pagina bianca

Rassegna di bibliografia

Recensioni

Pagina bianca

Carlo AZZIMONTI, *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico e in quello concordatario italiano*, Dehoniane, Bologna, 2001, p. 420.

Gli ultimi decenni del ventesimo secolo hanno conosciuto una preoccupazione sociale crescente per la cultura — forse, le culture — e per le diverse sue espressioni. L'accresciuta sensibilità sociale ha portato alla necessaria presa in considerazione della protezione giuridica e, dunque, anche legale, dei beni che esprimono la cultura. In realtà si è sempre più affermata una nuova considerazione giuridica delle cose — dei beni —, che le percepisce non soltanto nella loro materialità e nel loro valore economico, nella possibilità di godimento fisico e di sfruttamento, ma anche come portatrici di valori spirituali della comunità umana che le produce, in quanto, cioè, espressioni di cultura. Ed è appunto questo valore « spirituale » delle cose che assurge a oggetto di tutela giuridica, diventa « dovuto » e garantito dall'ordine sociale. Non che questo fenomeno sia stato rivoluzionario o inaspettato — basti pensare alla tradizionale protezione giuridica dei beni artistici, al di là del loro valore materiale —, ma sì che ha acquistato dimensioni molto vaste; tanto che non è difficile cadere in esagerazioni (anche gli oggetti più banali hanno ca-

pacità di tramandare nella storia dati culturali sicuramente interessanti, anche se bisognerà valutare in ogni singolo caso se tale valenza culturale abbia la portata necessaria per imporre limitazioni all'uso di quegli oggetti). Quello che questa evoluzione mette in risalto, dal punto di vista intellettuale, è la necessità di approfondire il concetto di cultura e tutti quegli altri di cui essa è corollario: antropologia, cosmologia, religiosità, spiritualità, ecc.

Il rev. Azzimonti ha avuto il coraggio di affrontare lo studio della problematica relativa ai beni culturali e di farlo in una Facoltà di Diritto canonico, con riferimento quindi all'ordinamento giuridico della Chiesa, ma senza dimenticare la legislazione statale, nella fattispecie, italiana. Risultato dello studio è il volume che presentiamo, che già nel titolo aggiunge, tramite aggettivi, complessità alla complessità. In effetti, se la protezione giuridica dei beni culturali implica non poche scelte difficili e valutazioni complicate, l'aggiunta della precisazione « ecclesiali » immette in un mondo di alterità ordinamentale formale e di radicate convinzioni personali sostanziali che certamente non aiutano a sciogliere le difficoltà. Tuttavia, è indubbio che il riferimento alla Chiesa di certi beni — non tutti ecclesiastici in senso tecnico — ha

rilevanza culturale per il fatto stesso del loro significato ecclesiale, significato che diventa diritto e dovere nella Chiesa e nella società civile (diritto di espressione della convinzione religiosa, diritto di esercizio del culto pubblico, dovere di rispetto della legalità, dovere di conservazione del bene, diritto-dovere di utilizzo pubblico, ecc.). Da questa percezione della realtà sono nate delle indicazioni legali nella Chiesa (poche) e nello Stato italiano. L'autore ha voluto studiare quelle interne alla comunità cristiana (canoniche) e quelle concordate con lo Stato italiano (concordatarie).

È ben noto che la denominazione «bona culturalia» compare per la prima volta nella legislazione universale della Chiesa nel can. 1283 del Codice di diritto canonico del 1983. Il legislatore non offre indizi per una individuazione del concetto, che sembra prendere dagli ordinamenti civili. Negli anni successivi alla promulgazione del Codice, vi sono stati diversi interventi organizzativi e gestionali che hanno preso in considerazione l'esistenza di questi beni: spicca, nella riorganizzazione della curia romana, l'istituzione di una Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa (con il motu proprio *Inde a Pontificatus* del 25 marzo 1993). Poi, sempre in ambito di produzione normativa da parte del legislatore universale, quasi tutti gli accordi, concordati o strumenti di vario tipo per le intese con le autorità dei diversi interlocutori politici (Stati, ma anche organizzazioni in-

ternazionali) contengono indicazioni per la collaborazione in tema di beni culturali. Nell'ambito della produzione normativa canonica particolare, gli interventi si moltiplicano e si diversificano in funzione delle comunità cui si riferiscono.

L'opera copre la vastità dell'argomento tramite la divisione in tre parti: la prima destinata a uno studio di tipo antropologico e teologico sul significato dei beni culturali e la loro rilevanza nella vita della Chiesa; la seconda, sulla considerazione dei beni culturali nell'ordinamento canonico; la terza, sugli accordi per i beni culturali ecclesiali con le autorità italiane e sulle garanzie di conservazione e promozione da queste ultime offerte.

Nella prima parte, l'autore si sofferma in particolare sulla considerazione filosofica e teologica dei beni culturali costituiti da opere d'arte create per l'uso liturgico e, quindi, sulla connessione tra fede ed estetica, e poiché la produzione artistica richiama alla mente Dio creatore e il Verbo ricapitolatore, anche sulla teologia del lavoro e della materia. Veramente, quest'ultimo aspetto, più che trattarlo approfonditamente, l'autore lo segnala seguendo il pensiero di Valenziano (cf. p. 45), il che sembra una scelta prudente in un libro di carattere giuridico, anche se il lettore rimane con il desiderio di saperne di più: pare infatti un terreno interessante per ulteriori indagini teologiche. Da questa prima parte si trae la convinzione che i beni culturali hanno una importanza per la società della Chiesa che

non si limita alla mera conservazione del passato o alla contemplazione della bellezza, ma che li pone come mezzo di trasmissione del messaggio evangelico, per la catechesi, per la vita liturgica e di preghiera, ecc. In questo senso, il bene culturale «ecclesiale» è analogo a quello civile: simile in quanto portatore di cultura; diverso in quanto documento di fede e di culto e non soltanto di civiltà (anche se qui, se si cerca precisione, bisognerebbe porsi il problema del rapporto fra fede e civiltà nel senso almeno di capire se vi possa essere civiltà senza riferimento alla divinità, il che non sembra: i recenti tentativi di separazione in sede di costituzione europea sembrano confermare tale impossibilità, ma l'argomento, interessante e attuale, eccede lo scopo di queste righe).

La seconda parte del volume, riguardante i beni culturali nell'ordinamento canonico, si apre con uno studio della nozione giuridica di bene culturale che prende le mosse dalla comparazione legale degli ordinamenti di diversi stati e dall'attività internazionale e concordataria della Santa Sede per approdare agli studi amministrativi del Giannini. Da qui, seguendo la storia della formazione delle diverse leggi canoniche in materia, l'autore prende in esame le linee d'azione della Commissione per i beni culturali: 1) supportare i diversi interventi di livello locale finalizzati alla tutela dei beni culturali; 2) valorizzare i beni culturali per la nuova evangelizzazione, il dialogo ecumenico ed interreligioso

e il confronto con il mondo della cultura; 3) sollecitare la ricerca innovativa sui beni culturali; e 4) tessere rapporti *ad intra* e *ad extra* che portino al raggiungimento dei propri scopi. Egli, inoltre, studia i diversi documenti emanati dalla Commissione e aggiunge alcune proposte *de iure condendo*, soprattutto per potenziare «le competenze della Commissione stessa, onde permetterle di definire un quadro normativo universale di riferimento quanto alla tutela, alla valorizzazione e alla promozione dei beni culturali ecclesiali» (p. 370).

L'ultima parte dell'opera studia i beni culturali ecclesiali nell'ordinamento concordatario italiano, sia in prospettiva storica che nel regime vigente, specialmente dopo gli accordi del 1984. Questo studio ha il pregio di riguardare una nazione che possiede moltissimi beni culturali, tramandati da secoli, ma anche recenti, e fra essi, molti anche di quelli che l'autore chiama ecclesiali. È dato quindi, in questo contesto, percepire meglio le peculiarità di questi ultimi nei confronti degli altri, e le esigenze diverse del loro regime di protezione giuridica. Inoltre, risalta la necessità di una fattiva e sincera collaborazione tra le comunità cristiane e gli organismi pubblici, collaborazione che sta alla base dei moderni rapporti della Chiesa con le autorità civili e che si presenta particolarmente necessaria in questa materia che riguarda di per se e nello stesso tempo l'espressione della fede e la testimonianza culturale.

Il volume si chiude con una bibliografia di 35 pagine più l'indice degli autori e l'indice generale. Dicevamo all'inizio del coraggio del reverendo Azzimonti nell'aver voluto affrontare questa materia; dobbiamo adesso rendere atto della sua bravura nel portarla a compimento. Si sentiva la mancanza di uno studio monografico sulla nozione di bene culturale nell'ordinamento canonico. Oggi vi è questo lavoro: certo migliorabile, come tutte le cose umane, e da approfondire in molti aspetti (la legislazione particolare, la portata della consuetudine, la necessaria distinzione dei regimi giuridici fra i beni culturali ecclesiastici in senso stretto e quelli che l'autore chiama ecclesiali, ecc.), ma un punto di partenza del quale nessuno studioso dell'argomento nell'ordinamento della Chiesa potrà più fare a meno.

Jesús Miñambres

Priamo ETZI, *Attività di governo e prassi della consultazione negli Istituti di vita consacrata; una lettura dei cann. 627 e 127 del CIC*, Pontificium Atheneum Antonianum, Roma, 2001, p. 159.

L'autore est un Père franciscain de la Province de Sardaigne, prêtre depuis dix ans. Il enseigne le droit de la vie consacrée dans la faculté de droit canonique de l'université de son Ordre à Rome, l'Antonianum; il en est aussi le vice-doyen.

Il s'agit d'un ouvrage sur les aspects juridiques, dans le droit canonique actuellement en vigueur, du nécessaire équilibre dans les Instituts de vie consacrée entre le pouvoir du supérieur et la participation des religieux (au sens large), plus particulièrement la consultation du Conseil.

C'est une question qui a suscité de nombreux débats dans les années successives au Concile Vatican II dans les différentes communautés, Ordres, etc. Le Code de droit canonique de 1983 s'est exprimé à ce propos, mais ses « réponses », les cann. 127 et 627, loin de résoudre le débat pour tous, l'ont rendu en certains lieux encore plus vif et dès 1985 le Conseil Pontifical pour l'Interprétation des Textes législatifs a du intervenir, sans pour autant épuiser les nombreux débats.

Le premier chapitre est consacré à l'étude historique du rapport entre le pouvoir personnel du supérieur et la participation des autres membres de la communauté ou de l'Institut et tout d'abord les conseillers dans les formes « antiques » de vie religieuses.

Le Patriarche des moines d'Occident, saint Benoît, commence par poser les bases surnaturelles de l'obéissance: obéir au Supérieur, c'est obéir à Dieu. Dans la règle bénédictine la dimension verticale de ce pilier de la vie religieuse a incontestablement la primauté. Cela posé, la dite Règle prescrit à l'abbé de demander conseil, à tous, dans les matières de grande importance, aux anciens pour les choses de moindre

conséquence. Aux religieux ainsi consultés il est enjoint de donner humblement leur avis, sans chercher obstinément à le faire prévaloir et, lorsque l'abbé a pris sa décision, d'y adhérer en toute simplicité.

Les cisterciens, quant à eux, tout en suivant la règle de saint Benoît, ajoutent une dimension plus communautaire aussi bien dans le monastère que dans les rapports de filiations entre les différentes maisons. Du coup dans la « Charte de la Charité », rédigée par saint Etienne Harding en 1118 (donc à peine six ans après l'entrée de saint Bernard de Clairvaux), une plus grande importance est donnée au Conseil, au besoin formé d'abbés et de religieux de différentes communautés.

Chez le chartreux la finalité est différente: « *silentio et solitudinis cellae vacare* » comme dit Guigues le Chartreux, le rédacteur des *Consuetudines carthusiae*. Vu donc que la part de vie cénobitique est fortement réduite, les chapitres périodiques ordinaires sont remplacés par un conseil des anciens, mais les décisions du chapitre général dans certains cas obligent même le Supérieur.

Avec les Ordres mendiants nous voyons apparaître une forme de gouvernement religieux beaucoup plus centralisé et basé sur la personne du Supérieur général, auquel sera adjoint un « conseil ». Périodiquement se réunit un chapitre général (au début des Ordres franciscains et dominicains plus fréquents et plus déterminants, véritables cha-

pitres « constitutionnels » en présence des fondateurs respectifs).

Le Code de Droit Canon de 1917 traite de la matière en un paragraphe, le c. 516 § 1, que l'on pourrait résumer de la manière suivante: les Supérieurs généraux, provinciaux et locaux doivent avoir un Conseil dont l'avis sera délibératif ou consultatif selon la matière; les cc. 516, 534, 576, etc — 9 canons en tout — déterminaient certains cas, le reste étant renvoyé aux textes législatifs de chaque Institut. Ce canon doit être interprété à la lumière des *Normae* émises par la S.C. des Evêques et Réguliers en 1901 et proposées par la S.C. des religieux en 1921, l'instruction *Inter ea* de 1909 et la jurisprudence subséquente, le tout étant modulé de manière différente selon les Règles et Constitutions des différents instituts religieux.

Le Code Pio-Bénédictin ne prescrivait pas directement le nombre de religieux dont devait se composer le Conseil, mais dans le c. 655 § 1, traitant du conseil dont l'accord était nécessaire pour le renvoi d'un sujet, il est prescrit qu'il doit se composer d'au moins quatre membres, norme que le futur Cardinal Larraona dans son commentaire du dit Code dit avoir une valeur assez générale. Le mode d'assignation de la charge de Conseiller général n'était pas non plus envisagé, mais la plupart des Instituts les ont fait élire par le Chapitre général.

Les commentateurs de ce Code s'accordaient pour définir les Conseillers les aides immédiats du Supéri-

eur pour le gouvernement à son propre niveau. Suit l'étude d'un certain nombre de cas juridiques: la nécessité d'une convocation formelle pour la validité des actes du Conseil, la possibilité, en cas d'empêchement légitime de voter par correspondance ou par procureur, etc. Une question d'un intérêt particulier est de savoir si dans certains cas le Conseil pose des actes collégiales et si dans ces cas le Supérieur deviendrait membre du Conseil *primum inter pares*, en quelque sorte.

Au Concile Vatican II et dans les documents subséquents, l'accent avait été mis sur la participation de tous au gouvernement de l'Institut et donc le rôle de la Commission de réforme du Code de Droit canon était de donner à celle-ci un maximum d'amplitude, en particulier à travers le Conseil et le Chapitre général, tout en respectant le rôle traditionnel du Supérieur. Ce fut une période de débats animés (et d'expériences multiples, pas toutes heureuses). De plus se posait la question du rapport entre le droit universel et celui des différents Instituts et un certain consensus se dessinait en faveur de laisser à ce dernier un maximum de place de manière à ne pas étouffer les « charismes » particuliers.

Au niveau du Code de Droit canonique de 1983 le résultat de tout ce débat fut le canon 627:

§ 1. *Ad normam constitutionum, Superiores proprium habeant consilium, cuius opera in munere exercendo utantur oportet.*

§ 2. *Praeter casus in iure praescriptos, ius proprium determinet casus in quibus consensum vel consilium, ad valide agendum requiratur, ad normam can. 127 exquirendum.*

On voit tout de suite l'importance accordée au principe de subsidiarité et le respect du Code pour les droits particuliers. Le droit propre des Instituts doit donc définir: le mode de formation du Conseil et de désignation de ses membres, les qualités qui sont requise d'eux (profession, âge, etc), les éventuelles incompatibilités d'offices, le temps de leur permanence dans le poste et éventuellement leur rééligibilité ou non, leurs fonctions et compétences détaillées en particulier les cas non prévus par le Code de votes consultatif et délibératif, la fréquence des réunions. Mais il est également évident que, tout en étant obligatoire, ses fonctions sont limitées par le droit universel; en particulier le dit Conseil ne peut pas devenir un organe de gouvernement collégial ordinaire, bien que dans certains cas les Conseillers ont de véritables pouvoirs délégués pour les diverses secteurs qui leur sont confiés à chacun.

Le nouveau Code en outre précise que les Supérieurs à tous les niveaux doivent avoir un Conseil (dans les maisons de dimension réduite la praxis est que tous les membres à plein titre peuvent faire fonction de conseillers).

Puis l'auteur cherche à cerner d'avantage la notion juridique du Conseil en s'appuyant sur les définitions de canonistes tels que G. Van

den Broeck, G. Lesage, A. Calabrese, Velasio De Paolis, etc. Le dénominateur commun des notions avancés par les uns et les autres pourrait être ainsi résumé: le Conseil est une équipe choisie parmi les membres de l'Institut ou de l'Association religieuse qui aident le Supérieur de manière stable dans l'élaboration des décisions, « un organe de consultation et de participation » (De Paolis), distinct du Supérieur et agissant de manière collégiale que dans certains cas prévus par le droit. De plus le Conseil n'est pas autonome en tant qu'il doit toujours agir en subordination et en référence directe au Supérieur; il n'est pas investi du *munus regendi*. L'auteur accumule ici les citations tout en nous prévenant que les différents canonistes disent plus ou moins la même chose avec des termes un peu différents.

Pour mieux cerner cette notion il est bon de la confronter avec le c. 618 du même Code qui définit le rôle du Supérieur: il est chargé d'exercer un pouvoir *personnel* ministériel, c'est-à-dire au service de la croissance des membres et de la réalisation des finalités de l'Institut au sein de l'Eglise. Mais cela il ne peut le faire qu'aidé d'un Conseil, quelque soit le niveau de sa charge, même dans les communautés réduites quant au nombre de membres. A propos de l'obligatorité de cet organe, il semble bien y avoir un consensus de juristes, basé sur les termes *habeant et oportet* du c. 627.

En ce qui concerne la composition du dit Conseil, le Code ne pré-

cise pas comment les membres doivent être désignés mais renvoie aux Constitutions propres; cependant il existe certains principes universels sanctionnés par le Code dont ces dernières doivent tenir compte. Mais en pratique on trouve toutes sortes de mode de nominations, avec ou sans vote consultatif, ou d'élections (ou de combinaisons des deux, oubliée de citer l'auteur).

Le C.I.C. de 1983 ne dit pas non plus quelles sont les qualités exigées chez les Conseillers. Cependant l'auteur pense pouvoir suppléer, au moins en partie, à ce silence en se servant du c. 626, donc précédant immédiatement celui que nous étudions présentement, qui décrit directement certains aspects des nominations ou élections des officiers religieux, en référence avec le droit universel et le droit propre. En fait de précision tout ce que l'on y trouve est que les nommés ou élus doivent être « dignes et aptes », sans que l'on puisse facilement définir ces termes, si ce n'est par les prescriptions du droit propre concernant cet office et les principes de sagesse (l'auteur cite plusieurs opinions de canonistes). Le Père Dortelet-Claudot, s.j., quant à lui, décrit le conseiller « apte » (ou idéal) comme à la fois partageant les vues générales du Supérieur de manière à réellement l'assister — respect de l'aspect personnel du gouvernement —, et n'étant pas trop semblable à lui de sorte qu'il puisse enrichir par ses apports personnels — aspect complémentaire du Conseil; mais en même temps l'assemblée

doit être représentative de la Congrégation (tout ne devenant pas une organe délibératif « démocratique », au sens politique du terme; nous nous approchons de la quadrature du cercle).

Le Père De Paolis souligne bien la nécessaire complémentarité des deux notions de dignité et d'aptitude en expliquant que si l'on voulait chercher par exemple en absolu *le plus digne* on ne désignerait pas nécessairement quelqu'un d'apte, selon l'ancien adage: *Si quis sanctus est, oret; si qui doctus est, doceat; si quis prudens est, regat.*

Quant au nombre des Conseillers, le Code est muet. Cependant le c. 699 § 1 fixe à quatre le nombre minimum, Supérieur général compris, pour la décision collégiale de renvois d'un sujet et certains commentateurs pensent que cette norme doit être comprise d'une manière beaucoup plus générale que son objet direct. Par contre un Conseil trop nombreux allourdira excessivement son fonctionnement. De plus une certaine adéquation avec la structure représentée semble s'imposer, d'où une certaine souplesse normative qui permettra de s'adapter aux évolutions, numériques en particulier.

En ce qui concerne la durée du mandat, l'auteur est d'avis que celui des Conseillers doit être égal à celui du Supérieur. Il est à craindre qu'ici, comme en certains autres endroits de son étude, le R.P. Franciscain ne tiennent pas suffisamment compte des Ordres religieux très différents du sien, par exemple

ceux où le Supérieur de la communauté aurait un mandat à vie ou à longue durée, cas où les normes propres, en général, dictent une durée fixe — 3 ou 5 ans, par exemple — pour l'« organe subsidiaire ».

Autre domaine où le Code fournit peu de données est celui de l'incompatibilités des charges. En fait il s'agit d'éviter soit de cumuler deux offices qui ensemble seraient trop exigeants, soit d'éviter d'être à la fois « parti et juge ». Par exemple un conseiller général qui serait en même temps conseiller provincial (ou supérieur provincial d'ailleurs) ne serait pas pleinement objectif lorsqu'il s'agirait des intérêts de sa propre province, qui à ce niveau devraient être envisagées par rapport au bien de l'Institut entier. L'auteur se pose la question de la compatibilité des charges d'économiste et de conseiller en raison des difficultés qui pourraient surgir lorsque le Conseil aurait à se pencher sur la gestion financière de la maison: il y a du pour et du contre.

Puis l'auteur s'attache à décrire les relations institutionnelles entre le Supérieur et son Conseil. On retrouve ici, avec de nouvelles citations de commentateurs, les notions de pouvoir personnel du Supérieur, modulé par la consultation obligatoire du Conseil, du rôle de ce dernier d'interprète des aspirations de la communauté. Le Père Beyer, s.j., déplore que dans trop de cas le vote du conseil est délibératif, privant ainsi le Supérieur d'une partie de son plein pouvoir personnel et obscurcissant en quelque sorte la na-

ture purement consultative du Conseil.

Le dernier article du chapitre étudie les cas de Conseil agrandi et les autres formes de participation. La praxis du Conseil agrandi trouve son support légal dans le c. 633, qui prescrit une consultation plus ample dans les cas touchant toute la communauté prévus par les Constitutions propres. La même partie du Code décrit aussi les différents Chapitres, généraux, provinciales, etc. On doit faire attention à ce que le Conseil agrandi ne devienne pas un espèce de Chapitre avec vote délibératif.

Le troisième et dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à l'étude du fonctionnement du Conseil en particulier vis-à-vis de la problématique codifiée par le c. 127 sur la valeur des actes juridiques quand l'intervention du Conseil est prescrite.

Le premier cas de figure étudié est celui où le Conseil avec le Supérieur agit collégialement. Le Code prévoit un seul cas: le renvoi d'un religieux ayant émis des vœux dans l'Institut (c. 699 § 1). Certains commentateurs voudrait que ceci soit un minimum auquel les Instituts sont libres d'ajouter d'autres cas dans leur normative propre. La manière de procéder collégiale est décrit par le c. 119: tous les ayants droit de vote ayant été régulièrement convoqués et la majorité étant présente, le Supérieur vote avec les autres comme *primum inter pares*, la décision est prise à la majorité absolue et en cas de parité persistante le Supérieur peut dirimer au moyen

d'un deuxième vote personnel. Les constitutions propres de certains instituts prévoient une telle procédure pour, par exemple, la nomination ou l'acceptation d'un officier normalement élu par le Chapitre, en attendant que celui-ci puisse être tenu. Il semblerait que cette prérogative soit le propre seulement du Conseil général. Le Supérieur est lié par la décision du « Collège ».

L'extension de ce mode d'agir pourrait aboutir à un véritable gouvernement collégial, mais ceci serait contre l'esprit du Législateur suprême qui manifestement a voulu sagement conserver aux Supérieurs le caractère personnel de leur administration.

Le deuxième cas étudié est celui du Conseil agissant comme « coetus »: le Supérieur en recoit alors une forme de « permission pour agir », que le vote soit consultatif ou délibératif. L'auteur fait ici remarquer le caractère impropre de ce dernier terme: en toute rigueur seul les Supérieurs « délibèrent » avant de prendre la décision ultime de faire ou de ne pas faire. Le Supérieur doit alors convoquer régulièrement les membres du Conseil, personnellement selon les prescriptions du c. 166, à moins qu'il ne s'agisse d'une réunion ordinaire selon un périodicité prédéterminée par les normes propres. C'est le Supérieur qui fixe l'ordre du jour. La Majorité des votes est fixée en fonction du nombre de Conseillers présents.

Si cette majorité n'est pas rejointe, dans un cas où le consente-

ment est nécessaire, le Supérieur ne peut poser valablement l'acte en question. Par contre s'il obtient un vote favorable, il peut passer à l'action ou non, selon son jugement.

Lorsque le vote du Conseil est consultatif, sa valeur, selon la « théorie générale de l'administration publique » (sic), serait plutôt informative, avec la fonction donc de renseigner le Supérieur avant qu'il ne prenne la décision finale. Son acte serait invalide s'il négligeait de faire cette consultation. Le droit universel ne prévoit que deux ou trois cas, laissant aux Instituts la liberté d'en fixer d'autres.

Puis l'auteur passe à l'étude du c. 127, qui en fait expose ce que nous venons de voir en matière de vote consultatif et « délibératif » — terme que l'auteur dit pouvoir continué à être employé malgré son caractère impropre, en raison de la coutume admise des canonistes. Un élément nouveau est apporté par la Réponse du 14 mai 1985 du Conseil Pontifical pour l'Interprétation des Textes législatifs, qui précise que le Supérieur n'a pas droit de vote, pas même pour dirimer une parité; le Conseil est son interlocuteur en quelque sorte.

Cela dit, l'article suivant pose, un peu paradoxalement, à première vue, la question — réglée, semble-t-il dans l'article précédent — de savoir si le Supérieur fait ou non partie du Conseil. La raison pour laquelle il revient sur le problème est que les Constitutions d'un nombre non négligeable d'Instituts, approu-

vées par le Saint Siège, prévoient explicitement le vote du Supérieur en Conseil. On remarque aussi que les normes approuvées de plusieurs Congrégations religieuses (au sens large), même antérieures au Code de 1983, prévoyaient un nombre paire de conseillers, précisément parce que cas de parité le Supérieur pouvait dirimer avec son vote. En fait, de nos jours, derrière ce débat il y a une tendance diffuse — précise chez certains — à vouloir instaurer un espèce de « gouvernement collégial » avec un Supérieur président, forme qui, d'après ses partisans, seraient plus en harmonie avec les « aspirations modernes ».

Partisan du maintien de l'autorité personnel du Supérieur et du rapport traditionnel entre lui et son Conseil, le clarétain Anastasio Gutierrez qualifie les Constitutions où apparaissent le Conseil « gouvernant » avec le Supérieur, mêmes approuvées par l'autorité légitime, de coutume contre la loi (surtout après la Réponse du 14 mai 1987) et donc de ce fait irrationnelle. Ce commentateur va jusqu'à dire que l'approbation du Saint Siège de cette praxis doit être attribuée à un inadvertance ou une inconsidération. Pour l'Auteur de notre ouvrage il est certain qu'en approuvant ou tolérant ces normes l'intention du Dicastère romain n'est pas de porter atteinte au caractère personnel de l'autorité du Supérieur. Dans ce sens il cite les canonistes Domingo Andrés, Victor Dammert, o.s.b., Jean Beyer, s.i., etc.

A noter que le dernier auteur cité est partisan de permettre au Supérieur de voter pour dirimer une parité, ce qui semble être l'ancienne praxis de bien des Instituts.

En conclusion l'auteur se livre à des considérations intéressantes sur les rapports entre droit universel et droit particulier en la matière. Selon lui se serait le C.I.C. de 1917 qui auraient introduit les premières normes communes à tous. Mais dans les Règles approuvées on trouve une grande variété de concepts des rapports du Supérieur avec sa communauté, et donc son Conseil: père/fils (par exemple chez les Bénédictins), pasteur/troupeau (chanoines réguliers), frère parmi les frères (ordres mendiants). Puis avec la période qui a suivi le Concile Vatican II on a vu l'éclosion en bien des endroits d'une volonté d'accroître la participation de tous au dépens de l'autorité personnelle des Supérieurs. Le Code de 1983 intervient dans ce contexte avec ses canons complémentaires 627 et 127 pour réaffirmer la structure soutenue partout par l'ancienne sagesse, tout en la modulant, en donnant plus de force et d'universalité aux Conseils, dont le mode d'agir à son tour est délimité avec précision.

Nous avons affaire ici à un ouvrage fort intéressant, malgré les nombreuses redites et quelques «sinuosités» de parcours, qui, partant d'une norme en apparence plus ou moins anodine, celle concernant le Conseil du Supérieur, qui pour l'étudiant externe semble

concerner qu'un point de détail de la Constitutions des Instituts religieux, nous montre progressivement qu'en fait il s'agit d'un débat de fond: peut-on faire évoluer, ou créer, une Congrégation ou une communauté du type «monarchique» classique vers une auto-gestion plus ou moins intégrale. Et la réponse finale semble bien être: ce que la sagesse des siècles a institué est toujours valide, la nature humaine restant ce qu'elle est compte tenu de la Volonté salvifique universelle du Dieu Créateur et Rédempteur, mais aussi des dégâts du péché originel et de la modulation des siècles.

Jean Marie Pommarès, O. S. B

Brian FERME, *Introduzione alla storia del Diritto canonico. Vol. I. Il diritto Antico fino al Decretum di Graziano*, Quaderni di Apollinaris, Pontificia Università Lateranense, Mursia, Milano, 1998, p. 205.

Il Prof. Ferme è una personalità molto conosciuta tra gli storici del diritto canonico, essendo stato allievo di uno dei grandi maestri della storia del diritto canonico, il Cardinale Alfons M. Stickler. Il presente volume basandosi sull'opera di Stickler *Historia Iuris Canonici Latini*, vol. I: Storia delle Fonti, edita nel 1950, pone mano ad un suo aggiornamento, imprimendole al contempo un'impostazione personale. In effetti, anche se scritta cinquan-

t'anni orsono, l'opera di Stickler continua ad essere non solo un punto di riferimento basilare, ma rimane tuttora valida la sua visione della natura delle collezioni e del loro sviluppo complessivo nella storia della Chiesa. Il tempo non ha sminuito l'importanza del lavoro svolto da Stickler, al contrario, ne ha confermato per molti aspetti le sue intuizioni.

La storia del diritto canonico viene tradizionalmente divisa in tre parti distinte ma connesse: la storia delle fonti, della scienza e degli Istituti. Il presente volume è specificamente dedicato alla storia delle fonti del primo millennio, fino al *Decretum* di Graziano. Se è certamente difficile — forse impossibile — separare lo studio delle fonti dallo studio della scienza del diritto canonico, va ricordato che nel primo millennio l'accento era posto sullo sviluppo e sulla storia delle fonti, in quanto la scienza come tale fa la sua comparsa solo nel secondo millennio. Ciononostante, l'autore dedica un capitolo finale ad una breve, quanto utile, panoramica degli elementi chiave della scienza del diritto canonico per il primo millennio.

Il libro si rivolge principalmente agli studenti di diritto canonico, poiché si tratta di un testo didattico che ben si presta ad essere consultato nel corso degli studi. Bisogna riconoscere la grande complessità che presenta il mondo delle fonti (le collezioni canoniche) previe al *Decretum*. Perciò — come lo stesso autore sottolinea — l'idea, che ha

dato vita al libro è stata quella di offrire un'introduzione che possa guidare gli studenti, ed anche gli studiosi, a muoversi con più sicurezza e ad andare forse un po' più in profondità in questa complessa materia.

Il testo offre sostanzialmente una breve descrizione delle innumerevoli collezioni canoniche che si incontrano nel corso del primo millennio della Storia della Chiesa in Occidente. Seguendo un ordine cronologico, ogni epoca storica è preceduta da un'utile sintesi dei fatti storici salienti, cosicché le singole collezioni possono venir facilmente inserite nel rispettivo contesto storico. Per ogni epoca viene indicata una bibliografia generale, che offre al lettore la possibilità di approfondire gli argomenti trattati. Ogni singola collezione è correlata dai dati delle edizioni e, per incoraggiare ancora la ricerca, da una bibliografia estensiva sui contenuti specifici.

Di fronte all'impossibilità di far riferimento a tutte le collezioni, l'autore ha dovuto svolgere un lavoro di selezione, e, da una parte, ha concentrato i suoi sforzi all'ambito della Chiesa d'Occidente, dedicando pochi riferimenti alle collezioni orientali. Dall'altra, l'approccio adottato nell'espone i temi è piuttosto schematico, il che pur giovando alla chiarezza dell'esposizione, ne può forse rendere difficoltosa la lettura. Probabilmente gli specialisti troveranno alcuni inevitabili limiti, che tuttavia vanno compresi alla luce del già accennato intento ultimo che ha promosso l'opera.

Ci troviamo confrontati con un manuale di storia pratico, frutto di anni di docenza e di impegno da parte dell'autore. L'opera presenta l'evidente vantaggio di essere scritta in una lingua moderna, cosa che ne faciliterà notevolmente la consultazione da parte degli studenti di diritto canonico. Naturalmente, il saggio costituisce pure un utile strumento di lavoro per i cultori della scienza canonica in generale.

Ci auguriamo la continuità nei frutti, ossia la pubblicazione dei restanti volumi. Il Card. Stickler nella presentazione all'opera, auspica di poter vedere in un futuro non lontano, la pubblicazione integrale di una storia degli Istituti del diritto canonico, materia nella quale in generale, si sente la mancanza di un testo didattico moderno.

Montserrat Gas i Aixendri

ZENON GROCHOLEWSKI, Univerzita a Cirkev na zaciatku tretieho milénia (L'Università e la Chiesa all'inizio del terzo millennio), Knazsky seminár biskupa Jána Vojtassáka, Spisská Kapitula - Spisské Podhradie, Katolícka univerzita v Ruzomberku, 2002, p. 180.

Da quando, nel 1991, il Seminario maggiore della Spisské Podhradie - Spisská Kapitula, nella diocesi di Spis in Slovacchia, ha organizzato regolarmente i Simposii di diritto canonico, S. E. R. Zenon Grocholewski vi ha partecipato, all'inizio

come Arcivescovo Segretario del Tribunale della Segnatura Apostolica, poi come Cardinale, in qualità di Presidente del menzionato Tribunale e, in seguito, come Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Questo è uno dei motivi che hanno indotto il curatore dell'opera, Ján Duda, docente della Facoltà teologica dell'Università Comeniana di Bratislava e autore di manuali di diritto canonico, a realizzare questo lavoro. Infatti, nella presentazione dell'edizione italiana, il curatore sottolinea che questa pubblicazione è un riconoscimento all'annuale impegno del Cardinal Grocholewski per il bene della Chiesa slovacca.

Pubblicato in collaborazione con la giovane Università Cattolica di Ruzomberok, il libro costituisce la sesta pubblicazione di Z. Grocholewski in lingua slovacca, in questa occasione sotto forma di raccolta di studi. È, allo stesso tempo, la prima edizione di un libro che raccoglie nove interventi e conferenze pronunziati dal Cardinal Grocholewski in qualità di Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

Come introduzione appaiono i brevi interventi sui vari scritti del Cardinale, di due vescovi, di cinque sacerdoti slovacchi e di personaggi accademici dell'Università Comeniana di Bratislava e dell'Università Cattolica di Ruzomberok, con uno scopo preciso: sottolineare l'importanza dell'insegnamento del Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica

sulla formazione intellettuale e personale nelle scuole e nelle università cattoliche.

I vari commenti delle autorità ecclesiastiche ed accademiche cominciano con il contributo di Mons. Frantisek Tondra, vescovo diocesano di Spis e Presidente della Conferenza episcopale della Slovacchia. Nella sua riflessione *Università nel contesto religioso e culturale d'oggi*, valorizza la visione del Cardinal Grocholewski nel campo dell'educazione ed erudizione cattolica costruita sulla dottrina del Concilio Vaticano II e degli ultimi papi, nella quale si apre il progetto per l'università del terzo millennio. Il vescovo esprime la sua gratitudine perché le comunità accademiche riceveranno, con questo libro, del buon materiale su cui riflettere.

Seguono altri contributi, riconoscimenti dell'attività del Card. Grocholewski, a carico di Mons. Tomáš Galis, Vescovo ausiliare di Banská Bystrica e Gran Cancelliere dell'Università Cattolica di Ruzomberok; del Prof. Dr. Viliam Judák, professore della Storia ecclesiastica e decano della Facoltà Teologica di Bratislava; di Mons. Jozef Jarab, Rettore del Seminario maggiore della Diocesi di Spis e docente di Teologia pastorale nell'Istituto Teologico a Spisské Podhradie, del prof. Anton Tyrol, docente di Antico Testamento, di esegesi e di ebraico biblico presso lo stesso Istituto Teologico e dell'Università Cattolica di Ruzomberok; del Decano della Facoltà delle Scienze pedagogiche dell'Università Cattolica di Ruzombe-

rok e docente di Teologia liturgica e di Canto liturgico, Amantius Akimjak; infine, del curatore del libro, il Dr. Ján Duda sul tema *Nuova evangelizzazione del Clero nel pensiero del Cardinal Zenon Grocholewski*. Alla fine di ogni intervento, il curatore ha aggiunto un riassunto in italiano e brevi informazioni sull'autore.

I contenuti, la presentazione e gli interventi menzionati occupano 56 pagine del libro. Le altre 116 comprendono i nove studi del Cardinal Grocholewski.

La prima relazione del Cardinale è l'articolo «*L'Università e la Chiesa*», apparso con il titolo *L'impegno culturale e testimonianza della fede*, in: *L'Osservatore romano*, 8 settembre 2001, p. 7 ed anche in *Seminarium* 41 (2001), nr. 1, pp. 197-199. L'A. si riferisce al Giubileo delle Università come ad un evento molto forte, che conferma la verità sull'aiuto reciproco tra scienza e fede, e invita le comunità ecclesiastiche ed universitarie a dare vita a nuovi rapporti.

La seconda conferenza, intitolata *Una presenza autonoma al servizio del dialogo scientifico e culturale*, è un testo inedito (prolusione ufficiale del Cardinal Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica nell'atto accademico d'apertura delle giornate delle porte aperte nella Facoltà teologica di Lugano, sabato 20 aprile 2002). Nell'introduzione, l'A. constata che la giovane Università di Lugano, in Svizzera, attira meritatamente l'attenzione, poiché in essa sta crescendo una

nuova realtà accademica. Nella prima parte, chiamata *Due modelli principali europei dell'Università: le loro possibilità ed i limiti*, l'A. caratterizza l'università del medioevo (i cui concetti chiave erano la verità e il bene) e quella moderna, nello stile prussiano, indicando le loro *possibilità ed i limiti*. Dalla comparazione aperta da questi due modelli, è possibile formare un tipo di università per il terzo millennio. Nella seconda parte della relazione (*Il Campus universitario di Lugano sta diventando la culla del nuovo modello di università?*) il Cardinal Grocholewski incoraggia il rettore, i decani, i docenti e gli studenti affinché continuino nel dialogo e nella collaborazione reciproca.

Il terzo contributo del Cardinale, un'intervista fatta da A. Bienkowska, è intitolato *Il servizio alla verità in tutta la sua integrità* (il testo originale in polacco in *Przegląd Uniwersytecki (Katolicki Uniwersitet Lubelski)*, 3 (máj-czerwiec) 2001, s. 4-5) in cui parla dei compiti dell'università cattolica e sostiene, fra l'altro, che oltre al compito di erudire ed educare, ha un ruolo importante di servizio di fronte all'umanità: deve indicare la dimensione spirituale e religiosa dell'uomo, l'aspetto morale della ricerca scientifica, il primato dell'etica davanti alla tecnica, della persona davanti alla cosa, dello spirito davanti alla materia.

Segue il contributo *Roma come il centro degli studi ecclesiastici*, pubblicato in *Pontificie Università e Atenei Romani*, a cura di Gregorz

Galazka, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000, pp. 9-17. L'A. dapprima chiarisce che a Roma gli studi ecclesiastici sono caratterizzati dalla varietà di discipline e di studi, dal carattere internazionale di professori e studenti, ma anche dalla qualità e dalla fedeltà al Magistero del Romano Pontefice. Il testo ha un apparato molto ricco di appunti che non sono però presenti nel libro di Galazka.

Segue un'altra intervista del Cardinal Grocholewski, intitolata *I nostri professori insegnano per mandato della Chiesa. Cosa si aspetta il Vaticano da un professore di Studi Superiori?* (il testo originale in tedesco, *Unsere Professoren sprechen im Auftrag der Kirche. Was der Vatican von einem katholischen Lehrstuhlinhaber erwartet?* Fragen an Kardinal Grocholewski, Präfekt der Bildungskongregation, in: *Zeitung kritischer Christen - Forum* 15 (17. August 2001), s. 58-60) nella quale sottolinea come i professori di Teologia partecipino al «munus docendi» del Magistero della Chiesa e del vescovo, e debbano essere autentici testimoni della fede per poter arricchire il mondo delle università. Da qui l'importanza della santità personale basata sulla preghiera e sulla meditazione.

Il sesto capitolo è la conferenza tenuta dal Cardinale nelle «Giornate di Riflessione in occasione della celebrazione del Giubileo dell'Anno 2000 per i Vescovi» *Il vescovo inviato ad insegnare*, sul ministero dottrinale del Vescovo (nel libro viene erroneamente collocata

nel convegno «Teologia e Magistero in dialogo: congresso scientifico sulla questione del *nihil obstat*» a Würzburg il 30 marzo 2001.) In italiano è stata pubblicata in *Seminarium* 41 (2001), nr. 2, pp. 647-674, (il libro indica invece *Seminarium*, nr. 1, pp. 275-293) ed anche in AA. VV., *Testimoni e servitori della speranza*, a cura di T. Williams, Roma 2001, pp. 87-115; in polacco «*Munus docendi*» *biskupa*, in *Prawo-Administracja-Kościół* 2 (2001) 1, 5-32. L'A. ha preparato sollecitamente questa vasta relazione e l'ha fondata sulla dottrina della Sacra Scrittura, dei documenti conciliari e quelli dei papi, e l'ha arricchita con un ricco apparato di appunti. Ha preparato, così, quasi un Direttorio sul *munus docendi* per i vescovi.

La settima relazione è intitolata *Il teologo al servizio dell'Università della Chiesa e della Società* ed è stata presentata il 23 marzo 2000 nella Facoltà Teologica di Split, in Croazia, con occasione del 300 anniversario di fondazione del Seminario minore a Split. In italiano è stata pubblicata in *Seminarium* 40 (2000), nr. 1, pp. 177-190; in croato in *Crkva u svijetu*, Split 36 (2001), I, 95-106. Si ricorda il, è divisa in quattro parti 1. *Teologia nel contesto dell'aeropago Universitario*, 2. *Il teologo servitore della parola di Dio*, 3. *La teologia nella Chiesa e al servizio della Chiesa* e 4. *La teologia al servizio dell'evangelizzazione*. Nella relazione, l'A. cita soprattutto i documenti papali *Fides et ratio*, *Sapientia Christiana*, *Ex corde Eccle-*

siae, l'istruzione *Donum veritatis* e le costituzioni conciliari *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*. Nella Conclusione viene ricordato il simbolo dell'università a Tübingen - Gesù Cristo posto su due libri della Sacra Scrittura: l'Antico e il Nuovo Testamento.

L'ottava conferenza, *Il nihil obstat ecclesiastico. La nomina del professore di teologia cattolica*, è stata tenuta a Würzburg, al convegno su «Teologia e Magistero in dialogo: congresso scientifico sulla questione del *nihil obstat*», il 30 marzo 2001. Il testo originale in tedesco, *Das kirchliche Nihil obstat. Die Berufung des Professores für katholische Theologie* è stato pubblicato in: *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 12 (2002) pp. 51-64 ed anche in *Seminarium* 41 (2001), nr. 1, pp. 255-274; la versione italiana in *Seminarium* 41 (2001), nr. 1, pp. 275-293. Nell'introduzione, il Cardinal Grocholewski si propone di trattare i lineamenti fondamentali della problematica, muovendo dai principi concordatari ed ecclesiastici. Il tema è diviso in tre capitoli: il primo, *I basilari presupposti statali ed ecclesiastici*, discute sui principi di diritto ecclesiastico e sui principi teologico-ecclesiologici. Il secondo mette in rilievo le conseguenze giuridiche del *nihil obstat*, che i concordati rispettano pienamente conferendo al Vescovo locale il diritto di essere consultato circa la nomina del professore di teologia cattolica. L'A. parla prima della concessione del *nihil obstat in loco* per poi riferirsi alla Chiesa locale inserita nella Chiesa

universale. Il capitolo terzo tratta del *nihil obstat* della Santa Sede e si divide in quattro sottocapitoli: 1. La Procedura, 2. La responsabilità della Santa Sede, 3. La statistica e 4. Possibilità di risolvere le difficoltà. Nella conclusione l'A. sottolinea: «Il *nihil obstat* è un elemento importante, perché il compito di un professore è la partecipazione alla missione della Chiesa in modo particolare e ufficiale, quindi il *nihil obstat* va oltre l'atto puramente formale-giuridico».

L'ultima conferenza, *L'insegnamento della teologia nel seminario: importanza e suggerimenti*, è stata presentata a Leggio il 10 luglio 2000, e pubblicata in italiano in *Seminarium* 40 (2000), nr. 3, pp. 619-632. Il Cardinal Grocholewski si propone di presentare anzitutto un quadro globale della situazione e di offrire poi alcuni suggerimenti (riguardanti i professori, gli alunni e il programma degli studi teologici). In conclusione l'A. sottolinea che la scienza teologica per eccellenza rimane la scienza presbiteriale; perciò, nei seminari deve essere considerata come un aspetto determinante per il futuro dei giovani seminaristi.

Come è possibile notare da tutto quanto sopra riportato, questo libro, attraverso l'insegnamento dell'amore e del servizio genuino per la Chiesa, sarà molto utile per la conoscenza delle problematiche concernenti lo studio della Teologia.

Peter Holec

Rafael HIGUERAS ÁLAMO, *Colección de normas canónicas*, Publicaciones de la Obra Social y Cultural Cajasur (Colección Mayor), Córdoba, 2001, p. 560.

Este volumen es un compendio de legislación canónica. Es especialmente válido para los agentes de pastoral de la Diócesis de Jaén y, por su contenido, igualmente práctico sobre todo para aquellos que ejercitan su labor pastoral en el Sur de España.

Su autor es Rafael Higuera Álamo, Licenciado en Derecho Canónico, Vicario Judicial y Canónigo de la Diócesis de Jaén (España). Como fruto de sus largos años al frente de la Secretaría General del mencionado Obispado, con un preclaro afán de servicio al resto de sus hermanos sacerdotes jaennenses, fue recopilando pacientemente todo un considerable arsenal de pronunciamientos jurídicos. Con esta obra, don Rafael sigue la estela de un insigne predecesor suyo en la Cancillería del Obispado, D. Aniceto Gómez Jiménez quien, en la década de los cincuenta del pasado siglo, publicó un *vademécum* parecido a éste pero más centrado en el campo civil y titulado *El Párroco ante las leyes de Estado Español*. Sabedores, cada uno a su manera, de lo necesario que es para el pastor de almas familiarizarse con la legislación vigente y de los obstáculos que entraña su diseminación, con igual empeño y perspicacia, decidieron ambos compilar normativas, para de esta forma prestar su ayuda a

aquellos que ejercen la labor ministerial en primera fila.

Peculiarmente dirigido a los párrocos, cada día más escasos de tiempo, esta monografía engloba toda una serie de medidas que iluminan y regulan su actuación pastoral. Son leyes, convenios, instrucciones, notas y decretos que tienen su origen en distintos hontanares. El autor de esta publicación los ha hecho converger para facilitar su examen y aplicación. Así, D. Rafael ha tenido el mérito de agrupar lo disperso en el tiempo y el espacio.

Tras la presentación del propio autor y el prólogo de Mons. Miguel Castillejo Gorraíz, Canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba y Presidente de Cajasur, entidad financiera, cultural y social que edita magníficamente el volumen y lo saca a la luz en su prestigiosa *Colección Mayor*, el lector puede encontrar el material de esta obra vertebrado en varias secciones.

La primera está dedicada a la Diócesis de Jaén y se exhibe subdividida en dos apartados. El primero contiene veintisiete decretos episcopales, comenzando por el Reglamento de Cáritas Diocesana de Jaén (2 julio 1981) y terminando por un Decreto del Obispo en el que se dan pautas para actualizar las licencias ministeriales para oír confesiones (22 febrero 2000). El segundo apartado incluye diecisiete decretos y notas de la Vicaría Judicial sobre distintos argumentos. Destaca por su valía y utilidad el documento número diecisiete de este bloque, que es el Estatuto tipo

para cofradías y hermandades de la Diócesis de Jaén (pág. 203-215). Casi todo el material de esta primera sección fue publicado en el Boletín Oficial de la Diócesis de Jaén. Al principio de cada documento se indica la referencia puntual para su correcta localización.

La sección segunda está dedicada a los decretos de la Provincia Eclesiástica de Granada. Son cinco documentos. De esta parte hay que resaltar por el tenor, actualidad y mérito el último de ellos titulado: «Matrimonios en dificultad. Actuación pastoral de la Iglesia a través de los tribunales eclesiásticos» (pág. 228-267).

La tercera sección se ocupa en gran medida de temas patrimoniales y colecciona convenios entre los Obispos del Sur de España y la Junta de Andalucía sobre distintas temáticas que interesan a ambas partes. Son once documentos.

La siguiente sección recoge veintinueve documentos de la Conferencia Episcopal Española publicados casi todos en el Boletín Oficial de la misma. Aquí se entremezclan acuerdos, decretos generales, convenios, instrucciones, etc. Particular relieve alcanza la vertiente de la enseñanza de la religión en la escuela.

Finalmente, en la quinta y última sección, aparecen nueve documentos de la Santa Sede. En este bloque se incluyen los Acuerdos entre España y Santa Sede (1976-1979).

El volumen se cierra con un instrumento clave para el uso adecua-

do del mismo. Nos referimos a un completo índice de materias. De este modo, consultando este elenco el lector podrá hallar rápidamente las referencias al tema de su interés.

En definitiva, no nos queda más que aplaudir iniciativas como la presente, elogiando el acierto de la misma y subrayando su alcance. De este modo, coincidimos con Mons. Castillejo, al afirmar que este libro « cumple una triple y encomiable misión, práctica, formativa y pastoral. Práctica, porque es una sinopsis de leyes canónicas bien estructurada metodológica y jerárquicamente, en la que los pastores de almas tienen a mano una precisa y preciosa herramienta de trabajo, sin la que les resultaría difícil acceder y consultar una información jurídica tan amplia como dispersa. Formativa, porque el asesoramiento reiterado de este libro es una invitación y una obligación a asumir como propia la Formación Permanente, tan necesaria en nuestro mundo y en nuestra sociedad secularizada... Pastoral, porque si bien los cristianos tenemos que dar razón de nuestra fe y ser testigos cualificados del Evangelio, con más razón los sacerdotes han de orientar, guiar y formar rectamente la conciencia de los creyentes. Esta misión sólo es posible con una adecuada preparación que bebe constantemente en la Palabra de Dios, en la sabiduría de la Tradición y en la doctrina del Magisterio de la Iglesia. El Derecho Canónico es expresión concreta y visible que encarna sobradamente las exigencias de estas

realidades sobrenaturales y humanas» (pág. 9).

Fernando Chica Arellano

Hubert LENZ, Wolfgang RÜFNER, Manfred BALDUS (eds.), *Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. 30. Band. 1.1.-31.12.1992*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, p. 458.

La pubblicazione è una raccolta di sentenze dei Tribunali statali in Germania che riguarda la relazione fra Chiesa e Stato e il complesso dei problemi aventi una rilevanza giuridica in ambito religioso. È un campo molto vasto che tocca tutti i rami dell'amministrazione della giustizia. Il volume appartiene ad una serie che fin dal 1963 è pubblicata in collaborazione con l'Istituto per il Diritto Canonico e la Storia di Diritto Canonico della Renania presso l'Università di Colonia.

Gli editori hanno scelto non solo sentenze aventi già valore di legge, ma anche quelle decisioni che non ancora lo hanno o che nel corso della procedura non hanno raggiunto valore di legge. In questo modo è raccolta un'ampia documentazione giuridica in ambito religioso che offre una salda piattaforma per una preziosa valutazione della giurisprudenza tedesca. La raccolta è caratterizzata da una chiara struttura logica con indici che forniscono al lettore una chiave di lettura per il contenuto della sentenza.

Nell'attuale edizione sono raccolte 82 decisioni di Tribunali di vario tipo, e di vario livello, da tutta la Germania, diversi per spessore giuridico e significato concreto. Le sentenze sono precedute da una « frase guida » (Leitsatz), che contiene la motivazione della decisione, con accluso un rimando al Tribunale che l'ha emanata; seguono la data e, solitamente, anche alcuni cenni bibliografici circa la pubblicazione o meno della sentenza. La descrizione della fattispecie e la sua motivazione concludono la sentenza.

Vi si possono reperire sentenze di vario tipo: ad esempio, sentenze circa la tutela del nome « cattolico » o « romano-cattolico » (cfr. p. 116-121, 446-451), le scuole private confessionali (cfr. 52-69), la libertà della stampa e dell'arte (cfr. 10-15), l'insegnamento della religione nelle scuole statali (cfr. 266-270), la tasse della Chiesa (cfr. 219-222, 364-372), il diritto del cimitero (cfr. 373-380, 405-409), la tutela della persona (cfr. 398-401), il diritto all'asilo ecclesiastico (cfr. 438-443), il diritto dell'università (cfr. 185-189), il diritto ecclesiastico del lavoro (cfr. 225-237), la libertà di coscienza ed i testimoni di Geova (cfr. 237-238) e le sette giovanili (cfr. 270-294).

Un indice analitico (cfr. 452-458) rende accessibile tutto il materiale in un modo esemplare che aiuta a trovare immediatamente le diverse fattispecie trattate.

La raccolta è di grande valore sia per la prassi che per la giurisprudenza e rappresenta un tesoro di

materiale giuridico che rispecchia l'attuale relazione fra Chiesa e Stato in Germania circa le *res mixtae*. Essa dimostra inoltre la vivace attività dei Tribunali statali circa le fattispecie che toccano un ambito giuridico sia statale che ecclesiale ed offre infine una testimonianza concreta sull'equilibrio giuridico fra Chiesa e Stato in Germania.

Georg Gänswein

Agostino MARCHETTO, *Chiesa e Papato nella Storia e nel Diritto. 25 anni di studi critici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, p. 771.

Voici un ouvrage surprenant. Nous sommes habitués aux recueils d'articles épars dans des revues et publications d'accès difficile, que la réunion rend plus accessibles au public. Ici, nous avons affaire à un recueil de recensions, publiées, de 1973 à 1999, principalement dans *Apollinaris* et la *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* (c'est le cas de 89 de ces recensions, parue dans l'une ou l'autre revue, ou les deux, sur un total de 104).

L'auteur, actuellement secrétaire du Conseil pontifical pour les migrants et les itinérants, et observateur permanent du saint-siège auprès de la F.A.O., de l'I.F.A.D. et de la P.A.M., a été pendant vingt ans légat pontifical en Afrique. Cela ne l'a pas empêché de poursuivre sa tâche de scrutateur conscien-

cieux des publications scientifiques, théologiques et canoniques, sachant ne s'arrêter qu'aux ouvrages les plus importants, ce qui confère indéniablement son intérêt au présent ouvrage.

Les recensions sont regroupées en neuf chapitres. Le premier est intitulé « Ordo fraternitatis » et laïcs (p. 21-63) et comprend sept textes, dont trois inédits. Le second, « falsifications pseudo-isidorienne et autres. Leur influence » (p. 65-104), en contient six. Sous le titre « pour l'histoire du droit canonique » (p. 105-156), le troisième en compte treize. Le suivant, de loin le plus long, en a vingt-cinq et se veut une contribution « à l'histoire des conciles » (p. 157-331). Le cinquième chapitre traite de « la primauté de l'évêque de Rome » (p. 333-457), avec dix-neuf recensions. Nous avons ensuite « le Moyen Âge » (p. 459-504), avec huit, « à l'époque contemporaine, l'Église » (p. 505-617), avec quinze recensions, dont une inédite, puis « à l'époque contemporaine, les papes » (p. 619-677), avec cinq, et, enfin, le neuvième chapitre offre une « vision historique d'ensemble » (p. 679-731), et comprend huit recensions, dont une inédite.

Une postface montre l'actualité de la recherche. S'y ajoutent une table des auteurs et des noms de personnes et de lieux (p. 739-766), ainsi que l'ordre chronologique de la publication antérieure de ces textes (p. 11), la liste desdites publications (p. 13-15), et celle des auteurs des ouvrages et des études considé-

rés et des numéros correspondants dans l'ouvrage (p. 17-19).

Cet ouvrage est marqué par un devoir de reconnaissance envers les maîtres de Monseigneur Marchetto qu'ont été les professeurs Michele Maccarrone et Giuseppe D'Ercole, et de son amitié avec le professeur Gilles-Gérard Meersseman. Ce dernier a inspiré les notes les plus personnelles de cette étude. Quant au professeur D'Ercole, c'est lui qui a orienté l'auteur vers sa thèse sur « Épiscopat et primauté pontificale dans les décrétales pseudo-isidorienne. Recherche historico-juridique ».

On retiendra l'affirmation du cardinal Bea, rappelée par l'auteur, selon laquelle le genre des recensions « doit toujours constituer une contribution au progrès de la science ». Tel semble bien être le cas en l'espèce, Monseigneur Marchetto ayant pris le parti de rédiger des recensions plutôt longues, et de citer les auteurs qu'il recense, pour mieux fonder sa critique et pour que le jugement du lecteur soit plus objectif. Le terme « critique » est approprié, car l'auteur ne se prive pas de dire ce qu'il pense. On peut constater, par exemple, qu'il manifeste des réticences à l'égard des trois volumes de l'histoire du concile Vatican II, publiée sous la direction de Giuseppe Alberigo. Enfin, pour être rigoureusement exact, quelques rares textes ne sont pas des recensions. C'est le cas, notamment, d'une longue étude (p. 369-395) intitulée « *In partem sollicitudinis... non in*

partem potestatis. Évolution d'une formule *heureuse* du rapport primauté-épiscopat», développée en onze points.

Quant au contenu, on comprendra qu'il soit aventureux de faire une recension de recensions, en somme une recension au carré! Surtout, au vue de la qualité littéraire et scientifique atteinte par Monseigneur Marchetto. Qu'il soit remercié pour cette mémoire vivante de vingt-cinq années de la vie de l'Église qu'il nous permet de revivre.

Dominique Le Tourneau

Stefan MARGELIST, *Die Beweiskraft der Parteiaussagen in Ebenichtigkeit-sverfahren*, Pontificia Università Gregoriana, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico, Roma, 1997, p. 223.

La pubblicazione, una tesi dottorale presso la Pontificia Università Gregoriana che l'autore ha difeso nel 1997, è divisa in sette capitoli, preceduti da una introduzione (5-6) e seguiti da conclusioni (197-198). Lo scritto intende dimostrare l'importanza giuridica delle dichiarazioni delle parti nelle cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio. S'impegna a spiegare le disposizioni che il legislatore ha stabilito circa la valutazione delle dichiarazioni delle parti e come esse vengono applicate nella giurisprudenza della Rota Romana.

Il primo capitolo presenta alcune riflessioni di natura generale circa il ruolo del giudice e lo scopo delle cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio (7-26).

Nel seguente capitolo (27-79), tenendo conto che il Codice di Diritto Canonico inserisce le dichiarazioni delle parti nel quarto titolo *De probationibus* del libro VII *De processibus*, l'autore esamina in modo dettagliato questa fattispecie, esponendo ciò che il Codice intende per mezzi di prova, indizi, amminicoli, circostanze ed elementi. Nella valutazione dei mezzi per raggiungere la certezza morale, viene sottolineato che le prove addotte se considerate separatamente, non possono essere sufficienti, ma prese insieme offrono gli elementi necessari per venire ad un sicuro giudizio con la dovuta certezza.

Il breve terzo capitolo, dedicato al pronunciamento del giudice, vale a dire alla sentenza, mette in evidenza alcuni aspetti importanti della medesima (71-79).

Nel quarto capitolo (81-103) l'autore si occupa dettagliatamente del concetto giuridico delle parti nella causa, soprattutto dell'attore e della parte convenuta, e fa anche alcune affermazioni sul difensore del vincolo e sul promotore di giustizia.

Il capitolo centrale, e più significativo, è il quinto (105-154). In esso vengono esaminate le dichiarazioni delle parti e la loro forza probativa nelle cause matrimoniali di nullità. Partendo dallo stato giuridico del CIC/1917 l'autore espone l'iter dello sviluppo della forza probativa

rispetto alle dichiarazioni delle parti in diversi documenti del Magistero: la *Provida mater* (1936), l'Istruzione del Sant'Ufficio per la Svezia (1951), il Rescritto della Segnatura Apostolica per il Belgio (1970) e per l'Inghilterra e il Galles (1971). Alla fine presenta anche i lavori della revisione al CIC/1983. Tenendo conto che il criterio più importante per la valutazione di una dichiarazione di parte è la credibilità della persona che fa una dichiarazione, viene sottoposto anche questo fatto ad un esame accurato.

Come noto, uno dei cambiamenti più significativi nell'ambito del diritto processuale dell'attuale Codice di Diritto Canonico è proprio la valutazione delle dichiarazioni giudiziali delle parti. Secondo il diritto vigente, tali dichiarazioni possono avere una forza probatoria più alta rispetto alla normativa precedente, cioè prima della revisione del Diritto canonico nel 1983. Questa valutazione più alta si è condensata nel can. 1536 § 2 che regola la misura della forza probatoria e del complemento della medesima nelle cause che spettano al bene pubblico. Insieme con il can. 1679, circa il complemento della forza probativa delle dichiarazioni delle parti tramite indizi, amminicoli e testimoni sulla credibilità delle parti nelle cause di nullità matrimoniale, il can. 1536 § 2 offre ai tribunali ecclesiastici importanti elementi giuridici che possono infatti portare ad una certezza morale nelle cause di nullità matrimoniali anche in circostanze difficili, il che è da appoggiare. Tuttavia,

l'autore non è convincente quando sostiene che la norma del 1536 § 2 si riferisce non soltanto alle dichiarazioni giudiziali, ma anche alle dichiarazioni estragiudiziali. Interpreta la fattispecie delle «dichiarazioni delle parti» come concetto superiore che include anche la confessione estragiudiziale del can. 1537 (108-109). Questa interpretazione sembra sbagliata, perché, da una parte, il Codice stesso distingue espressamente nel can. 1536 § 2 fra «confessioni» e «dichiarazioni» e, d'altra parte, bisogna valutare bene anche la differenza delle due fattispecie circa la loro natura giuridica.

Nel sesto capitolo l'autore riassume i fondamenti teorici circa la forza probatoria delle dichiarazioni delle parti nel diritto vigente (155-159) e sostiene come risultato che il valore dei cann. 1536 § 2 e 1679 sta nel fatto che già a causa di pochi fatti oggettivi è possibile riconoscere un matrimonio, che realmente è invalido, come tale, vale a dire raggiungere la certezza morale che tale matrimonio è nullo. In alcuni casi, l'applicazione di dette norme è l'unica via che può guidare alla conoscenza della nullità. Persino la dichiarazione di una parte che fa una deposizione a suo vantaggio può avere forza probatoria (158).

Nell'ultimo capitolo vengono valute le dichiarazioni delle parti nella giurisprudenza della Rota romana (161-195). L'autore, mentre rileva che i giudici della Rota applicano la norma del can. 1536 2 CIC, anche se non in modo coerente ed unitario, constata che l'applicazione del

can. 1679, però, non trova un'adeguata eco nelle sentenze rotali (189-194). Criticando i pochissimi riferimenti alla menzionata norma canonica nelle sentenze esaminate, ribadisce che il legislatore del CIC/1983, con le sue disposizioni sulle dichiarazioni delle parti, ha dato ai tribunali ecclesiastici uno strumento valido, affinché venga applicato per raggiungere una certezza morale anche in circostanze difficili. È ovvio che nel giudicare se in un caso concreto esiste un vincolo matrimoniale valido o meno va applicato questo mezzo in modo prudente e cosciente.

Come risultato della ricerca, l'autore rileva che le dichiarazioni delle parti nelle cause matrimoniali di nullità possono avere, sotto le condizioni elencate nel can. 1536 § 2, piena forza di prova, attirando nello stesso tempo l'attenzione sul fatto che il legislatore nella citata norma, ha previsto anche necessari meccanismi tutelari, affinché le dichiarazioni delle parti possano guidare ad una certezza morale. È dell'avviso che il giudice, nella valutazione delle dichiarazioni delle parti, deve dare molto peso alle circostanze elencate nel can. 1536 § 2 ed agli elementi che esse ribadiscono. In questa posizione ritiene di aver trovato conferma presso il legislatore stesso e anche nella prassi della Rota Romana.

La presente pubblicazione, nonostante la suddetta critica, è una ricerca accurata che merita una ricezione attenta sia da parte della scienza canonistica che della prassi

giudiziale. Presenta un contributo notevole e ben esposto nella valutazione giuridica delle dichiarazioni delle parti nel diritto vigente.

Georg Gänswein

René METZ, *La consécration des Vierges; hier, aujourd'hui, demain*, Editions du Cerf, Paris, 2001, p. 248.

De manière traditionnelle lorsqu'on parle de vierges consacrées on pense à des religieuses vivant en communauté avec une supérieure, etc. Mais depuis quelques années on voit réapparaître l'ancienne institution des vierges consacrées vivant dans le monde sous l'autorité directe de l'évêque ou de son représentant. C'est de ces dernières dont René Metz, professeur honoraire de l'Université de Strasbourg, nous parle du point de vue historique, liturgique et canonique.

La première partie est consacrée à l'exposé de l'histoire de cette institution jusqu'à sa disparition presque complète à la fin du Moyen-Age. L'auteur lui a donné le titre évocateur de « Le passé: grandeur et décadence ».

L'appel à la consécration totale à Dieu a été proclamé par le Christ lui-même, par exemple en Mt 19, 10-12 et repris, entre autres, par saint Paul (cf. 1 Cor. 7, 7; 7, 25; 7, 32-35, etc.) et entendu, semble-t-il, par des fidèles de l'Eglise primitive (cf. Apoc. 14, 3-5; Actes 21, 8-9,

etc.). Puis, pour le II^o siècle, nous avons les témoignages de saint Ignace d'Antioche (bien que la distinction avec les veuves ne soit pas claire), de saint Justin, de l'apologiste grec Athénogore, et même du médecin païen Galien. Cependant ces textes se limitent à nous signaler leur existence, mais ne nous donnent pas de renseignements sur leurs occupations et leur place dans la communauté locale, etc. En ce qui concerne le III^o siècle nous avons plus de renseignements, pour l'Afrique surtout: Tertullien, saint Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène, mais aussi Méthode pour l'Asie Mineure. On apprend de ces auteurs que les vierges sont alors nombreuses et ferventes, qu'elles mènent une vie normale dans le monde ou dans leurs familles, mais aucun de ces auteurs ne nous parle de rite de consécration ou explicitement de voeux publics: il apparaît une promesse faite à Dieu, un engagement, mais, en présence de renseignements fort maigres, les commentateurs modernes discutent de la forme pratique que celui-ci aurait pu revêtir.

Les textes concernant cet état de vie s'accroissent au IV^o siècle en nombre et en précision: saint Basile de Césarée, les conciles africains (Carthage et Hippone), d'Espagne (Elvire), de Gaule (Valence, 374), les actes du martyr de sainte Agnès, les écrits des saints Ambroise, Jérôme, Augustin, etc. Cependant, en même temps que le nombre des vierges croît considérablement, s'accroît aussi le nombre

de défections et donc de mesures prises pour les éviter. On voit alors apparaître diverses formules de vie commune et c'est cette dernière institution qui, en l'espace de quelques siècles, supplantera l'état de virginité consacrée dans le monde. Sulpice Sévère nous montre tout le soin que saint Martin prenait de ces « saintes femmes ».

C'est également à cette époque que l'on trouve les premières mentions d'un rite public de consécration, comme, par exemple, celui concernant sainte Marcelline, soeur de saint Ambroise, par le pape Libère lui-même. Dans la discipline ecclésiastique d'alors on voit aussi apparaître des distinctions au sujet des fautes entre, d'une part, les vierges qui ont fait l'objet d'un acte de consécration liturgique et, d'autre part, celles qui ont émis le voeu mais de manière plus ou moins privée (cfr., par exemple la lettre du pape saint Innocent I à Victrice, évêque de Rouen).

Un autre fait nouveau, propre à cette époque, est que le groupe des vierges est considéré comme formant un corps constitué dans l'Eglise locale, lequel est cité avec ceux des veuves et les diaconesses et occupe une place à part dans le lieu de culte. Saint Basile parlera même de l'*ordre des vierges*.

Aux V^o et VI^o siècles le nombre des vierges consacrées devient très important mais désormais la majeure partie d'entre elles vit en communauté. Saint Grégoire le Grand (590-604), en particulier, en prendra grand soin. Un bel exem-

ple, bien documenté, de vierge dans le monde est, vers 422-502, sainte Geneviève, qui deviendra patronne de Paris. On en trouve, certes, d'autres exemples mais cet état va se raréfier au point de devenir une exception à partir du X^e siècle.

Les trois chapitres suivants sont consacrés à l'étude du rite de la consécration des vierges jusqu'au majestueux rite du Pontifical post-tridentin, que Pie XII considérait comme « un des plus beaux monuments de la liturgie ancienne » (Constitution *Sponsa Christi*, 1950). L'Auteur analyse d'abord les termes employés pour désigner ce rituel: *consecratio virginis* comme de nos jours, mais aussi *velatio* par allusion au rite le plus significatif, *benedictio* et finalement le terme de Guillaume de Mende adopté dans le Pontifical, *Benedictio et consecratio virginum*.

Dès son origine, au IV^e siècle, la cérémonie que nous étudions se présente en pratique comme un droit exclusif des évêques. Lorsque des prêtres ou des abbesses tenteront de s'arroger ce droit, la réaction sera toujours ferme, depuis le concile de Carthage de 390 jusqu'au cérémonial de 1970.

En ce qui concerne la limite d'âge des sujets, après quelques hésitations, la discipline « africaine » (Hippone et Carthage surtout) l'emporta et elle fut fixée presque universellement à 25 ans. La normative actuelle fixe l'âge minimum pour émettre la profession perpétuelle — que ce soit dans une communauté ou en dehors — à 21

ans accomplis (c. 658 C.I.C) sans pour autant que le prélat consécrateur ne soit dispensé d'examiner la candidate sur le caractère effectif de sa maturité.

Le symbolisme du rituel est basé essentiellement sur le fait que la vierge consacrée devient épouse du Christ et les rites sont « matrimoniaux »: la *velatio* empruntée au mariage païen romain, la bénédiction, etc.

L'auteur distingue cinq étapes dans la formation du rite. Les plus anciennes indications qui nous soient parvenues concernent le IV^e siècle à Rome. On discerne un rituel plus ou moins universel en Occident, qui se maintiendra jusqu'au IX^e siècle. Pendant la messe, au moment des lectures, l'évêque commençait par une allocution dans laquelle il rappelait le sens de la consécration. Puis la vierge émettait, ou le plus souvent renouvelait, son vœu. Suivait alors une prière de bénédiction, comprenant une collecte et une formule de remerciement et de louange, et la remise du voile, éléments constitutifs de la consécration elle-même. La belle prière que l'on trouve encore dans le cérémonial de 1970 se trouve déjà dans le Sacramentaire Léonien et, pour certains, elle doit être attribué au pape saint Léon le Grand lui-même (440-461).

Au VIII^e siècle, les souverains carolingiens vont introduire cette liturgie dans leur vaste empire, mais en y ajoutant de nombreux usages locaux; la *sobrietas* romaine ne convenait pas à tous. Le rite de la

consécration des vierges y gagne en ampleur et en expressivité. Assemblant tout ces éléments, un moine allemand de Mayence va compiler au X^e siècle ce qu'il est convenu d'appeler le Pontifical Romano-germanique où il distingue entre la consécration des vierges qui continuent à vivre dans le monde et celles qui se retirent dans une communauté cloîtrée. Les deux rituels sont sensiblement identiques et ne varient que par quelques adaptations aux circonstances de l'un et l'autre cas. Sont ajoutés au rite romain ancien: une présentation de la vierge par les parents, le port de deux cierges par celle-ci, une grande prostration avec les litanies des saints avant la prière « consécatoire », une ampliation de la *velatio* par un chant et des oraisons, la remise d'un anneau et l'imposition d'une couronne. La quasi totalité de ces rites sont empruntés aux cérémonies nuptiales romaines ou franques, sauf la proclamation finale de l'évêque déclarant la vierge sous la protection de l'Église.

Ce rituel mayençais va être apporté à Rome quelques années plus tard par les empereurs germaniques, en particulier Otton III qui travaillera à une certaine restauration ecclésiastique dans la Ville. Puis, au XII^e siècle, les liturgistes romains vont procéder à une révision de ce rite, supprimant les particularités concernant les vierges dans le monde, état qui avait alors presque disparu, et certains éléments propres au rituel germanique, qui seront d'ailleurs réintroduits en

grande partie par les cérémoniaires suivants.

Quelques années avant l'arrivée des papes en Avignon, entre 1292 et 1295 pour être précis, Guillaume Durand, évêque de Mende en Lozère, rédigea un Pontifical avec un rituel de la consécration des vierges, qui va bientôt s'imposer à tous et rester en vigueur pratiquement, à quelques détails près, jusqu'en 1970. Le grand canoniste et liturgiste connaissait bien les livres romains pour avoir servi trente ans dans la curie pontificale. Conservant substantiellement les rites reçus, redonnant vie à certains qui étaient tombés en désuétude, le prélat cévenol va renouveler le symbolisme nuptial, quelque peu atténué par les auteurs romains qui l'avaient précédé, tout en ajoutant des analogies avec les cérémonies d'ordinations sacerdotales, tels que des dialogues entre l'évêque et l'archidiaque sur l'idoneité des candidates et entre le pontife et les vierges sur leur connaissance de l'engagement et leur volonté d'y être fidèle.

Adopté par bien des évêques, ce rituel va devenir le rituel officiel de l'Église romaine lorsque, deux siècles plus tard, Innocent VIII (1484-1492) chargera Patrizzi Piccolomini, aidé de Burchard, de préparer la première édition imprimée du Pontifical. Les modifications portent sur des détails, concernant surtout des rubriques. Les éditions suivantes apporteront peu de modifications: les principales sont l'introduction du chant du *Veni Creator* et la remise du bréviaire. Cependant,

en pratique, à partir du XV^e siècle, l'usage du rite tomba en désuétude, au point que les rares cas relevés sont signalés comme des événements exceptionnels; les prélats ne voyait pas l'intérêt, une fois la profession faite, d'y ajouter la consécration. La branche féminine des Chartreux aurait été l'unique ordre à continuer de manière ordinaire à « consacrer » rituellement les vierges.

La deuxième partie de l'ouvrage, bien qu'il commence par l'étude de la situation au XIX^e siècle, est en fait entièrement tournée vers l'exposition de la situation actuelle de l'institution des vierges consacrées: la partie historique ne sert, en effet, qu'à introduire l'état présent de la question.

Le premier signe de regain d'intérêt pour le rite étudié dans ces pages fut, à partir de 1868, la consécration solennelle des moniales bénédictines dépendant de Solesmes. Cet exemple s'étendit à plusieurs autres communautés.

Puis, au début du XX^e siècle, des évêques dont les Cardinaux de Cabrière et Mercier, ainsi que Mons. Mermillod, auraient procédé à quelques consécrationes mais avec une certaine discrétion et non sans quelques hésitations, l'état de vierge consacrée continuant à vivre dans le monde n'étant pas considéré comme « normal ». Consulté, le Saint Siège refusa d'abord de se prononcer sur les questions d'opportunité et de légitimité. Puis, le 25 février 1927, la Congrégation pour les religieux, adoptant la

forme d'une réponse à un doute fictif, décréta, avec l'approbation du pape Pie XI, que cette antique tradition ne devait pas être reprise. On peut regretter ici la manière dont l'auteur « cherche des poux dans la tonsure » de la Curie romaine quant au mode de procéder en la matière. Il semble bien qu'alors les consécrationes de ce type furent complètement arrêtées. Cette mesure fut en quelque sorte renforcée par Pie XII: dans sa constitution *Sponsa Christi*; le Pontife avait encouragé la reprise de ce rite séculaire, mais en précisant qu'il était réservé exclusivement aux moniales.

Le dossier ne fut rouvert qu'au moment du Concile Vatican II, à l'occasion du souffle innovateur et rénovateur qui caractérise ces années. Cependant l'auteur, après avoir décrit minutieusement l'enquête qu'il a menée dans les Actes antépréparatoires, préparatoires et synodaux, confesse qu'il n'y a trouvé aucune mention des vierges consacrées vivant dans le monde. La révision des rites demandées par la Constitution conciliaire *Sacro-sanctum Concilium* fut mise en chantier avant même l'achèvement de l'Assemblée et le rite qui fait l'objet de ces pages vit son tour arrivé en 1966. Les travaux furent relativement longs et fort minutieux et ils aboutirent à la promulgation du nouveau rite (ou mieux, du rite renoué) le 31 mai 1970. Tout en conservant la solennité et le sens traditionnel du rite, les modifications apportées étaient tout à fait dans l'esprit de la réforme post-conci-

laire: simplification et clarification. Mais, au cours de leurs études historiques sur l'origine du rite, les membres de la commission ont retrouvé l'institution des vierges vivant dans le monde et ils en ont donc recommandé la reprise.

La traduction française, présentée par la Commission internationale francophone, fut approuvée le 17 janvier 1974. A noter que, de nos jours, ce n'est plus un organe technique international qui présente les textes traduits mais chaque conférence épiscopale concernée. Par ailleurs on est un peu surpris de constater que l'édition typique latine de 65 pages ne comporte plus que 32 pages dans sa version française, avec en plus une note disant plus ou moins que l'on peut tout adapter à condition que l'on « respecte la structure et l'esprit de chaque élément »; à ce train il ne doit plus rester grand chose en pratique du rite original.

Le titre est *Rituel de consécration des vierges*. Après avoir rappelé, une fois de plus, l'historique de l'évolution du titre de cette cérémonie, qui avait abouti chez Guillaume Durand et les *Rituel* jusqu'en 1970 au titre double de *bénédictio et consécration des vierges*, l'auteur pèse la valeur des deux termes et justifie le choix exclusif du deuxième (le tout en sept longues pages...). Puis sont traités les questions de lieux et de temps de la célébration. Un formulaire de messe propre est prévu, avec un vaste choix de lectures, à moins qu'il ne s'agisse d'un jour où le calendrier li-

turgique impose une autre messe, tels qu'une solennité de précepte ou un dimanche de l'Avent et du Carême; quel que soit le cas on trouve néanmoins une prière propre dans la liturgie eucharistique qui fait mémoire du rite célébré.

Le ministre, le rituel le dit formellement, est l'évêque ordinaire du lieu. Sur ce point l'ordo de 1970 n'envisage pas de délégation tandis que le Cérémonial des évêques de 1984 n'envisage que la possibilité de déléguer à un autre évêque pour des raisons particulières: en effet il revient toujours à l'évêque propre d'examiner la candidate, de l'admettre à la consécration et il en assume la responsabilité après.

Quant au sujet de la consécration, il peut s'agir soit de moniales soit de vierges vivant dans le monde: le rituel est explicite sur ce point. On revient aussi à une certaine unité: il y a bien deux rituels, un pour chacune des deux catégories, mais ils ne diffèrent entre eux que par quelques détails absolument secondaires. Pour les moniales, un certain nombre de conditions à l'admission à la consécration sont requises par l'ordo et le droit canon, mais la chose qui semble pas claire c'est précisément la définition de moniale. En ce qui concerne les vierges vivant dans le monde, les conditions sont semblables mais avec une responsabilité accrue de l'évêque quant à l'acceptation de l'oblation de la candidate. Dans les deux cas le vœu de chasteté peut se faire soit au cours de la

même cérémonie, soit antérieurement.

Puis, on en arrive à l'analyse du rite lui-même. L'auteur commence par nous énumérer tout ce que l'on a enlevé de l'ancien rite, pour ne laisser « que les rites essentiels » et « que les parties strictement essentielles »; on peut regretter que l'« un des plus beaux monuments de la liturgie ancienne », selon les paroles de Pie XII, soit ainsi dépouillé. La consécration a lieu au cours de la messe, avec de préférence l'emploi des textes de la messe propre, après l'Évangile, conformément à certains Pontificaux anciens parce que les vierges doivent être instruites de la doctrine du Christ (alors que les ordinations sacrées ont lieu entre l'épître et l'Évangile parce que les candidats sont ordonnés pour l'annoncer). On note un certain nombre de divergences entre les *ordo* latins et français, plutôt dans le sens de la simplification (encore!, serait-on tenter de dire).

La ou les vierge(s) candidate(s) sont incorporées dans la procession d'entrée, de préférence accompagnées de vierges déjà consacrées, pendant que l'on chante l'antienne *Quaerite Dominum* (Ps. 140). Puis, après l'Évangile, la cérémonie proprement dite commence par l'homélie de l'évêque. Puis le même prélat invite la ou les candidates, qui se trouvent à l'entrée du chœur, à s'avancer vers lui; elles tiennent un cierge dans chaque main. Alors à lieu un dialogue entre l'évêque et les candidates, au sujet de la nature et du contenu de l'engagement qu'el-

les prennent. Après cela on chante la litanie des saints avec l'ajout d'invocations particulières, les vierges se tenant soit à genoux soit prosternées, selon la coutume du lieu. Puis a lieu la manifestation publique de la volonté des candidates de vivre dans la virginité, qui est prononcée les mains dans celles de l'évêque (réminiscence du rite féodal par lequel le vassal se donnait à son suzerain), pour celles qui restent dans le monde, ou la profession religieuses pour les moniales. Le rite se termine par l'oraison consécatoire et la remise des insignes, à savoir le voile, l'anneau et le bréviaire. Il est à noter que pour l'oraison de la consécration une seule prière a été retenue, la plus ancienne connue, celle qui figure dans le Sacramentaire léonin: elle a la forme d'une longue préface, composée d'une louange et d'une supplication en vue d'obtenir les vertus nécessaires à la persévérance dans cet état.

On omet le Credo, même si les rubriques du jour le prescrivent, ainsi que la prière universelle, considérée comme faisant double emploi avec la litanie des saints. Des incises sont prévues, avec la mention des nouvelles consacrées, pour les Prières eucharistiques I, II, III et IV. Les vierges, et leurs proches si cela est jugé opportun, reçoivent la communion sous les deux espèces. La messe se termine par une bénédiction particulière.

Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, l'auteur examine la place des vierges consacrées dans quelques documents récents de l'Église. Igno-

rées dans le Code de droit canon de 1917, celui de 1983 leur consacre le c. 604, où « l'ordre des vierges » est expressément cité et où il est dit qu'elles peuvent s'associer pour le soutien mutuel. Le Code pour les Eglises orientales promulgué en 1990 est moins spécifique: en son c. 570 il dit que *peuvent* aussi être institués des « vierges et des veuves consacrées qui s'engagent à part dans le monde... ». La Constitution *Pastor Bonus* de 1988, qui règle le fonctionnement central de l'Eglise, à savoir les différents « rouages » du Saint Siège, en son art. 110, déclare que l'ordre des vierges relève de la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et pour les sociétés de vie apostolique.

Dans son Exhortation apostolique post-synodale *Vita Consecrata* (25 mars 1996) le Souverain Pontife Jean-Paul II parle de l'ordre des vierges à trois reprises. Dans l'Introduction, au n. 7, il présente ce qu'il est, une institution antique retrouvée récemment et la vie dans le monde de l'union sponsale à Dieu. La deuxième mention se trouve dans le chapitre I, au n. 30: il y est dit que à leur consécration les vierges, comme les moniales et les religieuses, reçoivent un don spécifique du Saint Esprit pour répondre à leur vocation et à leur mission. Enfin au n. 42 du chapitre II le pape déclare que « la dimension de la communion fraternelle n'est pas étrangère aux formes individuelles de vie consacrée ».

En conclusion l'auteur cherche à faire un bilan de l'état actuel de l'or-

dre des vierges. Pour cela il se base sur une enquête qui avait été faite à l'occasion du Congrès-Pèlerinage international des vierges consacrées à Rome en 1995. Le Comité organisateur a pu avoir des renseignements sur vingt-sept pays où se trouvent des vierges: la plupart des nations représentées sont en Europe, mais on trouve cités aussi le Brésil, le Mexique, l'Argentine, le Liban, le Niger, l'Australie, la Polynésie, etc. Ainsi on avait recensé quelques 310 consacrées pour la France, 200 pour l'Argentine, 150 en Italie, 70 en Espagne, etc, les premières consécractions ayant eu lieu au début des années '70, après la parution du Rituel qui leur rendait la légitimité. En ce qui concerne les Etats-Unis 27 diocèses au moins en comportaient, mais sans que l'on puisse en connaître le nombre total. Les rapports ont également souligné une certaine ignorance à ce sujet chez les fidèles laïcs et le clergé, ainsi qu'une perception fort diverse de la part des évêques; il en est de même pour les « structures » de formation et de soutien. Les professions exercées se situent plutôt dans les domaines médicaux et sociaux, ce qui n'exclut pas des engagements paroissiaux ou diocésains.

On peut regretter l'absence d'une bibliographie spécifique sur le sujet, d'indications développées sur la finalité et l'esprit de l'ordre, ainsi que des témoignages particuliers qui nous auraient permis de toucher du doigt, pour ainsi dire, la spécificité de cette vocation. Malheureusement aussi l'ouvrage est en quelque sorte

appesanti par de nombreuses répétitions, au point que le lecteur peut se demander s'il ne s'agit pas de différents articles, publiés en divers lieux et temps, puis plus ou moins fusionnés pour constituer le présent ouvrage (aucune indication ne corrobore cette hypothèse). Parfois aussi, entre les répétitions, certains delayages, au moins apparents, et les digressions, le lecteur trop critique pourrait être tenté de penser que l'éditeur aurait fixé un nombre minimum de pages à remplir...

Cela dit, le lecteur peu informé trouvera dans cet ouvrage une belle introduction, bien documentée, à cette institution qui, semble-t-il, est appelée à se développer et à rendre de nombreux services dans l'Eglise de Dieu, aussi bien par les oeuvres que par l'exemple de la sainteté de vie; à une époque où le matérialisme et l'hédonisme semblent triompher partout, voir dans les lieux de travail, de soins de santé, etc, des femmes se dévouer pour Dieu dans le monde sera une forme d'annonce évangélique certainement fort efficace.

Jean Marie Pommarès, O. S. B

Luis NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di Diritto della persona*, Apollinare studi (Collana Subsidiaria Canonica), Roma, 2000, p. 235.

Luis Felipe Navarro, autor de la presente monografía, es Doctor en

Derecho y en Derecho Canónico. Tras unos años de docencia en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra (España), actualmente es Profesor Ordinario de Derecho de la Persona de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma, Juez externo del Tribunal de Primera Instancia del Vicariato de Roma y Consultor del Pontificio Consejo para los Laicos. Su formación y competencia jurídica han quedado abundantemente demostradas a través de numerosas contribuciones científicas, de las que podemos destacar sus valiosos artículos publicados en las Revistas *Ius Ecclesiae* y *Fidelium Iura*.

El volumen que ocupa nuestra atención es fruto de largos años de investigación y enseñanza. El trabajo del Profesor Navarro quiere ser, y lo consigue ampliamente, un instrumento útil para todos los que se adentran en el estudio de aquellos cánones que tutelan el ser y el actuar de las personas en la Iglesia o aquellos otros que conciernen a los entes jurídicos nacidos de la voluntad de la autoridad eclesial o de la iniciativa privada de los fieles.

La monografía está dividida en once capítulos bien estructurados. La materia se presenta con competencia, claridad y precisión terminológica. El autor ha mantenido a lo largo de su trabajo una tonalidad pedagógica. En efecto, no ha perdido en ningún momento de su exposición el afán de servicio y simplificación. Como en todo buen manual, el Dr. Navarro en el desar-

rollo de los argumentos vuelve sencillo lo arduo sin complicar aquello que es fácil. Los alumnos que hacen de esta obra objeto de su estudio y reflexión lo agradecen altamente. De ahí que, el estilo redaccional que caracteriza las consideraciones llevadas a cabo sea comprensible y didáctico.

El primer capítulo se titula «persona y sujeto». En él se examina el alcance jurídico de ambos conceptos y alguna noción canónica más ligada a los mismos, como por ejemplo la capacidad jurídica. El capítulo segundo aborda el tema de la persona física en el ordenamiento canónico, siendo destacado el esmero con que el autor afronta la condición jurídica de los no bautizados. El capítulo tercero contempla los elementos determinantes de la posición jurídica de la persona, tales como la edad, la salud mental, el uso de razón, el parentesco, el rito o el lugar. Tras haber encarado materias más generales, el Dr. Navarro se detiene pormenorizadamente en el repaso de distintas categorías de personas en la Iglesia, comenzando por el estatuto jurídico del clérigo, al que dedica los capítulos cuarto y quinto de su libro. Son capítulos éstos muy conseguidos por la exactitud de las afirmaciones y la variedad de la bibliografía utilizada. El capítulo sexto está consagrado a la condición jurídica personal del laico, resultando particularmente esclarecedor la importancia concedida a evidenciar, con lo más granado del magisterio conciliar y postconciliar, la índole secular de

los seculares como nota emblemática de los mismos. El capítulo séptimo ahonda en la condición jurídica personal de los miembros de los institutos de vida consagrada, es decir, religiosos e institutos seculares, dejando a un lado aquellos que pertenecen a Sociedades de Vida Apostólica (cfr. cán. 731-746), ya que éstos no entran dentro de la vida consagrada. En este recorrido, quizás el lector experto eche de menos un tratamiento jurídico de los fieles en general. Esta omisión ha sido conscientemente querida por el autor ya que, como argumento de estudio, dichas reflexiones se injertan mejor en el ámbito del Derecho Constitucional Canónico, disciplina ésta en la que J. Hervada ha realizado aportaciones notorias.

Tras las personas físicas, don Luis Navarro ofrece la normativa canónica de las diversas clases de personas jurídicas (capítulo octavo). Los tres últimos capítulos de este compendio, noveno, décimo y undécimo, se emplean en el análisis jurídico del fenómeno asociativo (asociaciones de fieles, asociaciones privadas y públicas). El libro se concluye con un índice de nombres y el índice general.

Como ha podido comprobarse, los puntos tratados por el autor giran en torno a los aspectos fundamentales de los sujetos de las relaciones jurídicas en la Iglesia. La base de los argumentos analizados se halla en planteamientos consolidados por Lombardía y Hervada, tal y como puede verse por las conti-

nuas referencias bibliográficas a los estudios de estos dos especialistas del Derecho Canónico. En este sentido, las propuestas realizadas en este manual convergen en una profunda convicción: en el centro del derecho, tanto secular como canónico, se encuentra siempre la persona humana (pág. 5).

Como sugerencia, las próximas ediciones de esta monografía podrían incluir la presentación del aspecto canónico de los nuevos movimientos eclesiales, que son signo de la vitalidad de la Iglesia y acicate para su continua renovación. Esta temática, estando todavía en ciernes, presenta rasgos novedosos, muchos de los cuales requieren un particular estudio no sólo del teólogo o del biblista, sino también del canonista y, en este sentido, don Luis Navarro podría realizar una inestimable aportación debido al conocimiento que posee de estas pujantes realidades eclesiales. De esta forma, se manifestará una vez más cómo el análisis interdisciplinar sigue aportando grandes beneficios a la consideración de los asuntos eclesiales.

El lector podrá observar que esta publicación no es una mera repetición o concatenación de cánones. Por el contrario, a la presentación de la normativa vigente en cada uno de los aspectos estudiados se añade generalmente la indicación de las diferencias, progresos y novedades que la misma contiene con respecto a la legislación anterior, sobre todo con referencia al código pióbenedictino. Igualmente, el au-

tor indica cómo trata los argumentos en cuestión el Código de cánones de las Iglesias orientales. Tampoco faltan en este manual pinceladas teológicas o del magisterio pontificio postcodicial sobre las cuestiones estudiadas canónicamente. Todos estos ingredientes logran que el lector tenga de cada tema una completa comprensión del mismo.

En definitiva, nos encontramos con un óptimo manual universitario de Derecho de la Persona. Los que a él se acerquen agradecerán tanto la nitidez en la explicación de las cuestiones como la pericia del autor en abordar lo fundamental de cada una de ellas. No hay espacio en este volumen para disquisiciones ociosas ni datos tangenciales. Sin embargo, sí que hay cabida para la perspicacia a la hora de puntualizar algunos cánones. Además, para el que desee escrutar más meticulosamente algún punto enumerado, don Luis Navarro ha sabido brindar buenos elencos bibliográficos a pie de página, bastante actualizados y completos. Creemos, por tanto, que un estudio como éste tiene un futuro esperanzador en el que anhelamos se integren distintas traducciones del presente volumen a otros idiomas.

Fernando Chica Arellano

Antonio NERI, *L'Istituto unico maschile e femminile di Vita Consacrata*, Lateran University Press, Col-

lana Quaderni di Apollinaris, Roma, 2002, p. 482.

Lo studio che andiamo a presentare, recentemente pubblicato nella prestigiosa collana «Quaderni di Apollinaris», a cura del P. Neri, rappresenta una significativa novità nel panorama già ampio delle opere sulla vita consacrata. Infatti, ci troviamo di fronte ad un'analisi storico-giuridica di quella che sembra doversi recensire tra le nuove forme di vita consacrata, previste dal Legislatore nel vigente Codice di Diritto canonico al can. 605. Già in passato, esattamente nel 1995, l'A. aveva affrontato la questione, in termini volutamente generali, nella sua tesi dottorale dal titolo *Nuove forme di vita consacrata*.

La monografia, di ben 482 pagine, è divisa in tre parti. Nella prima (pp. 15-58), è studiato, in generale, il fenomeno associativo e la vita consacrata, evidenziando gli aspetti canonici e civilistici, quest'ultimi soprattutto di grande interesse per coloro che non hanno una specifica preparazione in materia, senza dimenticare i fondamenti teologico-spirituale. Dopo alcune osservazioni introduttive, che sintetizzano, per quanto è possibile, il fenomeno aggregativo in genere, focalizzando in particolare le aggregazioni di fedeli che professano i consigli evangelici, realizzando una forma di consacrazione in base al can. 573, § 1, vengono presi in considerazione gli aspetti canonici e civili della fase costitutiva, privilegiando in questo la funzione del Diritto proprio.

Nella seconda parte (pp. 59-280), è ripercorso cronologicamente, ma evidenziando gli interventi delle varie autorità competenti a livello giuridico, il cammino dell'attuale Istituto «Fraternità Francescana di Betania», inizialmente eretta come *associazione «Casa Betania»*.

Nella terza ed ultima parte (pp. 281-471), sono riportate, in ordine cronologico, i testi normativi *più rilevanti* (esattamente sono 13), dell'associazione «Casa Betania» poi «Fraternità Francescana di Betania»: una vera e propria miniera per lo studioso interessato al tema.

Per orientare il lettore, non penso sia fuori luogo riassumere brevemente la storia di questo Istituto, puntualmente ripercorsa nel volume. Su iniziativa di un sacerdote dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, P. Pancrazio Nicola Gaudioso, sollecitato a questo già nel 1959 da san Pio da Pietralcina, si costituisce nel secolo passato, agli inizi degli anni Settanta, un gruppo di fedeli che manifestava il proposito di una vita cristiana impegnata nella forma della consacrazione. Con l'autorizzazione dell'allora Ministro Provinciale della Provincia Cappuccina di Puglia, il primo nucleo intraprese la vita comune nella solennità di Pentecoste del 1982.

Il gruppo si costituì in Associazione per atto notarile il 23 settembre dello stesso anno, fissando la sede a Terlizzi (Bari), in via P. Fiore, n. 143. Detta Associazione fu approvata con decreto del Ministro Provinciale Cappuccino il 24 giugno 1985 e, quattro giorni dopo, il ve-

scovo della Diocesi di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi riconosceva l'associazione ai sensi del can. 299, § 3 (*Associazione privata* riconosciuta dalla Chiesa in quanto i suoi statuti sono esaminati dall'autorità competente). Successivamente il vescovo della diocesi, in data 10 settembre 1987, erigeva la comunità « Casa Betania » in *Associazione pubblica di fedeli*, riconoscendo il P. Gaudioso quale presidente dell'Associazione (cf. can. 301, §§ 1 e 3).

Raggiunta un'adeguata consistenza numerica ed allo stesso tempo una conveniente maturità spirituale, il vescovo diocesano, in data 30 novembre 1992, a norma del can. 579, consultava la Congregazione degli IVCSVA in vista dell'erezione dell'Associazione pubblica di fedeli in Istituto di vita consacrata di diritto diocesano, col nome di « Fraternità Francescana di Betania ».

A riguardo si nota che nello *Schema Costituzioni « Fraternità Francescana di Betania »* del 30 novembre 1992, preparato in vista dell'erezione ad Istituto, al punto 2. *La struttura e il governo della nostra vita*, per la prima volta, è significativamente stabilito: « 01. La nostra spiritualità e il nostro apostolato sono partecipati a tutti i settori del popolo di Dio. 02. In tal modo, sia pure in maniera differenziata e diversificata, possono essere membri della fraternità: a) donne; b) uomini, sia chierici che laici. 03. L'Istituto, quindi, prevede: a) un settore femminile, costituito da donne che pro-

fessano consigli evangelici; b) un settore maschile, costituito da uomini, sia chierici che laici, che professano i consigli evangelici. [...] 12. Organi dell'Istituto sono: 1) il Capitolo Generale; 2) il Moderatore Supremo; 3) il vicario del Moderatore supremo; 4) il Consiglio del Moderatore supremo; 5) i due Moderatori generali di settore... » (pp. 294-295).

Dopo due anni di silenzio, in data 15 novembre 1994, viene sollecitato il parere della Congregazione degli IVCSVA circa l'erezione della « Fraternità Francescana di Betania », o nella forma di un unico istituto, con due rami ben distinti, ovvero nella forma di due istituti. La Congregazione rispondeva, il 23 giugno 1995, presentando due possibilità: aspettare l'approvazione del Santo Padre delle conclusioni dello studio circa il can. 605, affidato ad una commissione all'indomani del Sinodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata (cf. *Vita consecrata*, n. 61); oppure procedere all'esame della pratica, in vista dell'erezione di due istituti religiosi differenti, a norma del can. 579. Su suggerimento del Dicastero si preferiva la prima soluzione per facilitare il passaggio della Fraternità ad una forma di vita consacrata più conforme alla sua natura, così come nell'intenzione del Fondatore.

Però, nell'eventualità che si fosse preferita l'erezione di due Istituti religiosi differenti, a norma del can. 579, furono di fatto redatte le Costituzioni dei « Francescani di Betania » e delle « Francescane di Betania », ed inoltre furono stilati gli Sta-

tuti dell'associazione privata di fedeli «Fraternità Francescana di Betania», che avrebbe dovuto garantire una certa cooperazione fra i due Istituti.

In data 29 dicembre 1997, l'assemblea straordinaria dell'associazione procedeva alla modifica dello Statuto per adeguarlo al D.Leg.vo del 14 novembre 1997 attuativo dell'art. 3 della Legge 662/96, nonché alle nuove esigenze operative dell'associazione (cf p. 63).

Dopo questi interventi, abbiamo una lettera della Congregazione, del 6 maggio 1998, nella quale si comunicava di voler andare incontro al desiderio del Fondatore di riconoscere canonicamente la «Fraternità Francescana di Betania» come unico istituto di vita consacrata, chiedendo allo stesso tempo al vescovo della diocesi le lettere testimoniali ed un aggiornamento della documentazione presentata a suo tempo.

Con successiva lettera del 5 dicembre 1998, la Congregazione, esaminato il testo delle Costituzioni, rilevata la presenza di tutti gli elementi di vita consacrata richiesti dai cann. 573 e ss., autorizzava il vescovo a riconoscere, con un suo decreto la Fraternità come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare per cinque anni *ad experimentum* il testo delle Costituzioni. L'8 dicembre 1998, il vescovo di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi riconosceva con suo decreto la «Fraternità Francescana di Betania» come istituto di vita consacrata di diritto diocesano, approvando le

Costituzioni per cinque anni *ad experimentum* (cf. pp. 62-63).

Dopo questa panoramica storica l'A. passa quindi all'esame dell'Istituto dal punto di vista giuridico. Alla luce dell'art. 01 delle vigenti Costituzioni, evince che la Fraternità è un Istituto di vita consacrata, anche se non viene specificato se si tratta di un Istituto religioso o secolare.

Infatti, come sappiamo, gli elementi costitutivi degli Istituti religiosi sono: l'emissione di voti pubblici (cf. can. 607, § 1); la vita fraterna in comune e la separazione dal mondo (cf. can. 607, § 3). Per gli Istituti secolari, invece, sono elementi costitutivi: i vincoli sacri diversi dai voti pubblici (cf. 712); la vita fraterna ma non in comune (cf. can. 714); la santificazione del mondo *ab intus* (cf. can. 710).

Per il P. Neri al di fuori di queste fattispecie è giustificato parlare di *nuova forma* di vita consacrata (cf. can. 605), ed afferma: «È questo il caso della Fraternità Francescana di Betania che sempre all'art. 01, c. 2 recita "La Fraternità è composta da fratelli, sia chierici che laici, e da sorelle...". Questa compresenza, non ammissibile per un Istituto religioso o un Istituto secolare, è sicuramente un elemento importantissimo di novità e di diversità caratterizzante» (p. 172). Com'è stato possibile arrivare all'approvazione-erezione di un Istituto diverso da quello religioso o secolare, che può essere solo maschile o femminile?

Prima di rispondere l'A. ricorda quanto disposto dalla Cost. *Pastor*

bonus, artt. 110-111, sulle competenze della Congregazione degli IVCSVA che riguarda anche «altre forme di vita consacrata», ma dimentica anche il fatto, non trascurabile, della costituzione di una Commissione di nomina pontificia, incaricata di approfondire la questione dei cosiddetti Istituti misti nei quali a tutti i religiosi sono riconosciuti pari diritti ed obblighi eccettuati quelli che scaturiscono dall'ordine sacro. E che: «Per esaminare e risolvere i problemi connessi con questa materia è stata istituita un'apposita commissione, le cui conclusioni conviene attendere, per fare poi le opportune scelte secondo quanto sarà autorevolmente disposto» (*Vita Consacrata*, n. 61).

Dopo aver ripercorse le tappe giuridicamente significative che hanno portato all'erezione dell'Istituto, il Neri conclude: «Orbene la Fraternità Francescana di Betania è definita dal Decreto del Vescovo diocesano di diritto diocesano, e perciò è "sotto la speciale cura del Vescovo diocesano". Tuttavia il Vescovo della sede principale ha "riconosciuto" con decreto la Fraternità, mentre è la Santa Sede che ha "autorizzato" il Vescovo a riconoscere con decreto la Fraternità Francescana di Betania come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare "per cinque anni [...] il testo delle Costituzioni già corretto dal Dicastero. Sicché il Dicastero non ha rilasciato un semplice parere di risposta ad una consultazione ex can. 579, ma è intervenuto con una 'approvazione' po-

nendo poi l'Istituto sotto la speciale cura del Vescovo diocesano. Sembrerebbe perciò sussistere l'applicazione di quella approvazione, di cui al can. 605, riservata alla Santa Sede, di forme nuove o diverse di vita consacrata. Esse, pur possedendo gli elementi di vita consacrata di cui ai cann. 573 ss., presentano caratteristiche proprie e qualificanti che ne impediscono la sussunzione nella tipologia o degli Istituti religiosi ex can. 607 ss., o degli Istituti secolari ex can. 710 ss. [...]. Il can. 605 si occupa [proprio] dell'approvazione di forme di vita consacrata diverse da quelle tipizzate nel codice. Esse rispettano la base teologica prevista nel can. 573, § 1 che è sintetizzabile nel celibato, ma la loro morfologia è diversa da quella degli Istituti religiosi, Istituti secolari, Società di vita apostolica che assumono i consigli evangelici, vita eremitica, verginità consacrata"» (p. 176).

Inoltre, il Neri, tenuti presenti il can. 588, § 2; le Costituzioni agli artt. 05; 35 e 45, conclude per la clericalità dell'Istituto: «... l'Istituto clericale rimane aperto anche ai consacrati laici con parità di condizione come consacrati e come membri dell'Istituto, ciò che risulta dall'art. 01, c. 2 Cost.» (p. 179). Anche se doverosamente ricorda: «Tuttavia ostativo a tale conclusione è quanto dichiarato dal fondatore nella sua relazione al 1° Capitolo Generale Straordinario, Egli, dopo aver richiamato il concetto di Istituto "misto", di cui al n. 61 di Vita Consacrata, ha affermato: "Il nostro Istituto non è né clericale né laicale,

ma fraternità. Di tale dichiarazione bisogna tener conto, poiché la finalità va interpretata secondo il fine o il progetto inteso dal fondatore» (l. cit.).

Quindi, da quanto fin qui esposto, per l'A. non sembra si possa di fatto dubitare che ci troviamo di fronte ad una nuova forma di vita consacrata e non solo ad un altro Istituto di vita consacrata. Ribadendo a più riprese che, anche se in nessun documento si fa esplicito riferimento al can. 605, ci troviamo di fronte ad una nuova realtà non classificabile tra le attuali forme di vita consacrata previste dal Codice vigente, e non a delle semplici deroghe al diritto universale, sempre possibili con l'applicazione dell'istituto della dispensa (cf can. 86) nell'applicazione del can. 579.

Da quanto detto risulta evidente il pregio del contenuto del volume per coloro che si occupano in genere della vita consacrata, ma soprattutto per coloro che oggi si trovano agli inizi del cammino percorso dall'attuale Istituto Fraternità Francescana di Betania. Per l'analisi storico-giuridica svolta ed in modo particolare per i documenti riportati, esso costituisce un sicuro punto di riferimento per tutti costoro. L'unico aspetto che dovrebbe essere più curato, in una eventuale prossima edizione, sarà quello di evitare, nelle varie parti che compongono il volume, le molte ripetizioni riguardanti soprattutto la storia dell'Istituto che appesantiscono non poco la lettura.

Detto ciò, concludo evidenziando alcune « curiosità », che pre-

sento all'attenzione di chi vorrà prendere visione dello studio del P. Neri. Come in precedenza indicato, dopo l'erezione ad Associazione pubblica di fedeli, il Vescovo diocesano promosse la consultazione della Congregazione degli IVCSVA per procedere all'erezione in Istituto di vita consacrata di diritto diocesano. Il Dicastero prospettò due possibilità: a) aspettare le conclusioni della Commissione post-sinodale; b) procedere all'esame della pratica in vista dell'erezione di due Istituti. Come si è visto, si optò per la prima anche se vennero redatte le Costituzioni per i due distinti più uno Statuo per un'associazione privata che doveva servire da collegamento tra i due. A questo punto, però, abbiamo un radicale cambiamento: la modifica dello Statuto dell'Associazione per adeguarlo alla Legge 662/96, con le nuove esigenze operative e la lettera della Congregazione degli IVC-SVA che, dopo aver esaminato il testo, vi riconosceva tutti gli elementi propri della vita consacrata ed autorizzava il Vescovo a riconoscerlo con suo Decreto. Perché questo cambiamento? quali sono i motivi che hanno portato a non aspettare il giudizio della commissione post-sinodale? Dai documenti riportati e dallo studio dell'A. non è possibile arrivare attualmente a delle risposte chiare, cosa che sicuramente, speriamo, spingerà qualcuno ad approfondire ancora di più le questioni poste.

Bruno Esposito, O.P.

Valeria PIGNEDOLI, *Privacy e libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 216.

Depuis que la personne a détrôné l'Etat au centre de la scène juridique, les droits fondamentaux n'ont cessé de gagner en importance. Parmi ceux-ci, le droit à la *privacy* est à la fois en plein développement et en constante évolution. Il ne concerne pas seulement la protection de la vie intime mais aussi — toujours plus — le contrôle des informations susceptibles de porter atteinte à l'honneur et à la bonne réputation personnelles. Ce second aspect a connu un essor remarquable suite à l'éclosion de l'informatique et des banques de données. V. Pignedoli précise les contours de ce droit et en tire les implications pour la liberté religieuse dans son étude publiée dans la collection du département d'études juridiques et de la faculté de droit de l'Université «Modena e Reggio Emilia».

Dans une optique de droit civil ecclésiastique, l'ouvrage examine la mise en œuvre de la directive européenne 95/46, en date du 24 octobre 1995, relative à la protection des personnes physiques à l'égard des données à caractère personnel et à la libre circulation des données. Il s'agit principalement de la loi italienne n. 675 du 31 décembre 1996 (texte normatif que, soit dit en passant, le lecteur aurait sans doute souhaité avoir à sa disposition en annexe). L'auteur articule sa recherche en trois parties: le

chap. I^{er} aborde la protection de la *riservatezza* ou droit à l'intimité, ainsi que la discipline du traitement des données personnelles. Le chap. II centre son attention sur la protection des données personnelles ayant trait à la sphère religieuse. Quant au dernier chapitre, il a pour objet les organismes à caractère religieux et la protection de la *privacy*. De fréquentes références aux législations parallèles des Etats membres de l'Union ajoutent à l'ouvrage une dimension de droit comparé non négligeable.

Le droit à la protection de la vie privée n'est pas, à proprement parler, un « nouveau droit », car la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (art. 12) ainsi que la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 (art. 8) s'y intéressaient déjà, mais son contenu a depuis lors fait l'objet d'une nette évolution dans le sens d'un contrôle, voire de la rectification, des informations personnelles traitées. L'on est passé d'un critère de localisation (par ex. la protection au sein d'un domaine privé) à un concept informatique entièrement délocalisé. Parmi les informations à caractère personnel susceptibles de traitement, l'on distingue les données sensibles (origine raciale ou ethnique, opinions politiques, convictions religieuses ou philosophiques, appartenance syndicale, vie sexuelle, certaines informations concernant la santé, etc.) de celles qui ne le sont pas. Le traitement des données sensibles peut être subordonné à une double autorisation

écrite provenant de la personne concernée et d'un organisme garant. Les hypothèses du milieu du travail, des entreprises de tendances et de l'administration publique sont respectivement envisagées par l'auteur. Concernant l'administration publique italienne, elle ne cache pas une certaine inquiétude en ce qui concerne la faculté qui est reconnue à celle-ci de traiter des données personnelles dès lors qu'est en jeu « una generica finalità di interesse pubblico » (p. 150) laissée à l'estimation des mêmes autorités.

Par ailleurs, la loi italienne n'est pas une simple retranscription de la directive européenne. Alors que cette dernière (suivie en cela par les autres Etats membres de l'Union) se limite à la protection des personnes physiques, la loi 675/1996 étend la protection des données « personnelles » aux entités collectives, qu'elles jouissent ou non de la personnalité juridique. Parmi elles, les sujets collectifs à caractère religieux sont ainsi visés à double titre: d'abord comme titulaires d'un droit à la *privacy* (bonne réputation, information véridique à leur égard), ensuite en tant que titulaires d'une obligation de respecter ce même droit au sein de l'entité. Quant à la plus récente loi 135/1999, elle présente une caractéristique déconcertante: elle considère les organismes religieux comme s'ils étaient de simples sujets privés, en sorte que l'on peut s'interroger sur le respect de l'autonomie par rapport à l'autorité publique qui revient aux Eglises et communautés

religieuses, non seulement en vertu du droit canonique, mais aussi en raison d'accords ou d'un concordat avec l'Etat italien, conventions elles-mêmes corroborées par la consécration dans la Constitution italienne de l'autonomie et de l'indépendance des ordres juridiques religieux (p. 166 et s.). Ceci dit, les collectivités religieuses bénéficient à certains égards d'une *favor religionis* sans équivalent pour les syndicats, partis politiques et associations à caractère philosophique (p. 185), surtout les collectivités ayant conclu une entente avec l'Etat italien. La prise en compte de ce facteur concret (la conclusion d'ententes ou non) est analysée par l'auteur comme une source d'inégalité entre les collectivités religieuses elles-mêmes (p. 192 et s.).

La *privacy* fait-elle l'objet de la reconnaissance due et d'une protection efficace en *droit canonique*? Ce dernier fait honneur à ce droit naturel de toute personne, en le reconnaissant formellement comme l'un des droits (fondamentaux) des fidèles (can. 220). Le Code contient un renvoi explicite à cette disposition dans le can. 642, lorsqu'il est question de la vérification chez chaque candidat au noviciat de certaines qualités relatives à la santé, au caractère et à la maturité. Une étude de C. Redaelli à l'appui, l'auteur montre que la compréhension canonique du droit à la vie privée ne correspond pas nécessairement à celle du droit communautaire et des Etats membres de l'Union. La connaissance de la vérité dans l'op-

tique de la *salus animarum* semble peser davantage dans l'Église, alors que c'est la protection de l'intimité personnelle qui semble prévaloir aux yeux des autorités séculières (p. 199). Bien que cela ne soit pas développé dans l'ouvrage, l'on pourrait faire le rapprochement avec la problématique actuellement rencontrée dans les grands séminaires, en particulier américains, à propos de la sélection des candidats. S'il est évident qu'une plus grande exigence en amont s'impose suite aux malencontreuses affaires de mœurs qui se sont produites, il semble aujourd'hui nécessaire de rappeler que les mesures que peut dicter le souci d'un gouvernement ecclésial responsable ne sauraient justifier que l'on évolue d'un extrême à l'autre au point de risquer à présent de passer sous silence le droit à la *privacy* des séminaristes et des clercs.

Sans nier que des mesures justes devraient être prises dans l'Église en vue de mieux assurer le respect de l'*intimitas* et de la bonne réputation des fidèles, d'aucuns font parfois valoir que, *de facto*, les principes de la fraternité et de la charité chrétiennes pallient déjà de nombreuses lacunes normatives. L'auteur, quant à lui, n'accepte pas cette objection qui risque de conduire à de graves manquements dans le gouvernement ecclésial. Conformément aux orientations conciliaires (*Gaudium et Spes*, 41b et 75b), elle conclut à la nécessité que l'ordre canonique continue à améliorer son effectivité, afin de ga-

rantir la protection des droits fondamentaux. A cet égard, elle mentionne l'exemple de la Conférence épiscopale italienne, qui, par son décret général du 20 octobre 1999 (n° 1285/99), a promulgué une série de *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza* (p. 201 et s.).

La dernière section aborde notamment le droit des communautés religieuses à tenir des archives, y compris des archives secrètes, et la question des mentions dans celles-ci de certaines informations délicates qui sont considérées comme nécessaire à la vie et à la mission de l'Église (par exemple, sur le registre des baptisés, la mention du nom des parents naturels, dont la révélation à l'adopté est interdite). Tout en rappelant les obligations de confidentialité ou de secret qui découlent du droit à la *privacy*, l'auteur attire l'attention sur le risque que les autorités publiques séculières s'estiment autorisées à assurer elles-mêmes la protection dudit droit, en faisant fi de l'autonomie des Églises et des communautés religieuses. De la sorte, ce serait la distinction classique entre ordre étatique et ordre canonique qui serait mise en cause (p. 212-213). Face à une telle perspective, la protection des droits de l'Église (et des fidèles qui la composent) suppose sans doute la ferme revendication du respect de la liberté religieuse, droit fondamental individuel et collectif reconnu tant par les constitutions nationales que par le droit européen. Le titre du livre — *privacy* et

liberté religieuse — s'en trouve de la sorte entièrement justifié.

Cet ouvrage bien documenté et qui traite avec rigueur et clarté de problématiques très actuelles n'intéressera pas les seuls « ecclésiasticistes », mais aussi les canonistes conscients des enjeux et des défis qui affectent les dimensions juridiques ecclésiales dans le contexte de notre société sécularisée et pluraliste.

Jean-Pierre Schouppe

Miron M. SIKIRIĆ, *La comunione quale fondamento e principio formale del Diritto canonico: studio teologico-giuridico*, Pontificium Aethenaeum Antonianum, Roma, 2001, p. 329.

Perché il Diritto nella Chiesa cattolica? La domanda ed il disagio della quale è portatrice, continuano ad essere profondamente radicate nel Popolo di Dio che è ormai pienamente entrato nel terzo millennio. Essi sono propri al semplice fedele, impegnato quotidianamente nel sempre arduo cammino di fede, che li vive a livello pratico e spesso non riflesso, ma soprattutto sono diventati l'inevitabile confronto per tanti pastori, teologi e canonisti che hanno il delicato compito di annunciare e riflettere il dato rivelato. La difficoltà di conciliare la proposta, che sembra essere presente ad una prima lettura del Vangelo, di una comunità ecclesiale essenzialmente distinta

da ogni altra convivenza civilmente organizzata, dove l'unica legge applicabile è quella della carità, con la realtà di una Chiesa che a prima vista sembra ricopiare ed avere gli stessi elementi strutturali costituenti le comunità politiche (insieme con la stessa mole elefantiaica di norme giuridiche positive), è reale e richiede una giustificazione a livello teoretico che sappia convincere e motivare anche la vita del più semplice fedele. Non è pensabile intraprendere la « nuova evangelizzazione » indicata da Giovanni Paolo II, quale compito prioritario oggi della Chiesa, senza il superamento di una mentalità che pone in tensione, quando non arriva all'inconciliabilità, la Chiesa della carità con quella del diritto, l'istituzione ed il carisma. Mentalità che, nella migliore delle ipotesi, vede, e soprattutto sente, il Diritto come un male del quale, purtroppo, non si può fare a meno. La sfida di riuscire a dare una risposta convincente, capace di far svanire, o almeno attenuare, detto disagio è stata raccolta in modo particolare da molti canonisti che, già prima del Concilio Vaticano II ed in modo particolare dopo e fino ad oggi, ne hanno fatto l'argomento principale della loro riflessione e produzione scientifica. La loro preoccupazione, in altri termini, è stata, e continua ad essere, la risoluzione del problema dello status epistemologico e metodologico della scienza del Diritto canonico. A livello epistemologico è di vitale importanza determinare se detta scienza deve essere annove-

rata tra le discipline teologiche oppure tra quelle giuridiche, opzione che inevitabilmente avrà ripercussioni diverse a livello metodologico: Diritto canonico inteso come realtà essenzialmente ecclesiale giuridicamente specificata, ovvero realtà essenzialmente giuridica essenzialmente specificata.

Questa è la problematica che intende affrontare lo studio del P. Sikirić, redatto per il conseguimento del Dottorato, presso la Facoltà di Diritto canonico del Pontificio Ateneo Antonianum, recentemente pubblicato nella collana dell'Istituto *Studia Antoniana*, che andiamo a presentare. Come da lui affermato nell'introduzione (cf p. 17), la motivazione prossima della scelta dell'argomento è stata un'affermazione, per lui centrale, del Sinodo straordinario dei vescovi del 1985, voluto dal Santo Padre per celebrare i venti anni dalla conclusione dell'ultima assise vaticana: «L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio». *Koinonia*-comunione, precisa il testo, che trova il suo fondamento nella sacra Scrittura ed è stata da sempre, nella Chiesa latina come in quelle orientali, tenuta in grande onore ed è fondamentalmente «... comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo...», che attraverso la Parola di Dio ed i sacramenti, primo fra tutti l'eucarestia, «... edifica l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa». Tenendo presente queste verità è logico allora che «... l'ecce-

siologia di comunione non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a problemi che riguardano semplicemente i poteri. Tuttavia l'ecclesiologia di comunione è anche fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra unità e pluralità nella Chiesa». Abbiamo riportato ampi stralci del testo sinodale per il semplice fatto che se l'affermazione riguardo la centralità dell'ecclesiologia di comunione negli atti del Concilio ha ispirato l'A., di fatto il resto del testo ne ha costituito lo schema di riferimento per sviluppare la sua ricerca.

Infatti, nel capitolo I (pp. 19-95), viene affrontato lo studio del termine *koinonia*-comunione nella sua evoluzione storica, verificandone il significato e l'uso nel mondo greco-romano e nei Libri dell'Antico Testamento, per poi passare al Nuovo Testamento ed al suo impiego nella vita della Chiesa dei primi secoli fino a sant'Agostino. Dai testi di molti autori, puntualmente riportati, anche se non sempre secondo le regole della metodologia esterna, si arriva a concludere che la comunione è concepita e vissuta dalla Chiesa post-apostolica come un'istituzione sacramentale giuridica. «È un'istituzione perché consiste in un insieme di rapporti intersoggettivi determinati da precise regole di condotta. Si tratta di un'istituzione sacramentale, in quanto tali rapporti intersoggettivi trovano la loro origine e la loro obbligatorietà nei sacramenti del battesimo, dell'ordine e dell'eucarestia».

tia. Infine, è un'istituzione sacramentale giuridica perché le norme che regolano tali rapporti intersoggettivi sono date e applicate dall'autorità e hanno forza giuridica. Altro punto da sottolineare è che la stessa realtà di comunione, nella prassi postula una strutturazione gerarchica all'interno della Chiesa. Infatti per verificare se un vescovo sia o no in comunione con la Chiesa cattolica, si ricorre a tre criteri: innanzi tutto la comunione con il maggior numero di vescovi; poi con le chiese principali e più antiche; infine con la chiesa di Roma» (pp. 76-77). In questa analisi dei primi secoli della Chiesa è evidenziato il contributo del vescovo d'Ip-pona che coglie la *catholica communio* come unità di vita in Cristo, qualificandola come comunione mistica, ed unità visibile dei cristiani (comunione istituzionale), che sempre implica un rapporto giuridico interpersonale. L'*excursus* storico ha un ultimo paragrafo nel quale si cerca di spiegare, a nostro avviso in modo un po' troppo sbrigativo data l'importanza del tema, il passaggio da *communio* a *societas*, le cui prime avvisaglie vengono individuate negli interventi di Costantino, nel 313, e di Teodosio, nel 380. La conclusione è che: «... nonostante l'esistenza delle radici scritturistiche e teologiche del concetto di *communio* ecclesiale, la canonistica preconciiliare lo ha usato appena, ma ha sempre preferito esprimersi in un modo terminologico più conveniente con la tradizione civile dell'epoca, ispirata a sua volta al-

l'eredità giuridica del diritto romano. Così, in accordo con la dottrina dello *Ius publicum ecclesiasticum* che definiva la Chiesa come *societas perfecta in suo ordine*, il concetto preferito era quello di *bonum commune Ecclesiae*: preso dal vocabolario della filosofia sociale, il termine si applicava al fine prossimo e al fine ultimo della Chiesa, in modo che il *bonum commune* apparisse come il fine specifico del suo essere sociale-istituzionale, che è ordinato e si apre trascendentalmente alla *salus animarum* come suo fine ultimo» (p. 95). L'affermazione presente, presa e condivisa da A.M. Rouco Varela, riguardante la constatata scelta della canonistica, ma non di meno del magistero e dei teologi, di usare un linguaggio in sintonia con la cultura propria a ciascuna epoca, è di notevole spessore e meritava di essere più largamente trattata, così da contribuire all'approfondimento della tematica oggetto dello studio. Infatti, sempre di più dopo il Vaticano II si assiste, a tutti i livelli della vita ecclesiale, ma in modo particolare negli ambienti accademici, alla diffusione di una certa mentalità profondamente convinta, anche se quasi mai apertamente espressa e confessata, che la verità sia stata una volta per sempre colta dall'ultimo Concilio svalutando e minimizzando, di conseguenza, quanto fatto in precedenza. Concretamente questo è verificabile ascoltando e leggendo soprattutto gli autori che scrivono di Ecclesiologia e di Diritto canonico, i quali finiscono per colpevolizzare

quanti nel passato hanno privilegiato il concetto di *societas* rispetto a quello di *communio*, dimenticando che proprio l'inculturazione del dato rivelato nelle differenti epoche ha imposto l'uso di un termine che solo poteva servire nel dialogo e confronto con i rispettivi contemporanei. Non dimenticando, inoltre, che propriamente parlando, non sembra che la *communio* debba essere pensata e vista in alternativa a *societas*, ma piuttosto come motivata scelta di viverla, che trova la sua origine e la sua possibilità di realizzarsi in Dio stesso. Passaggio cioè, secondo Sergio Cotta, dal vivere i rapporti interpersonali secondo *Giustizia*, dove l'altro è visto come socio, con il quale entro in rapporto secondo le categorie *mio-tuo*; a viverli secondo *Carità*, dove l'altro è accolto come fratello, al quale si applica la logica dell'*io-tu*.

Nel successivo capitolo (pp. 97-188), il concetto di *communio* viene « di fatto » studiato verificandone l'uso nelle scuole teologiche e canonistiche pre e post-conciliari; nella *Lumen gentium*; nel Codice di Diritto canonico del 1983 e nella lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Communio nis notio*. Abbiamo enfatizzato l'affermazione « di fatto » per il semplice motivo che dalla lettura del titolo del capitolo uno si aspetterebbe di trovare sviluppato lo studio del termine solo nella *Lumen gentium* e nel Codice. Oltre questo, notiamo in particolare che l'A., dopo aver presentato previamente, in modo lineare e sintetico, il pensiero della

scuola di Navarra (disciplina giuridica con metodo giuridico), della scuola di Monaco, soprattutto di Mörsdorf (disciplina teologica con metodo giuridico) e di Corecco (disciplina teologica con metodo teologico), afferma, ma senza darne le argomentazioni, che: « ... per non voler accentuare le contrapposizioni fra le diverse scuole canonistiche e per evitare così una eccessiva radicalizzazione delle diverse posizioni metodologiche, vuole [il presente studio] affiliarsi alla via di mediazione, cioè di integrare tra loro i diversi metodi e proporre la formula seguente: la canonistica è una disciplina teologico-giuridica con un metodo teologico-giuridico » (p. 127). A questo bisogna aggiungere che non sempre nel capitolo è chiaro quando l'A. parla del Diritto canonico in quanto ordinamento giuridico, della sua natura e dei suoi elementi essenziali, e quando della disciplina che l'insegna. Infine, discutibile, se non in qualche punto nebuloso ed equivoco, è il concetto di scomunica nel Codice vigente, presentato in relazione alla *communio*. Detta censura alla fine appare a dir poco pleonastica, anche se nel resto del lavoro ci sono affermazioni non registrabili in tal senso, ma che alla fine sembrano contraddirsi tra loro (cf pp. 177; 178-180; 182; 184; 201; 252).

Nel III capitolo (pp. 189-248), vengono presentati di seguito gli elementi fondanti la *communio*, così come sono oggi pacificamente acquisiti dal magistero e dalla riflessione teologico-canonica: la Parola;

il Sacramento ed il Carisma. Sulla scia di Mörsdorf si afferma che la Parola proclamata nella Chiesa è la Parola che annuncia Cristo ed il suo Vangelo che ha in sé la forza di fondare e conservare la comunità, mentre il Sacramento rende visibile e percepibile tutto questo, soprattutto nell'eucarestia, che è la fonte ed il culmine della vita di comunione. Conclusione è che tali elementi costitutivi ed essenziali non possono non avere una valenza giuridica. Parlando del Carisma viene, invece, sviluppato il ben noto pensiero del P. Ghirlanda che distingue tra: *carisma*, *carisma-istituzione* e *istituzione canonica del carisma*, affermando coerentemente che in sé mai potrà esserci contrasto-contrapposizione tra istituzione e carisma per il semplice fatto che lo Spirito Santo è all'origine dell'una e dell'altro. Per cui: «... il carisma è l'elemento ontologico "tipicamente costituzionale" dell'ordinamento ecclesiale, che appartiene alla sua costituzione materiale» (p. 231). Purtroppo dobbiamo notare che quando il nostro A. affronta il ruolo della Parola e del suo annuncio nell'edificazione della comunione ecclesiale, ed illustra in particolare quanto disposto dal Codice del 1983 nel Libro III, riguardo all'assenso da dare alle verità di fede, non ha tenuto conto della Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II, *Ad tuendam fidem*, del 18 maggio 1998, che ha inserito delle modifiche ai cann. 750 e 1371.

In un ultimo capitolo (pp. 245-292), seguendo l'ordine stabilito

dal Codice nella Parte II del Libro II, la *communio* è vista in concreto nella Costituzione gerarchica della Chiesa. Dall'analisi svolta emerge chiaramente come alcuni uffici ed organi istituzionali della Chiesa sono l'espressione concreta e privilegiata della *communio* ecclesiale. Sono quindi presi in esame, a livello universale, la Suprema autorità della Chiesa, Romano Pontefice e questi insieme con il Collegio episcopale, il Concilio ecumenico ed il Sinodo dei vescovi; a livello particolare, il Sinodo diocesano e le Conferenze episcopali. Tra tutti, di un certo interesse risulta essere la riflessione sulla funzione del Sinodo diocesano in rapporto al ministero del vescovo ed all'esercizio della potestà legislativa della quale è il solo titolare. Richiamando i concetti di *corresponsabilità* e *partecipazione* l'A. chiarisce che entrambi si basano sulla realtà della Chiesa come comunione organica, ma hanno valenze differenti e non sono applicabili sempre ed allo stesso modo. Concretamente: «A livello diocesano, riguardo al potere, si hanno solo forme di partecipazione e non di corresponsabilità, anche se tutte le forme di partecipazione si basano sulla corresponsabilità generale e fondamentale che viene dalla uguale dignità battesimale riguardo al bene della Chiesa» (p. 291).

Preziosa ed utile, per coloro che vorranno approfondire il tema della comunione nella Chiesa, è la bibliografia riportata al termine del lavoro, in modo particolare nella parte che riporta la letteratura, am-

pia, aggiornata ed in diverse lingue. Qualche riserva, invece, siamo costretti a manifestare riguardo la parte che riporta le fonti. Prima di tutto per la scelta di ordinarle alfabeticamente, senza nessuna distinzione (facendo così seguire Cicerone al Catechismo della Chiesa Cattolica), ed usando alcune fonti non più affidabili dal punto di vista dell'edizione critica. Sicuramente, per la scientificità del lavoro, e più vantaggiosa per il lettore, sarebbe stata la scelta di distinguere le fonti secondo la diversa tipologia ed ordinarle cronologicamente.

Nonostante gli inevitabili limiti, alcuni dei quali qui puntualmente

segnalati (presenti del resto in ogni primo lavoro scientifico), l'opera del P. Miron Sikirić s'inserisce con una sua dignità nella riflessione sull'ecclesiologia di comunione sviluppata con la celebrazione del Vaticano II. L'augurio è che l'esperienza dell'insegnamento, da poco iniziato presso la Facoltà di Teologia dei Frati Minori a Sarajevo (Bosnia), lo aiuti a perfezionarsi sempre più, così da poter meglio contribuire a quell'approfondimento della natura del Diritto canonico, cosa della quale, con questo lavoro, ha dato sicura prova di possedere le capacità.

Bruno Esposito, O.P.

Documenti

Pagina bianca

ATTI DI GIOVANNI PAOLO II

Legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano (N. CCCLXXXIV). 16 luglio 2002 (*AAS Suppl.* 73 (2002) p. 9-49) (*).

Di Nostro Motu Proprio e certa scienza, con la pienezza della Nostra Sovrana autorità, abbiamo ordinato ed ordiniamo quanto appresso, da osservarsi come legge dello Stato:

TITOLO I

IL GOVERNO DELLO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO

Capo I

Governatorato

Art. 1. (Il Governatorato). — Il Governatorato è costituito dal complesso degli Organismi destinati all'esercizio del potere esecutivo nello Stato della Città del Vaticano e — nei limiti derivanti dalla loro specifica condizione giuridica — nelle aree di cui agli artt. 15 e 16 del Trattato Lateranense.

Capo II

Organi di Governo

Art. 2. (Il Cardinale Presidente). — 1. Il potere esecutivo è esercitato dal Cardinale Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, che assume il titolo di Presidente del Governatorato.

Nell'esercizio delle sue attribuzioni, è coadiuvato direttamente dal Segretario Generale e dal Vice Segretario Generale, ai quali può delegare, anche in via permanente, l'espletamento di determinate funzioni.

(*) Vedi *nota* di J.I. Arrieta alla fine di questa sezione.

2. Il Presidente assicura il governo dello Stato ai sensi dell'art. 5 della Legge Fondamentale, impartendo le direttive necessarie per la sua organizzazione generale e definendo gli indirizzi dell'amministrazione statale.

Nell'esercizio dei suoi poteri procede sentiti ordinariamente il Segretario Generale ed il Vice Segretario Generale nonché, ove occorra, il Consigliere Generale dello Stato, altri Consiglieri dello Stato, i Direttori ed i Responsabili degli altri Organismi operativi, concertandosi altresì con la Segreteria di Stato nelle materie di maggior interesse, ai sensi dell'art. 6 della Legge Fondamentale dello Stato.

Art. 3. (Il Segretario Generale). — 1. Il Segretario Generale, nominato dal Sommo Pontefice per un quinquennio, dà attuazione alle direttive ed agli indirizzi del Presidente, sovrintende all'attività amministrativa del Governatorato, coordinando le funzioni delle Direzioni e degli altri Organismi operativi; assicura che le relative attività siano conformi alle disposizioni normative.

2. Il Segretario Generale sostituisce il Cardinale Presidente ai sensi dell'art. 9, n. 2, della Legge Fondamentale.

Art. 4. (Il Vice Segretario Generale). — 1. Il Vice Segretario Generale, nominato dal Sommo Pontefice per un quinquennio, coadiuva il Presidente ed il Segretario Generale ai sensi dell'art. 10 della Legge Fondamentale.

Sovrintende alla redazione degli atti e della corrispondenza relativi all'attività di governo e custodisce il sigillo ufficiale dello Stato, nonché la raccolta ufficiale delle leggi.

2. Il Vice Segretario Generale sostituisce il Segretario Generale in caso di assenza o impedimento.

Capo III

Organismi operativi del Governatorato

Art. 5. (Le Direzioni). — 1. Le Direzioni sono destinate allo svolgimento di attività istituzionali omogenee, volte alla gestione ed erogazione di servizi nonché alla produzioni di beni; esse sono organizzate secondo criteri di competenza funzionale e gestionale in conformità alle previsioni normative generali ed alla disciplina della presente legge.

Ferme restando le loro specifiche competenze, le Direzioni operano nel rispetto del principio dell'integrazione funzionale.

2. Le Direzioni collaborano con il Presidente, il Segretario Generale ed il Vice Segretario Generale, fungendo da centri tecnico-amministrativi per la realizzazione delle attività istituzionali dello Stato, che è

stato costituito al fine di garantire la sovranità e l'indipendenza della Santa Sede.

3. Le Direzioni possono essere articolate in Uffici e/o Servizi o altri moduli organizzativi con specifiche competenze operative.

4. Per il perseguimento di specifici obiettivi, determinati nel tempo, possono essere attribuite ulteriori competenze ad una o più Direzioni ovvero possono essere costituite unità operative interdirezionali.

Art. 6. (I Direttori). — 1. Ad ogni Direzione è preposto un Direttore, che ne coordina le funzioni e le attività, delle quali è direttamente responsabile.

2. I Direttori adottano i provvedimenti organizzativi e decisionali ritenuti opportuni, in conformità alle norme di legge ed alle direttive del Presidente.

3. I Direttori hanno pari autorità e dignità di grado.

4. Per le attività di loro competenza, i Direttori rispondono al Presidente, ferma restando la funzione di controllo sull'applicazione delle leggi e delle altre disposizioni normative, nonché sull'attuazione delle direttive impartite dal Presidente, che compete al Segretario Generale e, se del caso, al Vice Segretario Generale.

5. Ai Direttori possono essere affiancati Vice Direttori, che li coadiuvano nello svolgimento delle loro funzioni, in particolare per l'espletamento di specifici incarichi di coordinamento e di natura operativa, e che li sostituiscono in caso di assenza o impedimento.

6. I Direttori ed i Vice Direttori sono nominati dal Sommo Pontefice per un quinquennio.

Art. 7. (Il Consiglio dei Direttori). — 1. Il Consiglio dei Direttori è organo di consulenza ed assistenza tecnica del Presidente.

2. Il Consiglio è convocato e presieduto dal Presidente nei casi previsti dall'art. 11, n. 1, della Legge Fondamentale ed ogni volta che egli lo ritenga opportuno per la trattazione di questioni rilevanti di carattere generale.

3. Il Consiglio può essere convocato nella sua composizione plenaria o a modo di commissioni ristrette in relazione a particolari esigenze o per la trattazione di specifiche materie.

Art. 8. (I Capi Ufficio ed i Capi Servizio). — 1. Salvo quanto disposto all'art. 9, n. 1, i Capi Ufficio ed i Capi Servizio rispondono direttamente al rispettivo Direttore quanto all'organizzazione del lavoro correlato alle proprie funzioni e, in caso di assenza o impedimento del Direttore e del Vice Direttore, li sostituiscono nelle funzioni loro attribuite.

2. In caso di assenza o impedimento, i Capi Ufficio ed i Capi Servizio sono sostituiti, nelle loro funzioni, dal Funzionario con maggiore anzianità di servizio, salva diversa disposizione del Direttore competente.

Art. 9. (Gli Uffici Centrali). — 1. Per lo svolgimento di particolari attività, connesse con l'esercizio del potere esecutivo, sono costituiti alcuni Uffici Centrali.

Essi fanno capo direttamente al Presidente, coadiuvato dal Segretario Generale e dal Vice Segretario Generale.

2. Sono Uffici Centrali: l'Ufficio Giuridico; l'Ufficio del Personale; l'Ufficio dello Stato Civile, Anagrafe e Notariato; l'Ufficio Filatelico e Numismatico; l'Ufficio Sistemi Informativi; l'Archivio di Stato; l'Ufficio Pellegrini e Turisti.

Art. 10. (Costituzione, modifica e soppressione degli Organismi operativi). — Spetta alla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano la costituzione, la modifica delle competenze e della denominazione degli Uffici e/o Servizi, nonché la loro soppressione o il loro trasferimento presso altre Direzioni, fermo restando che la costituzione, la modifica delle attribuzioni e la soppressione delle Direzioni e degli Uffici Centrali compete al Sommo Pontefice.

TITOLO II

ATTRIBUZIONI DEGLI ORGANISMI OPERATIVI

Capo I

Le Direzioni

Art. 11. (Direzione della Ragioneria dello Stato). — 1. La Direzione della Ragioneria dello Stato cura la tenuta della contabilità generale ed analitica degli Organismi dello Stato, svolgendo attività di controllo contabile, di redazione delle scritture relative a tutte le operazioni economico-finanziarie e di gestione della tesoreria statale, comprese quelle non direttamente imputabili a singoli Organismi.

2. Svolge attività di revisione e verifica del corretto utilizzo dei processi operativi contabili e della loro integrazione con le procedure amministrative economiche, operando secondo un modulo centralizzato.

3. Predisporre i bilanci generali, preventivo e consuntivo, ai sensi dell'art. 11 della Legge Fondamentale.

Art. 12. (Direzione dei Servizi Generali). — 1. Alla Direzione dei Servizi Generali fanno capo il Servizio della Motorizzazione, il Servizio del Transito Merci e la Floreria.

2. La Direzione esercita la vigilanza su tali Servizi per l'osservanza delle normative di riferimento nonché degli accordi internazionali vigenti nelle rispettive materie e coordina i loro profili amministrativi.

3. Il Servizio della Motorizzazione tiene il Registro Veicoli Vaticani (RVV), rilascia i documenti di circolazione e revisione dei veicoli e le patenti di guida; gestisce e custodisce i mezzi di trasporto a servizio dello Stato.

4. Il Servizio del Transito Merci espleta le procedure doganali relative alla importazione ed esportazione di beni ai sensi della vigente normativa.

5. La Floreria cura l'arredamento degli ambienti destinati a finalità istituzionali degli Organismi della Santa Sede e dello Stato; l'allestimento degli spazi destinati alle Celebrazioni Liturgiche ed alle altre Cerimonie pontificie; l'arredamento degli appartamenti di rappresentanza e di servizio; la conservazione ed il restauro del patrimonio ad essa affidato; la tenuta dell'inventario degli oggetti mobili.

Art. 13. (Direzione dei Servizi di Sicurezza e Protezione Civile). —

1. Alla Direzione dei Servizi di Sicurezza e Protezione Civile fanno capo il Corpo della Gendarmeria ed il Corpo dei Vigili del Fuoco, i quali sono retti da rispettive e speciali normative regolamentari.

Ad essa è preposto il Comandante del Corpo della Gendarmeria per il coordinamento dell'attività dei due Corpi e per curare i profili amministrativi delle stesse attività.

2. La Direzione, nella sua duplice composizione ed in rapporto con il Comitato per la Sicurezza, di cui all'art. 28, lettera *a* della presente legge:

a) cura la sicurezza e l'ordine pubblico in stretto collegamento con la Guardia Svizzera Pontificia e gli Organismi vaticani competenti nonché chiedendo la collaborazione, attraverso i canali competenti, delle omologhe strutture dello Stato italiano e di altri Stati;

b) provvede alla prevenzione dei sinistri e agli interventi relativi.

3. Il Corpo della Gendarmeria svolge i compiti istituzionali di polizia, compresi quelli di frontiera, nonché di polizia giudiziaria e tributaria, in ordine alla sicurezza dei luoghi e delle persone, ai mantenimento dell'ordine pubblico ed alla prevenzione e repressione dei reati.

Con riferimento alle sue specifiche attribuzioni, il Corpo opera in collegamento con gli Organi Giudiziari e con le competenti Autorità della Santa Sede.

4. Il Corpo dei Vigili del Fuoco esplica attività di pronto intervento e di prevenzione a tutela delle persone e dei beni.

Per i propri interventi istituzionali, il Corpo agisce in collaborazione con la Direzione dei Servizi Tecnici.

Art. 14. (Direzione di Sanità ed Igiene). — 1. La Direzione di Sanità ed Igiene provvede alla tutela della sanità e dell'igiene pubblica.

2. La Direzione esercita le sue funzioni nelle materie e secondo le procedure di cui al proprio regolamento, salve particolari situazioni oggetto di speciale normativa.

3. In collegamento con la Direzione e con propria autonomia tecnico-amministrativa, opera la Farmacia Vaticana.

Essa provvede al rifornimento ed alla distribuzione di prodotti farmaceutici e parafarmaceutici; produce e pone in vendita propri medicinali ed altri articoli galenici.

Art. 15. (Direzione dei Musei). — 1. La Direzione cura e gestisce il complesso museale dello Stato, con le attribuzioni finora affidate alla Direzione dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie.

2. Compete pure alla Direzione la sovrintendenza sui beni culturali della Santa Sede in conformità con la legge sulla tutela dei beni culturali 25 luglio 2001, n. CCCLV.

Essa provvede alla tutela, alla conservazione, al restauro ed alla valorizzazione — tramite studi, ricerche e pubblicazioni scientifiche — del patrimonio artistico della Santa Sede affidato allo Stato.

3. Nell'ambito dei Musei ed in stretto collegamento con la loro Direzione opera l'Ufficio Vendita Pubblicazioni e Riproduzioni, retto da proprio statuto, che dovrà essere adattato alla presente legge.

Tale Ufficio provvede all'ideazione progettuale, alla realizzazione ed alla distribuzione di pubblicazioni e riproduzioni di beni culturali affidati allo Stato.

Art. 16. (Direzione dei Servizi Tecnici). — 1. La Direzione si articola in una pluralità di Servizi riconducibili alle competenze istituzionali del Governatorato nelle seguenti materie, che restano sotto la sua esclusiva responsabilità nei limiti della legislazione vigente:

a) conservazione ed aggiornamento del catasto demaniale, comprendente tutti gli immobili e superfici;

b) manutenzione, ordinaria e straordinaria, degli immobili e loro ristrutturazione, nonché progettazione di nuovi edifici e sovrintendenza alla loro esecuzione;

c) manutenzione degli impianti tecnologici e loro progettazione; vigilanza sulla loro installazione;

d) cura dei giardini, delle fontane e delle strade ed altre attività di tutela e prevenzione ecologica.

2. La Direzione, nelle materie di propria competenza, salve le attribuzioni della Direzione dei Musei e della Commissione permanente per la tutela dei monumenti storici ed artistici della Santa Sede, formula parere tecnico obbligatorio per il rilascio delle autorizzazioni relative alla progettazione ed esecuzione dei lavori.

3. Nei servizi concernenti la protezione civile, così come nell'ordinaria attività di verifica dei luoghi e degli impianti, la Direzione esplica i propri interventi avvalendosi della collaborazione del Corpo dei Vigili del Fuoco.

Art. 17. (Direzione delle Telecomunicazioni). — 1. La Direzione delle Telecomunicazioni comprende il Servizio delle Poste e del Tele-

grafo, il Servizio dei Telefoni ed i Servizi che, nel futuro, il Sommo Pontefice vorrà affidare ad essa.

2. La Direzione cura che tali Servizi operino nel rispetto delle normative interne ed internazionali nelle materie di loro competenza.

3. Il Servizio delle Poste e del Telegrafo gestisce l'attività di raccolta, affrancatura ed inoltro della corrispondenza, all'interno ed all'esterno dello Stato, nonché la distribuzione ai destinatari della corrispondenza in arrivo; cura i profili tecnici nei rapporti con le altre Amministrazioni postali e gli Organismi, sovranazionali ed internazionali, competenti.

4. Il Servizio dei Telefoni provvede alla gestione della rete telefonica fissa e mobile, salve le competenze della Direzione dei Servizi Tecnici quanto ai relativi impianti.

Art. 18. (Direzione dei Servizi Economici). — 1. La Direzione dei Servizi Economici è preposta all'esercizio delle attività commerciali gestite direttamente dallo Stato in regime di monopolio ed al controllo di quelle affidate a terzi in concessione.

2. Assicura il servizio di economato a favore degli Organismi operativi statali.

Art. 19. (Direzione delle Ville Pontificie). — 1. La Direzione delle Ville Pontificie conserva e gestisce i Palazzi ed i Giardini della Residenza pontificia di Castel Gandolfo, assicurando i servizi connessi e le necessarie opere di manutenzione, anche in collaborazione con le altre Direzioni competenti.

2. Cura l'attività agricola nelle aree rustiche all'interno delle Ville ed amministra altri immobili, siti nei Comuni di Castel Gandolfo ed Albano, a tenore delle vigenti disposizioni di legge.

Capo II

Gli Uffici Centrali

Art. 20. (Ufficio Giuridico). — L'Ufficio Giuridico predispone i pareri sugli atti amministrativi e sull'attività di natura negoziale e/o contrattuale; elabora studi e progetti normativi; provvede alla tutela delle opere dell'ingegno d'interesse dello Stato, conservando i relativi registri.

In qualità di Avvocatura dello Stato cura l'assistenza legale del Governatorato ed esercita la rappresentanza ed il patrocinio in giudizio dello Stato.

Art. 21. (Ufficio del Personale). — 1. L'Ufficio del Personale, in armonia con le vigenti disposizioni regolamentari, cura i profili tecnici riguardanti il reclutamento del personale del Governatorato, la sua destinazione ed il suo stato giuridico, economico ed assicurativo, mantenendo aggiornati i relativi fascicoli personali.

2. In conformità alle direttive del Presidente ed in collegamento con gli altri Organismi operativi, promuove le attività di formazione ed aggiornamento professionale dei dipendenti del Governatorato, vigila sulla corretta applicazione del Regolamento generale per il personale e verifica le clausole contenute nei contratti di lavoro riguardanti il personale dipendente dalle imprese private operanti nello Stato.

Art. 22. (Ufficio dello Stato Civile, Anagrafe e Notariato). —

1. L'Ufficio esplica il servizio di Stato Civile ed Anagrafe, provvedendo in particolare agli adempimenti relativi allo stato dei cittadini e dei residenti.

2. L'Ufficio collabora con i Notari dello Stato per la redazione degli atti da loro rogati e conserva gli atti pubblici e privati; cura gli adempimenti concernenti le convenzioni ed incontri internazionali e la custodia della relativa documentazione.

Art. 23. (Ufficio Filatelico e Numismatico). — L'Ufficio Filatelico e Numismatico cura le procedure e le attività relative alla progettazione ed emissione di monete e carte valori postali nonché il servizio per i collezionisti.

Art. 24. (Ufficio Sistemi Informativi). — L'Ufficio Sistemi Informativi cura, attraverso le procedure informatiche, l'acquisizione, la conservazione e la distribuzione dei dati e delle notizie che interessano l'attività dello Stato.

Lo stesso Ufficio provvede alla gestione degli apparati informatici del Governatorato.

Art. 25. (Archivio di Stato). — L'Archivio di Stato tiene il protocollo generale, ordinario e riservato, coordinando le attività dei protocolli decentrati rimesse alle singole strutture operative, in conformità alle direttive fissate dal Presidente; provvede alla conservazione ed archiviazione della corrispondenza e degli atti protocollati, nonché all'intero centralizzato della corrispondenza, interna ed esterna.

Art. 26. (Ufficio Pellegrini e Turisti). — L'Ufficio Pellegrini e Turisti fornisce indicazioni ed altri servizi di assistenza turistica a quanti accedono alla Città del Vaticano, in collaborazione con gli altri Enti ed Organismi della Santa Sede che assistono i pellegrini.

TITOLO III

ORGANISMO SCIENTIFICO

Capo Unico

Art. 27. (Specola Vaticana). — La Specola Vaticana, dotata di propria autonomia, opera come Organismo scientifico nel settore della ricerca astronomica.

TITOLO IV

ORGANISMI AUSILIARI

Capo unico

Art. 28. (Commissioni e Comitati). — Con funzione ausiliaria degli organi di governo dello Stato, sono costituiti i seguenti organismi, retti da specifiche normative:

a) Comitato per la Sicurezza, che svolge funzioni di coordinamento, di studio e di indirizzo in materia di sicurezza;

b) Commissione per il Personale, che svolge funzione consultiva in materia di personale dipendente;

c) Commissione Disciplinare, competente per l'esame e la decisione delle questioni in materia disciplinare nei confronti del personale dipendente.

TITOLO V

METODOLOGIE OPERATIVE

Capo I

Organizzazione operativa degli Organismi

Art. 29. (Organizzazione interna). — 1. Per l'efficace perseguimento delle rispettive finalità istituzionali, gli Organismi operativi del Governatorato sono dotati di specifica organizzazione interna, comprendente anche il mansionario del personale addetto.

2. Ciascun Organismo dispone di protocollo ed archivio propri, collegati con l'Archivio di Stato mediante sistemi di registrazione, trasmissione e conservazione cartacei e telematici, regolati da apposite disposizioni organizzative.

3. La firma degli atti propri dei singoli Organismi operativi compete ai rispettivi Responsabili, con riferimento agli artt. 5, 8 e 9.

4. Secondo la previsione dell'art. 5, n. 1, le Direzioni, in ottemperanza al principio dell'integrazione funzionale, nelle materie di comune interesse, devono operare in collaborazione ed intesa.

Capo II

Attività giuridiche ed economico-contabili

Art. 30. (Negozzi giuridici e contratti). — 1. I contratti e gli altri atti negoziali, debitamente autorizzati e posti in essere dal Governato-

rato, sono imputabili allo Stato e sono regolati esclusivamente dalla legislazione vaticana.

2. I contratti e gli altri atti negoziali sono di competenza delle Direzioni e degli altri Organismi operativi, nei limiti, quanto ai loro profili economici, delle relative previsioni nel bilancio dello Stato.

Qualora eccedano l'ordinaria amministrazione, tali atti, per la loro validità, devono essere inoltrati all'Ufficio Giuridico per il controllo della loro formulazione ed alla Direzione della Ragioneria dello Stato per la verifica di compatibilità con le disponibilità finanziarie dell'esercizio di competenza e per la eventuale proposta delle necessarie variazioni di bilancio.

La loro definitiva approvazione è rimessa al Presidente.

3. La firma dei contratti e degli altri atti negoziali è riservata al Presidente, che può delegare, anche in via permanente, il Segretario Generale, il Vice Segretario Generale o, nelle materie di competenza delle rispettive Direzioni e degli altri Organismi operativi, i Direttori ed i Responsabili.

4. In via sussidiaria l'attività imprenditoriale può essere prestata da imprese non vaticane ed è soggetta alla normativa vaticana vigente in materia, compresa quella sulle persone giuridiche.

Art. 31. (Procedure economico-contabili). — 1. Tutta la contabilità dei diversi Organismi dello Stato confluisce nella contabilità generale, tenuta dalla Direzione della Ragioneria dello Stato ai sensi dell'art. 11.

2. La Direzione della Ragioneria dello Stato, nell'ambito delle previsioni di bilancio, effettua le imputazioni contabili dei flussi finanziari in entrata ed in uscita, per gli adempimenti di cui ai relativi titoli; verifica la conformità dei titoli stessi al contenuto de contratti in genere e degli altri atti negoziali ed alla loro puntuale esecuzione, prendendo visione, ove prevista, della documentazione di collaudo o di regolare prestazione.

3. Alla Direzione della Ragioneria dello Stato fa capo il servizio di tesoreria, riguardante l'emissione e la riscossione delle fatture per la cessione di beni o di servizi ed il pagamento della fatturazione degli acquisti.

A tal fine, le Direzioni e gli altri Organismi fanno pervenire alla Ragioneria i relativi titoli di entrata e di spesa, sulla base dei quali viene predisposta la situazione periodica di bilancio.

4. Le procedure economico-contabili, la redazione e l'approvazione dei bilanci dello Stato restano regolate dalla normativa vigente.

TITOLO VI

CONTROVERSIE AMMINISTRATIVE

Capo Unico

Art. 32. (Impugnazione degli atti amministrativi). — Gli atti amministrativi, ad esclusione di quelli di cui all'art. 18 della Legge Fonda-

mentale, possono essere impugnati come previsto dall'art. 17 della medesima Legge.

Art. 33. (Ricorso gerarchico). — 1. Chi si sente leso da un atto, amministrativo può richiedere al Presidente, entro il termine perentorio di dieci giorni dalla comunicazione dello stesso, la revoca o la modifica del medesimo, esponendone i motivi.

2. Se la risposta è negativa o entro trenta giorni non ottiene risposta, l'interessato può presentare ricorso alla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano entro il termine perentorio di trenta giorni dalla risposta o dallo spirare del termine sopra detto.

3. La Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, salva la facoltà di esaminare direttamente il ricorso, delega l'esame del medesimo ad un collegio composto dal Consigliere Generale dello Stato, che lo presiede, e da altri due Consiglieri dello Stato.

Il collegio, che ha anche facoltà di decidere sull'istanza di sospensiva del provvedimento impugnato, istruisce e dirime la controversia entro il termine di novanta giorni dalla presentazione del ricorso.

4. Le impugnative contro le decisioni di cui al numero precedente sono ammesse per soli motivi di legittimità ed il loro esame è di esclusiva competenza della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano.

Art. 34. (Risarcimento del danno). — Fermo restando il disposto dell'art. 17, n. 2 della Legge Fondamentale, le impugnazioni degli atti amministrativi finalizzate ad ottenere il risarcimento del danno sono rimesse alla esclusiva competenza dell'Autorità giudiziaria, a norma di legge.

Art. 35. (Assistenza legale). — 1. Nel ricorso gerarchico l'interessato può farsi assistere da un avvocato abilitato all'esercizio presso gli Organi giudiziari dello Stato e la pubblica Amministrazione ha facoltà di farsi assistere e rappresentare dall'Avvocatura dello Stato.

2. Nelle impugnazioni davanti all'Autorità giudiziaria l'assistenza legale è obbligatoria.

NORMA FINALE

Art. 36. (Abrogazioni ed entrata in vigore). — 1. La presente legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano sostituisce, per quanto ancora vigente, la legge 24 giugno 1969, n. LI.

2. Parimenti sono abrogate tutte le altre norme vigenti nello Stato in contrasto con la presente legge.

3. Essa entrerà in vigore il 1° ottobre 2002.

Comandiamo che l'originale della presente legge, munito del sigillo dello Stato, sia depositato nell'Archivio delle leggi dello Stato della Città del Vaticano, e che il testo corrispondente sia pubblicato nel Supplemento

degli Acta Apostolicae Sedis, mandandosi a chiunque spetti di osservarla e farla osservare.

Data dal Nostro Palazzo Apostolico Vaticano il sedici luglio duemiladue, anno XXIV del Nostro Pontificato.

Giovanni Paolo Pp. II

ATTI DELLA SANTA SEDE

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, **Decreto di erezione dell'Amministrazione apostolica personale S. Giovanni Maria Vianney** (Campos, Brasile), 18 gennaio 2002, (AAS 94 (2002) p. 305-308) (*).

Prot. N. 1026/2001

CONGREGATIO PRO EPISCOPIS
DECRETUM DE ADMINISTRATIONE APOSTOLICA PERSONALI
« SANCTI IOANNIS MARIAE VIANNEY »
CONDENDA

Animarum bonum suprema est lex ac finis Ecclesiae, quam Deus voluit ut homines in populi novi foederis unitate salvaret, in suo sanguine constituti; Christus Iesus namque vitam tradidit ut omnes homines congregaret in unam familiam (cfr. *Io.* 11,52), cuius Ecclesia est « universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis » (*Lumen Gentium*, 9).

In plenam Ecclesiae Catholicae communionem recipiens membra Unionis « Sancti Ioannis Mariae Vianney » Camposinae in Brasilia, Summus Pontifex Ioannes Paulus II, suas per Litteras « Ecclesiae Unitas », die XXV mensis Decembris evulgatas, iure agnoscere voluit peculiaritatem Unionis « Sancti Ioannis Mariae Vianney », eandem in congruam iuridicam formam redigens per Administrationis Apostolicae, personalem naturam habentis, constitutionem, cuius fines iidem erunt ac fines dioecesis Camposinae in Brasilia, ut membra composite in Ecclesiae corpus inserta, cooperari possint in Petri Successoris communionem, ad Evangelium diffundendum.

I. — De Summi Pontificis speciali mandato, per Congregationis pro Episcopis decretum, Administratio Apostolica personalis « Sancti Ioannis Mariae Vianney » constituitur, quae dioecesim solum Camposinam in Brasilia complectitur, quaeque iure dioecesibus aequatur immediate Sanctae Sedi subiectis.

II. — Administratio Apostolica personalis « Sancti Ioannis Mariae Vianney » normis iuris communis et hoc Decreto regitur necnon Con-

(*) Vedi *nota* di G. INCITTI, alla fine del documento.

gregationi pro Episcopis ceterisque Romanae Curiae Dicasteriis, pro cuiusque officio, subicitur.

III. — Administrationi Apostolicae facultas tribuitur sacram Eucharistiam, alia sacramenta, Liturgiam Horarum ceterasque liturgicas actiones celebrandi secundum Ritus Romanum ac disciplinam liturgicam, utrumque recognitum et ordinatum ad Sancti Pii V praescripta, una cum accommodationibus quas Successores usque ad Beatum Ioannis XXIII induxerunt.

IV. — Administratio Apostolica personalis « Sancti Ioannis Mariae Vianney » pastoralis curae Administratoris Apostolici committitur, sui veluti Ordinarii proprii, quem Romanus Pontifex ad iuris communis normas nominat.

V. — Potestas est:

— *personalis*, ita ut in personas exerceri possit quae Administrationis Apostolicae sunt participes;

— *ordinaria*, sive in foro externo, sive interno;

— *cumulativa*, cum dioecesani Episcopi Camposini in Brasilia potestate, quandoquidem homines qui ad Administrationem Apostolicam pertinent sunt eodem tempore fideles Ecclesiae particularis Camposinae.

VI. — § 1. Presbyteri et diaconi qui hucusque ad Unionem pertinent « Sancti Ioannis Mariae Vianney », in Administratione Apostolica personali incardinantur. Administrationis Presbyterium constituunt presbyteri incardinati. Clerici omnibus ex rationibus ad clerum saecularem pertinent, ideo necessitudinem artae unitatis cum Presbyterio dioecesano Camposino colent.

§ 2. Clericorum incardinatio iuris universalis normis temperabitur.

VII. — § 1. Administrator Apostolicus, Sancta Sede comprobante, proprium Seminarium habere poterit, ut tirores ad presbyteratum instituantur, quos ad sacros Ordines provehere poterit.

§ 2. Administrator Apostolicus, Sancta Sede comprobante, in Administratione instituta vitae consecratae et societates vitae apostolicae constituere atque simul candidatos ad ea pertinentes ad ordines, secundum iuris communis normas, promovere poterit.

VIII. — § 1. Administrator Apostolicus ad iuris normam, atque Episcopo dioecesano Camposino rogato sententiam, erigere poterit paroecias personales, ut fidelibus Administrationis Apostolicae pastoralis praestetur cura.

§ 2. Presbyteri qui parochi nominantur iisdem iuribus officiisque fruuntur, quae ius commune praescribit, cumulative cum illis quae ad parochos territorii pertinent.

IX. — § 1. Fideles laici, qui ad hoc usque tempus ad Unionem « Sancti Ioannis Mariae Vianney » pertinent, participes fiunt novae cir-

cunscriptionis ecclesiasticae. Qui, agnoscentes se cohaerere cum peculiaritatibus Administrationis Apostolicae personalis, poscent ut ad eam pertineant, suam voluntatem scripto patefacere debent, atque ii in aptum album sunt referendi, quod apud Administrationis Apostolicae sedem servari debet.

§ 2. Eo in albo laici quoque inscribuntur, qui in praesentia ad Administrationem Apostolicam pertinent, iique qui in ea baptizantur.

X. — § 1. Administratio Apostolica personalis Consilium regiminis instituet, quod saltem sex sacerdotes constituent, cuius erit munia complere quae ius commune Consilio Presbyterali atque Collegio Consultorum tribuit, quorum Statuta ab Administratore Apostolico comprobabuntur. Consilium hoc haud extinguetur Administrationis Apostolicae sede vacante.

§ 2. Administrator Apostolicus Consilium Pastorale Administrationis Apostolicae constituere potest.

XI. — Administrator Apostolicus quinto quoque anno Romam petet visitationis causa ad *Limina Apostolorum* atque per Congregationem pro Episcopis ad Summum Pontificem de Administrationis Apostolicae personalis statu relationem exhibebit.

XII. — Quod ad causas iudiciales in Administratione Apostolica atinet, competens Tribunal erit dioecesis Camposinae, nisi Administrator Apostolicus proprium Tribunal erigit, quo in casu, Apostolica Sede comprobante, ei Tribunal secundae instantiae stabiliter constituendum erit.

XIII. — Administrationis sedes in urbe Camposina locabitur atque princeps erit templum Immaculati Cordis Dominae Nostrae Rosarii Fatimensis.

Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 18 Ianuarii 2002.

Ioannes Baptista Card. Re
Praefectus
† Franciscus Monterisi
A Secretis

Note sul decreto di erezione dell'Amministrazione apostolica personale S. Giovanni Maria Vianney

Il decreto conclude l'iter di riammissione nella piena comunione con la Chiesa cattolica degli appartenenti all'*Unione Sacerdotale San Giovanni Maria Vianney*, presente ed operante nel territorio della diocesi di Campos in Brasile.

Con lettera autografa firmata il 25 dicembre 2001 il Sommo Pontefice dichiarava la remissione di tutte le censure nelle quali erano incorsi il vescovo Licinio Rangel, unitamente a tutti i sacerdoti appartenenti alla citata Unione⁽¹⁾. In data 15 agosto 2001 il predetto vescovo ed i medesimi sacerdoti avevano indirizzato al Santo Padre una lettera filiale, professando « perfetta comunione con la Cattedra di Pietro », riconoscendo il primato del Papa e il suo governo sulla Chiesa universale, dichiarando che « per nulla in questo mondo vogliamo dissociarci dalla Pietra sulla quale Gesù Cristo ha fondato la Sua Chiesa ». Il ritorno alla piena comunione veniva perfezionato nel corso di una cerimonia pubblica celebrata a Campos, il 18 gennaio 2002, nella cattedrale di Sao Salvador durante la quale il card. Darío Castrillón Hoyos, Prefetto della congregazione per il clero e Presidente della pontificia commissione « Ecclesia Dei », consegnava la lettera pontificia e Mons. Rangel emetteva la professione di fede e il giuramento di fedeltà al Romano Pontefice, secondo la prassi vigente e, nello stesso tempo, dichiarava di accettare tutti gli insegnamenti del concilio vaticano II.

La suddetta Unione aveva avuto origine in seguito alle dimissioni di S.E. Mons. Antonio de Castro Mayer da Ordinario della diocesi di Campos (1981). Alla sua morte, avvenuta nel 1991, il Rev. Licinio Rangel era stato consacrato vescovo dai Presuli ordinati dal vescovo Marcel Lefebvre.

Nella citata lettera autografa il Santo Padre preannunciava un documento legislativo allo scopo di regolare la configurazione ecclesiale dell'Unione. Questa sarebbe stata eretta come amministrazione apostolica, di carattere personale, immediatamente soggetta alla Santa Sede, con giurisdizione cumulativa con quella dell'Ordinario diocesano di Campos e coincidente con il medesimo territorio. In particolare sarebbe stato concesso l'uso del rito romano e della disciplina liturgica codificati da San Pio V, con gli adattamenti introdotti dai suoi successori fino al Beato Giovanni XXIII.

La Congregazione per i Vescovi, con decreto « Animarum bonus » del 18 gennaio 2002⁽²⁾, ha provveduto alla esecuzione di quanto preannunciato nelle lettera pontificia.

L'atto di erezione.

Merita qualche riflessione la tipologia giuridica scelta per configurare l'atto con cui è stata costituita la nuova amministrazione apostolica. Si tratta di un decreto della congregazione per i vescovi, quantunque in questo caso il decreto sia stato preceduto dalla sopra ricordata lettera autografa, nella quale il Papa aveva formalizzata la sua volontà di procedere, mediante un documento legislativo, alla erezione di una amministrazione

(1) La lettera è stata pubblicata su *AAS*, 94 (2002) 267-268.

(2) Cfr. *AAS*, 94 (2002) 305-308.

apostolica personale⁽³⁾. La prima considerazione è che siamo di fronte ad un atto della congregazione⁽⁴⁾ con il quale sembra che sia piuttosto il dicastero e non la suprema autorità ad erigere la nuova circoscrizione, come invece previsto dal codice per le chiese particolari e, pertanto, anche per le circoscrizioni ad esse equiparate⁽⁵⁾. Altre amministrazioni apostoliche sono state erette con una costituzione apostolica e sembra che questa prassi non sia stata abbandonata⁽⁶⁾, anche perché viene attualmente seguita per la erezione di vicariati apostolici⁽⁷⁾ e prefetture apostoliche⁽⁸⁾.

Non ci soffermiamo a considerare se e come il presente decreto risponda pienamente al preannunciato documento legislativo per evidenziare, invece, la formulazione che è diversa rispetto ai precedenti decreti con cui la congregazione procedeva alla erezione di amministrazioni apostoliche⁽⁹⁾. Nel nostro caso il dicastero fa riferimento ad uno *speciale mandato* ricevuto dal Sommo Pontefice: «de Summi Pontificis speciali mandato, per Congregationis pro Episcopis decretum, Administratio [...] constituitur» (art. I). Pertanto eventuali innovazioni e divergenze con la legislazione vigente trovano la propria giustificazione in detto speciale mandato che si configura tecnicamente come una delega concessa dal Pontefice a quel dicastero che, peraltro, è l'organismo competente in materia di costituzione e di organizzazione di chiese particolari⁽¹⁰⁾.

La natura giuridica della nuova amministrazione apostolica.

La nuova realtà ecclesiale, denominata nello stesso decreto anche *circoscrizione ecclesiastica* (cfr. art. IX, § 1), viene configurata da un punto di vista giuridico, come *amministrazione apostolica personale*, e

(3) Dopo aver affermato che era in preparazione un «documentum legislativum», il Sommo Pontefice così continuava nella lettera: «Hoc documento Unio canonice erigeretur tamquam Administratio Apostolica personalis», *ibidem*, 268.

(4) In AAS il decreto appare come atto della congregazione per i vescovi.

(5) Cfr. can. 373.

(6) Nel 1991 si utilizzò la tipologia di costituzione apostolica per l'erezione di alcune amministrazioni apostoliche nei territori della ex Unione Sovietica: cfr. AAS, 83 (1991) 542-548. Successivamente nel 1999 anche per l'amministrazione apostolica della Russia europea meridionale: cfr. AAS, 92 (2000) 19-20, e ancora nel 2000 per l'erezione dell'amministrazione apostolica di Prizen: cfr. AAS, 92 (2000) 772-773.

(7) Cfr. AAS, 92 (2000) 378 e 565.

(8) Cfr. AAS, 93 (2001) 82; 94 (2002) 180.

(9) Sia nel 1993 che nel 1999 la formulazione usata nei decreti della Congregazione per i vescovi era la seguente: «Summus Pontifex [...] de plenitudine Apostolicae potestatis, praesenti Congregationis pro Episcopis Decreto, perinde valituro ac si Apostolicae sub plumbio Litterae datae forent», AAS, 86 (1994) 108, 375, 376; 91 (1999) 840.

(10) Cfr. *Pastor bonus*, artt. 75-76.

si colloca, pertanto, nella tipologia degli enti che nel codice sono assimilati alla diocesi. Si tratta, infatti, di una circoscrizione ecclesiastica prevista nel vigente codice, ma che rispetto alla disciplina codiciale viene strutturata ora con l'aggiunta di due caratteristiche nuove: la natura personale e l'attribuzione o riconoscimento di specifiche peculiarità. Nel vecchio codice non era prevista direttamente ed esplicitamente la figura dell'amministrazione apostolica come tipo di circoscrizione ecclesiastica, ma veniva disciplinata la figura dell'amministratore apostolico nelle sue diverse concretizzazioni.

L'amministrazione apostolica come tale, pertanto, risente sia della novità della normativa, sia di uno sviluppo ancora iniziale, caratterizzato soprattutto dalla prassi della curia romana. L'esame della normativa contenuta nel codice fa emergere un problema circa la eventuale duplicità di amministrazioni apostoliche. Stando, infatti, alla lettera del codice, si potrebbe ritenere che il Legislatore abbia almeno insinuata una differenza tra due tipi: l'amministrazione apostolica «*stabiliter erecta*» (can. 368) e l'amministrazione apostolica semplicemente detta (cfr. can. 371, § 2). Oltre a questa diversa terminologia, che non riteniamo doversi addebitare ad un errore materiale ma che forse risente della diversità delle figure di amministratori disciplinata dal vecchio codice, nulla si aggiunge circa la eventuale duplice tipologia⁽¹¹⁾.

Il codice di diritto canonico nel descrivere l'amministrazione apostolica stabilisce che ad essa si ricorre quando «*ob speciales et graves omnino rationes*» (can. 371, § 2) la circoscrizione non può essere eretta come diocesi. Il nostro decreto non menziona esplicitamente alcuna di queste cause e, pertanto, ci sfuggono i motivi per i quali sia stata scelta la figura della amministrazione apostolica e non un'altra tipologia. Si rinvengono, però, alcune caratteristiche che, sebbene non possano essere configurate come le «*speciales et graves omnino rationes*», costituiscono la seconda novità che caratterizza la nuova circoscrizione ecclesiastica. L'art. IX del decreto, infatti, la definisce come *Amministrazione apostolica con specifiche peculiarità*. Dalla lettura combinata del decreto e della documentazione che ne ha accompagnato l'emanazione, le peculiarità andrebbero individuate nella possibilità concessa a tale circoscrizione, in ambito di azioni liturgiche, di utilizzare la disciplina preconciabile (cfr. art. III)⁽¹²⁾. Del resto sembra che questo sia il punto nodale che caratte-

(11) I verbali del gruppo di studio che lavorò alla elaborazione di questi canoni offrono qualche elemento interessante ma insufficiente per chiarire il nostro problema, cfr. *Communicationes*, 18 (1986) 61-68; 113.

(12) Rispetto a quanto preannunciato nella citata lettera autografa del Santo Padre del natale 2001, il decreto adotta una formulazione che sembra ampliare gli ambiti della concessione. La lettera così si esprimeva: «*confirmabitur Administrationi Apostolicae facultas celebrandi Eucharistiam et Liturgiam Horarum secundum Ritus Roma-*

rizza ancora la condizione di non piena comunione delle comunità lefeb-
vriane, la loro aspirazione alla disciplina e alla liturgia preconci-
liare.

La nuova amministrazione apostolica viene, poi, *equiparata in iure alle diocesi immediatamente soggette alla Santa Sede* (cfr. art. I). Pertanto questa amministrazione apostolica non farà parte della provincia eccle-
siastica relativa a quel territorio.

Se da una parte tale soluzione appare congruente con la natura di una giurisdizione vicaria del Sommo Pontefice (cfr. can. 371, § 2), dall'altra non si può non evidenziare il continuare a ripetersi di una deroga a quanto esplicitamente e perentoriamente disposto nel can. 431, § 2.

L'Ordinario e la sua potestà.

La natura giuridica della potestà dell'amministratore potrebbe porre qualche problema in ordine ad una retta interpretazione delle norme del decreto. Al n. II si afferma che l'amministrazione apostolica personale «normis iuris communis et hoc decreto regitur» ed ai successivi nn. IV e V si prevede che l'amministratore, «veluti Ordinarii proprii», gode di potestà personale, ordinaria e cumulativa.

Alla luce delle norme del diritto comune la potestà dell'amministratore apostolico è ordinaria, poiché concessa in forza dell'ufficio, ma vicaria in quanto l'amministratore governa a nome del Sommo Pontefice (cfr. can. 371, § 2). Nel decreto in oggetto, però, abbiamo una formulazione non chiara in quanto, dopo aver affermato che l'amministratore è *Ordinario proprio*, si dice che gode di potestà ordinaria.

Interessante potrebbe rivelarsi un esame comparativo con la costituzione apostolica «*Spirituales militum curae*» sugli ordinariati militari. La formulazione del decreto porta facilmente a stabilire un parallelismo tra i due documenti, e tutto fa pensare che colui che ha redatto materialmente il testo del decreto abbia tenuto presente quella costituzione. Identico, infatti, è il succedersi degli argomenti e quasi simile la terminologia adoperata per contraddistinguere la natura della potestà. Il confronto evidenzia alcune varianti utili a comprendere la specificità propria. Mentre per l'ordinariato militare, al n. IV/3 della relativa costituzione viene esplicitato che si tratta di potestà «propria», sebbene cumulativa con quella dell'Ordinario del luogo, nel nostro decreto invece si parla semplicemente di potestà ordinaria senza esplicitare se propria o vicaria, passando poi immediatamente all'enunciazione dell'altra carat-

num atque disciplinam liturgicam, utrumque recognitum et ordinatum ad Nostri Decessoris sancti Pii V ...», *AAS*, 94 (2002) 268. Nel decreto, invece si legge: «Administrationi Apostolicae facultas confirmatur sacram Eucharistiam, alia sacramenta, Liturgiam Horarum ceterasque liturgicas actiones celebrandi secundum Ritus Romanum ac disciplinam liturgicam, utrumque recognitum et ordinatum ...», *ibidem*, 306.

teristica, quella di essere cumulativa con la potestà del vescovo di Campos. Argomentando dalla natura vicaria della potestà dell'amministratore apostolico come sancita dal codice (cfr. can. 371, § 2), non ci dovrebbero essere dubbi nell'interpretazione delle norme del decreto, ma dalla lettura d'insieme la formulazione potrebbe risultare equivoca. E non aiuta certamente la comprensione il confronto con precedenti simili, come ad esempio il decreto di erezione di un'amministrazione apostolica nel 1999, dove si attribuiscono all'amministratore i poteri del vescovo diocesano ⁽¹³⁾.

Organizzazione interna.

Alcune norme del decreto in esame attribuiscono all'amministrazione apostolica personale S. Giovanni Maria Vianney alcune prerogative specifiche interessanti. Tra di esse ci soffermiamo sulle seguenti: il seminario, le parrocchie, l'incorporazione per atto di volontà e il consiglio di governo.

Poter erigere un proprio seminario per la formazione dei futuri sacerdoti che andranno a costituire l'*unum presbyterium* è una di quelle prerogative che caratterizzano non soltanto una chiesa particolare ma anche enti giurisdizionali che godono di una certa autonomia all'interno dell'organizzazione ecclesiastica. Nel nostro caso, però, tale possibilità viene condizionata all'approvazione della Santa Sede. Tale limitazione, che non è prevista dalla normativa codiciale sui seminari (cfr. cann. 234, § 1; 237), non è stata sempre applicata ad altre circoscrizioni di natura personale. Si può presumere che la pregressa condizione di non piena comunione con la Chiesa cattolica, vissuta dall'Unione, abbia suggerito di sottoporre ad una particolare verifica i cammini formativi dei futuri sacerdoti.

Quanto alla possibilità di erigere parrocchie personali, l'art. VIII, § 1 prevede che l'amministratore apostolico possa erigerne al fine di provvedere alla cura pastorale dei fedeli della stessa amministrazione. Attesa la natura personale della circoscrizione, sembra una ovvia conseguenza quella di poter costituire al suo interno soltanto parrocchie personali. La norma, peraltro, risponde alla previsione codiciale sancita nel can. 518 che regola i casi in cui in regime di diritto comune, oltre alle parrocchie a base territoriale possano essere costituite parrocchie personali. Il decreto, però, chiede che l'amministratore consulti il vescovo del luogo («rogato Episcopo camposino»), prima di procedere alla erezione della parrocchia. Si tratta di una richiesta che resta nell'ambito della consultazione, potendo l'amministratore discostarsi eventualmente dal giudi-

⁽¹³⁾ «Prelato Ordinario [...] tribuit omnia iura, facultates et officia quae Episcopis dioecesanis, congrua congruis referendo ad normam iuris competunt», *AAS*, 91 (1999) 840.

zio del vescovo del luogo. Il § 2 dello stesso articolo prevede che la potestà del parroco sia cumulativa con quella del parroco del luogo.

Per quanto riguarda i fedeli laici, inoltre, il decreto regola con alcune norme specifiche la possibilità della incorporazione all'amministrazione. Essa avviene in modi diversificati. Una prima categoria di appartenenti all'amministrazione è costituita da coloro i quali fino all'entrata in vigore del decreto fanno parte della Unione S. Giovanni Maria Vianney; costoro automaticamente appartengono alla nuova circoscrizione ecclesiastica. Una seconda modalità di appartenenza è quella che si realizza mediante un atto di volontà. I laici che « agnoscentes se cohaerere cum peculiaritatibus Administrationis Apostolicae personalis » (art. IX, § 1) dovranno manifestare tale volontà in forma scritta.

I nomi degli uni e degli altri verranno inseriti in un registro che dovrà essere conservato nella sede dell'amministrazione apostolica. In tale registro confluiranno anche i nomi di coloro che verranno battezzati nell'amministrazione apostolica (cfr. art. IX, § 2). Quest'ultima previsione costituisce la terza modalità di appartenenza all'amministrazione apostolica ed è particolarmente importante sia come novità in relazione alle prime due, sia in rapporto alla natura della nuova realtà ecclesiale. Se, infatti, l'incorporazione per atto di volontà pone una discriminante tra questa amministrazione e la natura teologica della chiesa particolare, l'incorporazione mediante il battesimo pone, invece, una nota di fondamentale uguaglianza. La norma così come formulata si presta ad essere intesa nel senso che i figli fatti battezzare dai genitori in questa amministrazione apostolica acquisiranno il domicilio nell'ambito di tale circoscrizione. La natura cumulativa della potestà dell'Ordinario e del parroco con quella dell'Ordinario del luogo e del parroco del luogo non avrà riscontro in quanto la possibilità di una vita sacramentale propria secondo la liturgia e la disciplina tradizionale, in una parrocchia personale, sottrarrà gli appartenenti alla nuova amministrazione alla giurisdizione ordinaria di diritto comune. Atteso quanto stabilito nell'art. V sulla potestà cumulativa forse la norma di questo art. IX sui battezzati e l'inserimento del loro nome nei registri dell'amministrazione andava meglio chiarita.

Il decreto, inoltre, offre una interessante normativa in ambito di organismi di partecipazione nella chiesa particolare. L'art. X del decreto, infatti, sancisce l'obbligo di istituire nell'amministrazione apostolica, il « consilium regiminis ». Tale consiglio dovrà assolvere a tutti i compiti che la legislazione universale vigente affida a due organismi: il consiglio presbiterale e il collegio dei consultori. La norma non è nuova in assoluto poiché già il codice sancisce una previsione simile che viene, però, limitata ai vicariati e alle prefetture apostoliche (cfr. cann. 495, § 2 e 502, § 4). L'aver previsto ora, nella nuova circoscrizione ecclesiastica, la fusione dei due organismi, potrebbe rappresentare la maturazione di una riflessione in merito alla effettiva necessità di mantenere in vita due organismi di cui uno, il collegio dei consultori, non sembra essere necessario. Il collegio dei consul-

tori, non previsto dal concilio, è nato infatti per «bilanciare» l'azione del consiglio presbiterale, organismo, invece, voluto e prefigurato nelle sue linee essenziali dallo stesso concilio. Durante i lavori di revisione del codice, le riserve sul consiglio presbiterale nascevano dalla paura di alcuni consultori⁽¹⁴⁾ che vedevano nel nuovo organismo lo strumento con cui facilmente introdurre la democrazia o il «parlamentarismo» all'interno della Chiesa⁽¹⁵⁾. Non convince, peraltro, il ricorso alla peculiare competenza del collegio dei consultori in campo economico per giustificarne l'esistenza durante la «sede piena», mentre non coerente con la teologia della chiesa particolare è la normativa che prevede la permanenza dello stesso collegio durante la «sede vacante»⁽¹⁶⁾. Purtroppo la duplicità ha anche originato un abuso presente nella prassi di molte chiese particolari, dove il collegio dei consultori viene utilizzato al posto del consiglio presbiterale. Nell'ottica della novità si riveleranno utili, anche per possibili sviluppi ulteriori, gli statuti del nuovo organismo che «ab Administratore apostolico comprobantur». Non sembra apportare modifiche alla normativa vigente l'uso del verbo «comprobare» al posto di «approbare» come, invece, utilizzato dal codice per gli statuti del consiglio presbiterale (cfr. can. 496).

Sempre nell'ambito del nuovo organismo va sottolineata la norma contenuta nello stesso art. X riguardante la non cessazione del «consilium regiminis» durante la «sede vacante». Detta norma, contrariamente alla disciplina codiciale sul collegio dei consultori, si pone in linea con i presupposti teologici della chiesa particolare, specialmente per quanto riguarda il presbiterio che di essa è un elemento costitutivo (cfr. can. 369). Durante la «sede vacante», infatti, è proprio nella natura della chiesa particolare che sia il presbiterio a garantire la continuità nel governo, ed in modo particolare il ruolo dovrebbe competere «natura sua» a quell'organismo che, rappresentativo del presbiterio, era stato chiamato a collaborare con il vescovo nel governo della diocesi.

Al termine di questa prima lettura del decreto non si può non tenere in considerazione il fine ultimo di ogni legge, la «salus animarum». Anche dalla prospettiva canonistica, appare evidente che tale preoccupazione ha richiesto notevoli adattamenti della norma alla realtà che nel caso in esame si andava a disciplinare. Tale finalità ha certamente guidato il legislatore nella preoccupazione sia di non ostacolare, ma anche di favorire il ritorno di una comunità alla piena comunione⁽¹⁷⁾.

(14) Con le stesse motivazioni anche in concilio alcuni padri si erano opposti alla nascita del nuovo organismo.

(15) Sull'intera questione mi permetto rinviare a G. INCITTI, *Il consiglio presbiterale. Alle origini di una crisi*. Bologna, 1996.

(16) Cfr. *ibidem*, 153-158.

(17) Lo stesso Sommo Pontefice aveva fatto esplicito riferimento a questo criterio nella lettera autografa inviata a Mons. Rangel.

Restano, comunque, alcune domande tra le quali in primo luogo quella relativa alla tipologia giuridica che è stata attribuita alla nuova circoscrizione. La scelta operata lascia pensare che si sia andati alla ricerca di un posto nell'attuale forma di organizzazione ecclesiastica dove poter collocare necessariamente la nuova realtà. Si è creato così un doppione dell'amministrazione apostolica, circoscrizione già tipizzata nel codice ed in esso assimilata alla diocesi, nell'ambito delle chiese particolari. Ci sfuggono i motivi per cui, anche volendo rimanere nell'ambito delle strutture codiciali, non siano state scelte figure già contraddistinte dalla specifica nota «personale», o perché non sia stata scelta la figura di un «Delegato apostolico» che avrebbe evitato la erezione di una circoscrizione ecclesiastica. Una soluzione di questo genere forse avrebbe meglio facilitato il reinserimento dell'Unione nella pienezza della vita ecclesiale. Esiste, poi, la figura della prelatura personale che, come prevista dal codice, risponde proprio a quelle situazioni in cui si vogliono raggiungere scopi pastorali ben determinati⁽¹⁸⁾.

Le perplessità permangono soprattutto se si tiene conto delle motivazioni che, nella prassi curiale fin qui seguita, sottostanno alla costituzione di amministrazioni apostoliche. Tale prassi, infatti, appare sempre più consolidata nel fare ricorso all'amministrazione apostolica soltanto in presenza di particolari situazioni politiche o per ragioni ecumeniche. Non si tratta, pertanto, di motivazioni interne alla Chiesa, siano esse di natura organizzativa o di opportunità, quanto piuttosto di ragioni esterne che coinvolgono i rapporti con l'autorità statale o i rapporti con altre confessioni religiose. Anche durante i lavori di revisione del codice era emersa la specificità dell'amministrazione apostolica e già fin d'allora si evidenziava che, contrariamente al vicariato e alla prefettura apostolica, l'amministrazione veniva costituita in presenza di «rationes generatim disciplinares vel politicae, quae in textu canonis recenseri nequeunt»⁽¹⁹⁾.

Inoltre, se la finalità da raggiungere è quella della ricomposizione dell'unità della vita ecclesiale, suscita qualche riserva la soluzione adottata con il ricorso ad una struttura che già nella disciplina codiciale gode di una certa stabilità⁽²⁰⁾, e che vede nel presente decreto rafforzare tale sua caratteristica. Non sembra, infatti, che al fine di consolidare il reinserimento nella piena comunione lo strumento adottato sia il più opportuno. La stabilità che proviene sia da una chiara collocazione dell'amministrazione apostolica nella tipologia degli enti equiparati alla diocesi, sia dalla garan-

(18) Cfr. can. 294.

(19) *Communicationes*, 18 (1986) 68.

(20) Di parere contrario I. ARRIETA in *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Roma 1997, 355.

zia della successione assicurata al primo amministratore apostolico⁽²¹⁾, potrebbe pregiudicare nel futuro il superamento dell'attuale fase che in un'ottica ecclesiale non può che essere transitoria. Il rischio della ghettizzazione, infatti, è reso ancora più facile dalle norme che difendono la « diversità » degli appartenenti. In questa linea, infatti, possono essere lette sia le norme sui registri, sia il fatto che la peculiarità dell'amministrazione consiste nella facoltà di utilizzare la liturgia « tradizionalista ».

Da ultimo resta aperta, a nostro parere, la questione relativa alla possibile equiparazione della amministrazione apostolica S. Giovanni Maria Vianney alla chiesa particolare. Anche se forse esula dal compito specifico del canonista disquisire sulla natura teologica della nuova circoscrizione, non si può non sottolineare come la possibilità della incorporazione mediante il battesimo elimina una riserva che da un'ottica teologica avrebbe potuto sussistere. Non va disatteso in questo ambito la presenza di una capitalità episcopale. Dal punto di vista canonistico, comunque, l'equiparazione tra l'amministrazione apostolica e la chiesa particolare si deduce dalla norma codiciale che sancisce l'equiparazione tra l'amministrazione e la diocesi, definita « imprimis » chiesa particolare (cfr. can. 368).

G. Incitti

(21) Nella citata lettera inviata al vescovo Licinio Rangel si legge: « eius regimen concreditum erit tibi, venerabilis frater, tuaeque providebitur successioni ».

Art. 3. — Le funzioni attribuite al Segretario Generale dagli artt. 14 § 2 e 93 § 3 del Regolamento generale per il personale dello Stato della Città del Vaticano sono esercitate dal Vice Segretario Generale.

Art. 4. — La presente ordinanza sarà pubblicata, oltre che nei modi ordinari, mediante affissione nel Cortile di S. Damaso, alla porta degli Uffici del Governatorato e negli Uffici postali dello Stato, ed entrerà in vigore il 22 febbraio 2001.

Città del Vaticano, ventidue febbraio duemilauno.

EDMUND Card. SZOKA, Presidente

Decreto del Cardinale Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano con il quale è promulgato il regolamento della medesima Pontificia Commissione (N. CCCLVIII). 26 luglio 2001 (AAS Suppl. 72 (2001) p. 63-67) (*).

IL CARDINALE PRESIDENTE DELLA PONTIFICIA
COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO

— Vista la legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano 26 novembre 2000;

— Vista la legge sulle fonti del diritto, 7 giugno 1929, n. II;

— Ha emanato il seguente

DECRETO

Art. 1. — È promulgato il regolamento della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano secondo il testo allegato, che costituisce parte integrante del presente decreto.

Art. 2. — Il regolamento allegato entra in vigore il 1° settembre 2001.

Il regolamento allegato è stato approvato dalla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano nella Riunione plenaria del 18 giugno 2001.

L'originale del presente decreto, munito del sigillo dello Stato, sarà depositato nell'Archivio delle leggi dello Stato della Città del Vaticano ed il testo corrispondente sarà pubblicato nel Supplemento degli Acta Apostolicae Sedis, mandandosi a chiunque spetti di osservarlo e di farlo osservare.

Città del Vaticano, ventisei luglio duemilauno.

EDMUND Card. SZOKA, Presidente

(*) Vedi nota di J.I. Arrieta alla fine del documento.

LEGISLAZIONE CIVILE

Ordinanza del Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano relativa alla determinazione di competenze dello stesso Presidente, del Segretario Generale e del Vice Segretario Generale (N. CCCMXLVII). 22 febbraio 2001 (AAS Suppl. 72 (2001) p. 1-2) (*)

IL PRESIDENTE DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO

— vista la Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano 26 novembre 2000;

— considerata l'opportunità, in sede di prima applicazione della Legge medesima, di determinare le competenze del Presidente della Commissione, del Segretario Generale e del Vice Segretario Generale in relazione a quanto previsto nelle diverse fonti normative vigenti; ha emesso la seguente

ORDINANZA

Art. 1. — Le competenze attribuite da leggi, regolamenti, decreti, ordinanze ed altre fonti normative in materia di esercizio del potere esecutivo, al Governatore, alla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano e al Delegato Speciale della medesima, si intendono trasferite al Presidente della Commissione, ai sensi dell'art. 5, primo comma, della Legge fondamentale, fermo restando quanto disposto al terzo comma dell'articolo stesso.

Art. 2. — Le funzioni di natura amministrativa attribuite dal Regolamento generale per il personale dello Stato della Città, del Vaticano e da qualunque altra fonte normativa al Delegato Speciale della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano sono esercitate dal Segretario Generale, salvo che non risulti diversamente disposto dal Presidente della Commissione.

(*) Vedi *nota* di J.J. Arrieta alla fine di questa sezione.

REGOLAMENTO DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE
PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO

Art. 1. (*Denominazione e composizione*). — 1. La Commissione, di cui alla Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano 26 novembre 2000, è denominata «Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano».

2. Essa è composta da un Cardinale Presidente e da altri Cardinali, tutti nominati dal Sommo Pontefice per un quinquennio⁽¹⁾.

Art. 2. (*Competenze*). — 1. La Commissione esercita il potere legislativo e regolamentare ad essa attribuito⁽²⁾ mediante l'emanazione di leggi e di decreti.

2. Il Presidente sottopone all'esame della Commissione le questioni di maggiore importanza attinenti all'esercizio del potere esecutivo⁽³⁾.

3. Compete altresì alla Commissione l'esame e l'approvazione dei bilanci preventivo e consuntivo dello Stato, prima che gli stessi siano sottoposti al Sommo Pontefice⁽⁴⁾.

Art. 3. (*Adunanze*). — 1. Le adunanze della Commissione sono convocate e presiedute dal Presidente⁽⁵⁾.

2. Per la validità delle sedute è richiesta la presenza della maggioranza dei Membri⁽⁶⁾.

3. Le convocazioni, salvo in caso di urgenza, sono fatte per iscritto con congruo anticipo.

4. Insieme alla lettera di convocazione, o comunque in tempo utile, è inviata ai Membri la documentazione relativa agli argomenti all'ordine del giorno delle adunanze.

5. In caso di assenza o impedimento del Presidente, le adunanze della Commissione sono presiedute dal primo dei Cardinali Membri⁽⁷⁾.

6. Il Cardinale Presidente può designare un relatore, anche esterno alla Commissione, per riferire su determinati argomenti.

7. Alle adunanze prendono parte, con voto consultivo, il Segretario Generale ed il Vice Segretario Generale⁽⁸⁾ del Governatorato.

(1) Cfr. LF, art. 3, n. 1.

(2) Cfr. LF, artt. 3, n. 1 e 7, nn. 2 e 3.

(3) Cfr. LF, art. 5, n. 3.

(4) Cfr. LF, art. 12.

(5) Cfr. LF, art. 3, n. 3.

(6) Cfr. CIC, can. 119.

(7) Cfr. LF, art. 3, n. 2.

(8) Cfr. LF, art. 3, n. 3.

Art. 4. (*Attività legislativa*). — 1. Al Presidente della Commissione e a ciascuno dei Membri spetta l'iniziativa di presentare proposte di leggi, che sono esaminate dalla Commissione.

2. Se la proposta è approvata, il Presidente dispone l'elaborazione di un formale progetto da parte dei competenti Uffici del Governatorato.

3. Per la redazione dei progetti gli Uffici si avvalgono della collaborazione dei Consiglieri dello Stato, che siano esperti nella materia, di altri esperti e degli Organismi della Santa Sede e dello Stato che possano esserne interessati⁽⁹⁾.

4. I progetti definitivi vengono sottoposti dal Presidente all'esame ed alla votazione della Commissione. Essi, se il Presidente lo ritiene necessario o utile, sono illustrati da un relatore.

5. Dopo l'approvazione della Commissione, i progetti sono sottoposti, per il tramite della Segreteria di Stato, alla considerazione del Sommo Pontefice⁽¹⁰⁾.

6. Le leggi sono promulgate nei modi consueti, solo dopo la loro approvazione da parte del Sommo Pontefice.

7. Analoga procedura si segue in ordine all'elaborazione, all'approvazione e promulgazione dei regolamenti generali⁽¹¹⁾.

Art. 5. (*Votazioni*). — 1. La Commissione procede a maggioranza assoluta dei membri presenti⁽¹²⁾.

2. Dopo due votazioni inefficaci, in caso di parità di suffragi, il Presidente può dirimere la parità con il suo voto⁽¹³⁾.

3. Le disposizioni dei precedenti commi si applicano sia in ordine all'attività legislativa sia in ordine alle altre decisioni di competenza della Commissione⁽¹⁴⁾.

Art. 6. (*Verbale*). — 1. Il Presidente, sentita la Commissione, provvede a nominare un attuario, il quale redige il verbale delle adunanze e ne cura la conservazione in uno speciale archivio.

2. Prima della stesura definitiva, la bozza del verbale sarà inviata dall'attuario ai Membri della Commissione, per eventuali osservazioni.

3. Il verbale è sottoscritto dal Presidente e dall'attuario.

(9) Cfr. LF, art. 4, n. 2.

(10) Cfr. LF, art. 4, n. 3.

(11) Cfr. LF, art. 7, n. 3.

(12) Cfr. CIC, can. 119.

(13) Cfr. CIC, can. 119, 2.

(14) Cfr. LF, artt. 5, n. 3 e 12.

Il governo dello Stato della Città del Vaticano. Alcune norme recenti.

La promulgazione della nuova Legge Fondamentale (LF) avvenuta il 26 novembre del 2000⁽¹⁾, ha ridisegnato la struttura complessiva dello Stato della Città del Vaticano. L'iniziativa legislativa del Pontefice ha avviato, inoltre, un processo di aggiornamento delle norme riguardanti l'esercizio del governo nello Stato in accordo ai principi generali stabiliti dalla nuova Legge Fondamentale. In questa linea vanno individuati i tre provvedimenti di cui adesso tratterò succintamente.

Il primo in ordine temporale corrisponde all'Ordinanza del Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano del 22 febbraio 2001. In essa si determinano le competenze esecutive e amministrative dello stesso Presidente, del Segretario Generale e del Vice Segretario Generale del Governatorato⁽²⁾. Il secondo provvedimento, datato 20 luglio 2001 e anch'esso promulgato con Decreto del Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, è il Regolamento di attività della stessa Pontificia Commissione che, in conformità all'art. 3 LF, assume in via ordinaria il potere legislativo dello Stato⁽³⁾. Per ultimo, con *motu proprio* del Sommo Pontefice del 16 luglio 2002, è stata promulgata una Legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano (LGov)⁽⁴⁾ che possiede una particolare rilevanza operativa e alla quale intendo fare riferimento prima di considerare gli altri documenti.

1. La Legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano.

Il *motu proprio* pontificio riordina l'intera struttura esecutiva dello Stato nonché l'organizzazione amministrativa del Governatorato. Tuttavia, la vera novità organizzativa di questo atto legislativo emerge a confronto con la legge che con esso viene formalmente abrogata, poiché, in verità, il nuovo provvedimento rispecchia sostanzialmente l'organizza-

(1) Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, del 26 novembre 2000, AAS Suppl. 71 (2000) 75-83.

(2) Ordinanza N. CCCXLII, del 22 febbraio 2001, del Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano relativa alla determinazione di competenze esecutive e amministrative dello stesso Presidente, del Segretario Generale e del Vice Segretario Generale del Governatorato, AAS Suppl. 72 (2001) 1-2.

(3) Decreto N. CCCLVIII, del 26 luglio 2001, del Cardinale Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano con il quale è promulgato il Regolamento della medesima Pontificia Commissione, AAS Suppl. 72 (2001) 63-67.

(4) Legge N. CCCLXXXIV, in forma di «*motu proprio*», del 16 luglio 2002, sul governo dello Stato della Città del Vaticano, AAS Suppl. 73 (2002) 33-49.

zione del Governatorato che si era già delineata negli ultimi anni attraverso riforme puntuali, così come risulta dal riscontro delle recenti edizioni dell'Annuario Pontificio.

a) *Il contesto normativo.*

Oltre ad abrogare ogni norma in contrasto, l'art. 36 LGov dichiara esplicitamente che la nuova legge intende sostituire, per quanto ancora vigente, la precedente Legge N. LI sul governo dello Stato della Città del Vaticano, promulgata *motu proprio* da Paolo VI il 24 giugno 1969⁽⁵⁾. Oltre che il contenuto stesso della legge, dunque, anche la fonte della norma che si voleva abrogare giustifica in questo caso il ricorso alla legislazione diretta da parte del Papa (cfr. art. 3 LF). In realtà si tratta di una norma contenente la regolazione *ex integro* dell'organizzazione del Governatorato, necessariamente abrogativa di altre norme simili precedenti⁽⁶⁾.

Nell'essenzialità dei suoi sei articoli, l'anzidetta legge del 1969, sullo sfondo della Legge Fondamentale allora in vigore, individuava gli organi dei poteri dello Stato e faceva un elenco complessivo degli organismi amministrativi integranti la struttura del Governatorato. Da un punto di vista strettamente formale, è unicamente questo elenco ad essere stato parzialmente vigente fino ad oggi, poiché i punti più salienti della norma del 1969 — le funzioni esecutive assegnate al Delegato Speciale, il ruolo della Consulta dello Stato, ecc. — vennero già abrogate con la nuova Legge Fondamentale nel novembre del 2000.

L'elenco degli organismi del Governatorato indicato dalla Legge LI del 1969, poi ripreso dall'art. 1 del *Regolamento generale per il personale dello Stato* dello stesso anno⁽⁷⁾, venne parzialmente modificato per Decreto del 28 novembre 1972⁽⁸⁾ e rimasto esplicitamente in vigore con la promulgazione del vigente *Regolamento generale per il personale dello Stato* nel 1995⁽⁹⁾, anche perché collocato all'interno di un gruppo di ar-

(5) Legge N. LI, in forma di «*motu proprio*», del 24 giugno 1969, sul governo dello Stato della Città del Vaticano, AAS Suppl. 41 (1969) 29-32.

(6) Cfr. su questo can. 6 § 1, 4° CIC.

(7) Decreto N. LII, del 1° luglio 1969, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano con il quale è promulgato il *Regolamento generale per il personale di ruolo dipendente dallo Stato della Città del Vaticano*, AAS Suppl. 41 (1969) 33-65.

(8) Decreto N. LXXXVII del 28 novembre 1972, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, con il quale vengono approvate alcune modifiche al regolamento generale per il personale di ruolo dipendente dello Stato della Città del Vaticano, AAS Suppl. 44 (1972) 45-51.

(9) Infatti, il Decreto N. CCXXXI, del 3 maggio 1995, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, AAS Suppl. 66 (1995) 11-12, con il quale è

ticoli — anch'essi in vigore fino a questo momento — che delineavano una delle poche strutture di coordinamento dei vari organismi del Governatorato al tempo esistenti: il Consiglio di Amministrazione, precedente dell'attuale Consiglio dei Direttori (cfr. art. 11 § 1 LF).

b) *La nozione di Governatorato e l'ambito di attività.*

La Legge LI del 1969 si limitava ad identificare, molto scarnamente, gli organismi addetti al governo della Città del Vaticano eludendo ogni concettualizzazione astratta. La nuova legge si propone, invece, obiettivi di maggiore respiro, dando all'art. 1° una definizione del Governatorato, la struttura unitaria che racchiude l'insieme di organismi addetti al governo dello Stato. Si tratta di una definizione soggettiva che segue da vicino la nozione di Curia romana proposta dall'art. 1° della cost. ap. *Pastor Bonus*, nonché quella di Curia diocesana del can. 469 CIC. Detto art. 1° LGov richiama inoltre l'ambito specifico dell'attività di questi organismi.

Il Governatorato è, dunque, concepito come l'insieme di organismi volti ad assicurare il potere esecutivo in un ambito determinato ma eterogeneo. È quello costituito da un territorio sovrano — lo Stato della Città del Vaticano⁽¹⁰⁾ —, dalle aree extraterritoriali e dagli immobili esenti indicati negli artt. 15 e 16 del Trattato Lateranense e che, com'è noto, possiedono uno statuto giuridico differente. Di conseguenza, la condizione giuridica di ciascun ambito determinerà, com'è logico, il potere giuridico che in concreto gli organismi esecutivi del Governatorato potranno in essi esercitare.

Per quanto riguarda la sua organizzazione, il Governatorato appare costituito da una struttura centrale — comprendente gli organi di governo esecutivo propriamente detti (artt. 2-4 LGov), più sette uffici centrali (artt. 9, 20-26 LGov) —, da nove direzioni tecniche di carattere autonomo (artt. 11-19 LGov), cui si aggiunge un organismo scientifico anch'esso autonomo — la *Specola Vaticana*, art. 27 LGov — e altri quattro organi collegiali ausiliari o di assistenza agli organi di governo (artt. 7, 28 LGov).

Rispetto alla precedente organizzazione, si può dire che la nuova legge ha proceduto a decentrare alcune rilevanti attività che fino adesso

promulgato il Regolamento generale per il personale dello Stato della Città del Vaticano dichiara all'art. 2: «Il presente Regolamento sostituisce il *Regolamento generale per il personale di ruolo dipendente dallo Stato della Città del Vaticano*, promulgato con il decreto della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano del 1 luglio 1969, N. LII, che è abrogato, tranne, fino a nuova disposizione, gli artt. 1-6 e successive modifiche».

⁽¹⁰⁾ Cfr. art. 4 del Trattato fra la Santa Sede e l'Italia, del 7 giugno 1929, AAS 21 (1929) 209-221.

erano svolte da uffici della Segreteria generale, configurando autonomamente le Direzioni di Ragioneria, Telecomunicazioni e Sicurezza e Protezione civile⁽¹¹⁾. D'altronde, l'art. 5 LGov cerca di conferire la necessaria elasticità all'insieme della struttura, consentendo, da una parte, che gli organismi autonomi possano organizzarsi internamente in uffici o sezioni secondo le attività, e d'altra parte, ammettendo la possibilità di allargare temporaneamente la competenza delle Direzioni o la costituzione delle unità operative interdirezionali (cfr. art. 5 §§ 3-4 LGov).

La diversa natura di ciascun elemento di questa organizzazione è significata dall'art. 10 LGov nello stabilire che la costituzione, soppressione o modifica di attribuzioni delle Direzioni o degli Uffici centrali è di competenza del Sommo Pontefice, mentre per uguali vicende della loro organizzazione interna deve interessarsi la Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano. In un caso e nell'altro sembra implicita l'indicazione di seguire a tale scopo provvedimenti di natura legislativa (cfr. art. 3 LF), che, tuttavia, sembrerebbero sproporzionati se si trattasi soltanto di modifiche congiunturali e temporanee, conformemente all'art. 5 §§ 3-4 LGov. In questi casi, comunque, sembra più difficile poter eludere in tutto il passaggio attraverso le strutture chiamate ad intervenire nelle questioni che possiedono speciale rilievo (cfr. art. 2 § 2 LGov).

c) La struttura centrale del Governatorato.

Il Presidente della Pontificia Commissione (cfr. art. 5 § 2 LF), che assume il titolo di Presidente del Governatorato (art. 2 § 1 LGov), assicura l'esercizio del potere esecutivo e impartisce le necessarie direttive di carattere organizzativo e amministrativo (art. 2 § 2 LGov). È coadiuvato dal Segretario generale e dal Vice Segretario generale⁽¹²⁾, gli altri due organi di governo esecutivo che la legge determina (cfr. Titolo I, Capo II), e nell'attività ordinaria agisce sentito il loro parere. Nei singoli casi, e secondo competenza, deve anche sentire altri organismi indicati dall'art. 2 § 2 LGov, sottoponendo sempre alla Pontificia Commissione dello Stato le questioni di maggiore rilievo (art. 5 § 3 LF) e, soprattutto, procedendo in tali casi di concerto con la Segreteria di Stato (art. 6 LF, art. 2 § 2 LGov).

(11) Cfr. *Annuario Pontificio*, 2002, pp. 1186-1191: la Ragioneria era in precedenza un ufficio della Segreteria generale (Dipartimento amministrativo), allo stesso modo dell'Ufficio delle Poste e del telegrafo, mentre il Servizio dei Telefoni dipendevano dalla Direzione generale dei Servizi Tecnici.

(12) Le funzioni specifiche del Segretario generale e del Vice Segretario generale indicate dalla nuova legge (artt. 3 e 4 LGov) sono in sostanza quelle segnalate nella Legge Fondamentale (artt. 9-10 LF), con la principale aggiunta del termine quinquennale delle rispettive nomine fatte dal Papa.

Proprio per il particolare legame che stabilisce tra i tre organi di governo, la legge concede al Presidente la facoltà di realizzare deleghe generali di natura permanente — senza peraltro limitare la possibilità di altre eventuali deleghe singolari⁽¹³⁾ — in favore del Segretario e del Vice Segretario (art. 2 § 1 LGov), al di là, ovviamente, della semplice delega di firma per realizzare atti negoziali e che può essere deferita, anche stabilmente, ai diretti responsabili in materia (cfr. art. 30 § 3 LGov).

Alla struttura centrale del Governatorato appartengono gli Uffici che, come dice l'art. 9 § 1 della Legge, esplicano una attività amministrativa essenzialmente connessa all'esercizio del potere esecutivo e sono, quindi, alle dirette dipendenze degli organi di governo. Il § 2 dell'art. 9 LGov ne menziona i seguenti: Giuridico, del Personale, dello Stato Civile-Anagrafe e Notariato, Filatelico e Numismatico, Sistemi informatici, Archivio di Stato, e Pellegrini e Turisti⁽¹⁴⁾. Le loro rispettive attività vengono distintamente descritte dagli artt. 20-26 della medesima Legge.

Inoltre, gli organi di governo si servono anche dell'ausilio di alcune istanze di carattere collegiale. In primo luogo, l'art. 7 LGov menziona il Consiglio dei Direttori come organo di consulenza ed assistenza tecnica che affianca il Presidente (cfr. art. 11 § 1 LF), la cui adunanza può avvenire in forma plenaria o ristretta, secondo l'opportunità⁽¹⁵⁾. Inoltre,

⁽¹³⁾ Per realizzare tali deleghe vanno comunque osservati i cann. 129 ss. CIC.

⁽¹⁴⁾ L'elenco degli Uffici direttamente dipendenti dalla Segreteria generale contenuto nell'art. 5 della Legge LI del 1969 venne modificato con Decreto N. LXXXVII, del 28 novembre 1972, cit., che aggiunse altri due Uffici: l'Ufficio centrale di vigilanza (il Corpo della Gendarmeria Pontificia era stato sciolto con Legge LXVII, del 15 dicembre 1970, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano (AAS Suppl. 42 (1970) 53-55, creandosi un Ufficio alle dipendenze della Segreteria generale) e l'Ufficio informazione pellegrini e turisti. Dai nove uffici indicati nel Decreto del 1972, si è passati adesso a sette Uffici Centrali; alcuni di queste sette Uffici sono di recente configurazione (Stato civile — Anagrafe e Notariato, Sistemi informativi, Archivio di Stato), mentre altri vecchi Uffici dipendenti dalla segreteria generale o da altre Direzioni sono diventati col tempo Direzioni autonome (Ragioneria, Poste e telegrafo, Vigilanza, Merci). Il riordino di questi Uffici centrali è stato progressivo, in funzione dell'esperienza. Così, per Decreto N. CV dell'11 novembre 1983 della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano venne istituito l'Ufficio di Stato Civile, Protocollo e Archivio (AAS Suppl. 57 (1986) 57-58). Qualche anno dopo, per Decreto N. CCX, del 12 novembre 1993, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano si costituì alle dipendenze della Segreteria generale l'Ufficio dello Stato civile e degli Atti Pubblici e Privati e dell'Ufficio del Protocollo ed Archivio Generale (AAS Suppl. 64 (1993) 53-54).

⁽¹⁵⁾ Per il precedente Consiglio di Amministrazione, cf. artt. 3-6 del Regolamento generale per il personale di ruolo dipendente dallo Stato della Città del Vaticano, del 1° luglio 1969, cit.

l'art. 28 LGov segnala altri tre organismi, retti ciascuno da norme proprie, che compiono specifiche funzioni ausiliari rispetto agli organi di governo dello Stato. Si tratta del Comitato per la Sicurezza⁽¹⁶⁾, della Commissione per il Personale⁽¹⁷⁾ e della Commissione Disciplinare⁽¹⁸⁾.

d) Le direzioni tecniche del Governatorato.

Oltre alla struttura centrale, il Governatorato appare organizzato in nove Direzioni tecniche autonome, destinate allo svolgimento delle attività istituzionali, e alla « gestione ed erogazione di servizi nonché alla produzione di beni » (art. 5 § 1 LGov). La competenza di ciascuna delle Direzioni è venuta a delinarsi col passare del tempo e la presente configurazione omogenea di questi organismi rappresenta probabilmente uno dei principali meriti della nuova legge.

Dalle otto Direzioni elencate nel Decreto N. LXXXVII del 1972 rimangono attualmente cinque (Sanità e Igiene, Musei, Servizi Tecnici, Servizi Economici e Ville Pontificie), che inoltre hanno visto parzialmente ridefinite le competenze in questi anni. Nel 1988 la Direzione generale della Radio Vaticana è stata istituzionalmente collegata alla Curia romana, uscendo tecnicamente dall'ambito strutturale dello Stato Vaticano⁽¹⁹⁾; la Specola Vaticana è considerata dalla nuova Legge come organismo autonomo, e non come una Direzione (art. 27 LGov); infine, non si fa menzione nel testo della Direzione degli Studi e Ricerche Archeologiche, che risulta semplicemente soppressa.

Negli ultimi tempi sono sorte, però, altre quattro nuove Direzioni. In primo luogo la Direzione di Ragioneria, attività che da qualche anno aveva ricevuto una configurazione specifica⁽²⁰⁾ e adesso, staccata dalla

⁽¹⁶⁾ Istituito per Decreto dell'26 marzo 1999 della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano AAS Suppl. 70 (1999) 13-15.

⁽¹⁷⁾ La composizione della Commissione per il Personale è indicata nell'art. 94 del *Regolamento generale per il personale dello Stato della Città del Vaticano* del 1995, promulgato per Decreto N. CCXXXI della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano del 3 maggio 1995, AAS Suppl. 66 (1995) 11-56.

⁽¹⁸⁾ La sua composizione è anche indicata nell'art. 95 *Regolamento generale per il personale dello Stato della Città del Vaticano* del 1995, cit. Il Regolamento di attuazione della Commissione Disciplinare è stato promulgato con Decreto N. CCXXXVII della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, dell'11 luglio 1995, AAS Suppl. 66 (1995) 83-86. Le *Norme per la procedura di ricorso contro le delibere della Commissione disciplinare dello Stato della Città del Vaticano* sono state pubblicate con Rescritto «ex audientia» N. CCXLVII del Segretario di Stato del 3 febbraio 1996, AAS Suppl. 67 (1996) 9-14.

⁽¹⁹⁾ Cfr. artt. 191; 43, 3° cost. ap. *Pastor Bonus*, del 28 giugno 1988, AAS 80 (1988) 841-930.

⁽²⁰⁾ Con Decreto N. CCXXXVI, del 27 maggio 1995, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, l'Ufficio della Ragioneria Centrale venne

Segreteria generale, viene dotata di maggiore autonomia funzionale per raggiungere i propri scopi. Ad essa spetta seguire la contabilità generale dei distinti organismi dello Stato col relativo controllo contabile (cfr. art. 31 LGov), scritturare le operazioni economico-finanziaria, gestire la tesoreria attraverso uno specifico servizio e predisporre i bilanci dello Stato ai sensi dell'art. 11 LF.

Le altre Direzioni sorte dopo il 1972 sono: la Direzione dei Servizi generali, istituita nel 1996⁽²¹⁾; la Direzione dei Servizi di Sicurezza e Protezione Civile, che oltre al Corpo dei Vigili del Fuoco comprende anche quello «ripristinato» della Gendarmeria⁽²²⁾, mantenendo stretti rapporti col Comitato per la Sicurezza di cui all'art. 28; e, infine, la Direzione delle Telecomunicazioni⁽²³⁾.

Le Direzioni collaborano con gli organi di governo dello Stato in qualità di centri tecnico-amministrativi per realizzare le attività istituzionali e garantire, in ultim'analisi, la sovranità e l'indipendenza della Santa Sede (cfr. art. 5 § 2 LGov). In questo modo la legge segnala che detto scopo deve conferire coerenza all'operato dell'intera struttura amministrativa e, in particolare, servire di sicuro riferimento per confrontare oggettivamente le attività svolte nonché sindacare l'operato di organismi e persone.

I Direttori rispondono al Presidente dei provvedimenti singolarmente adottati e del coordinamento generale delle attività della rispettiva Direzione⁽²⁴⁾, in conformità alle norme di legge e alle direttive ricevute. Agli altri due organi del governo esecutivo vengono affidate in

elevato al rango di Dipartimento, con la denominazione di «Dipartimento Amministrativo», AAS Suppl. 66 (1995) 77-78.

⁽²¹⁾ Istituita il 15 novembre 1996 con Decreto N. CCLXIII della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano (AAS Suppl. 67 (1996) 89-90): per questo motivo, nella stessa data, il Decreto N. CCLXIV della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano sostituisce il nome della struttura «Servizi Generali» esistente allora presso la Direzione generale dei Servizi tecnici con il nuovo nome di «Servizi Centrali» (cf. AAS Suppl. 67 (1996) 93-94)

⁽²²⁾ La Legge N. CCCLXXIV, del 2 gennaio 2002, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, AAS Suppl. 72 (2002) 145-146, ha infatti sostituito la denominazione «Corpo di Vigilanza dello Stato della Città del Vaticano», con quella di «Corpo della Gendarmeria dello Stato della Città del Vaticano», tornando quindi ad una denominazione più vicina a quella precedente di «Corpo della Gendarmeria Pontificia».

⁽²³⁾ Fino ad ora, Ufficio delle Poste e del telegrafo, ascritto alla segreteria generale, e Servizio dei Telefoni, della Direzione generale dei Servizi tecnici (cfr. Annuario Pontificio 2002, pp. 1187, 1189).

⁽²⁴⁾ Come indicato dall'art. 29 § 3 LGov, la firma degli atti propri dei singoli organismi è deferita ai rispettivi responsabili, secondo quanto era già stato stabilito dall'art. 4 del Decreto N. XXVI del 7 gennaio 1981, AAS Suppl. 53 (1981) 73-74.

ogni caso compiti di controllo di legalità (cfr. art. 6 § 4 LGov). Al rispettivo Direttore rispondono, invece, i Capi Ufficio e i Capi Sezione (cfr. art. 8 LGov).

In diversi momenti la legge fa cenno al principio operativo dell'integrazione funzionale, determinando fra gli organismi del Governatorato un criterio generale di reciproca collaborazione nella loro attività presidiata sempre dal criterio unificatore sancito dall'art. 5 § 3 LGov riguardo i fini specifici dello Stato (cfr. art. 29 § 4 LGov).

Per quanto riguarda concretamente l'attività negoziale di competenza delle diverse Direzioni — la quale va sempre imputata allo Stato e sottostà alla sua legislazione — essa deve rientrare nelle previsioni di bilancio, o essere esplicitamente approvata dal Presidente, su parere dell'Ufficio Giuridico e della Ragioneria dello Stato, secondo le rispettive competenze (art. 30 LGov).

Lo statuto personale dei soggetti che svolgono funzioni amministrative all'interno del Governatorato è retto dal vigente *Regolamento generale per il personale dello Stato della Città del Vaticano* del 3 maggio 1995. I Direttori hanno parità di grado e la loro nomina, come già preannunciava l'art. 7 del Regolamento del personale, è di natura pontificia e a termine quinquennale⁽²⁵⁾. Inoltre, ogni organismo deve disporre di un proprio organico e i vari profili funzionali del personale devono seguire il rispettivo mansionario (art. 29 § 1 LGov).

e) Le controversie amministrative.

L'ultimo titolo della nuova legge contiene alcune norme generali di sviluppo dell'art. 17 LF sul ricorso gerarchico contro atti amministrativi, via che preclude, comunque, ogni azione giudiziaria sulla stessa materia, a meno che non intervenga un atto di grazia del Santo Padre. Dal ricorso gerarchico stabilito dalla nuova legge vengono anche escluse, in conformità all'art. 32 LGov, le controversie riguardanti il rapporto di lavoro di competenza dell'ULSA⁽²⁶⁾ e i ricorsi contro provvedimenti disciplinari, che hanno propri mezzi di impugnazione⁽²⁷⁾. Inoltre, l'art. 34

(25) Da un punto di vista lavorativo, il carattere temporale delle assunzioni dei Direttori e Vice Direttori potrebbe suscitare alcune difficoltà.

(26) Cf. Lett. ap. in forma di «motu proprio» del 30 settembre 1994, con la quale è stato promulgato lo Statuto definitivo dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica, AAS 86 (1994) 841-855; vedi anche Presidente dell'ULSA, Norme di attuazione degli Articoli 10 e 11 dello Statuto dell'ULSA, dell'8 dicembre 1989, Bollettino N. 1, pp. 46-50.

(27) Cf. Rescritto *ex audientia* N. CCXLVIII, del 3 febbraio 1996, del Cardinale Segretario di Stato, relativo all'approvazione, da parte del Sommo Pontefice, delle Norme per la procedura di ricorso contro le delibere della Commissione disciplinare dello Stato della Città del Vaticano, AAS Suppl. 67 (1996) 9-14].

LGov rimanda all'esclusiva competenza dell'autorità giudiziaria ogni impugnazione finalizzata ad ottenere il risarcimento danni.

Con tali limiti, l'art. 33 LGov assume sostanzialmente i parametri stabiliti dai cann. 1732 ss. CIC per i ricorsi contro gli atti amministrativi nei due casi di lesione di un diritto o di un interesse legittimo, parametri già indicati dall'art. 17 § 1 LF. Chi si sente leso da un atto amministrativo deve sollecitarne la revoca o la modifica al Presidente nel termine perentorio di dieci giorni. Quindi, entro trenta giorni dall'eventuale risposta negativa del Presidente o dalla configurazione della presunzione legale di silenzio-rigetto (anch'essa di trenta giorni), è dato presentare formale ricorso gerarchico davanti alla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano.

La Pontificia Commissione delegherà, normalmente, l'esame di questo ricorso in un collegio *ad hoc*, integrato dal Consigliere generale e da altri due Consiglieri, che dispone anche della facoltà di stabilire la sospensione del provvedimento contestato. La Commissione è tenuta a dirimere la controversia entro 90 giorni. Contro la sua decisione, e soltanto per motivi di legittimità, è anche possibile ricorrere direttamente davanti alla Pontificia Commissione. Lungo l'intera procedura le parti possono avvalersi di assistenza legale, conformemente all'art. 35 LGov.

2. *L'Ordinanza sulle competenze degli organi di governo.*

Il secondo dei documenti da segnalare è l'Ordinanza del Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, che determina le competenze del Presidente del Governatorato, del Segretario generale e del Vice Segretario generale.

Dopo la promulgazione della Legge Fondamentale era, infatti, necessario assicurare l'individuazione dell'organo del Governatorato chiamato ad intervenire nei singoli atti della potestà esecutiva e nell'esercizio delle funzioni amministrative attribuite dall'ordinamento vaticano a cariche e uffici che, ormai, sono stati soppressi.

Com'è risaputo, alcune riforme apportate negli anni alla primitiva Legge Fondamentale del 1929 avevano creato organi di governo nuovi senza procedere sempre alla soppressione di quelli precedenti che, per ragioni contingenti, continuavano formalmente ad essere vitali, pur essendo di fatto inesistenti. Paradigmatico, in tale senso, è stato per anni l'ufficio di Governatore dello Stato. I risultati di questa linea di attuazione erano scontati in termini di insicurezza giuridica e di conflittualità interorganica, all'interno di un quadro normativo confuso e in continua evoluzione. Per questo genere di motivi, la Legge Fondamentale del novembre 2000 ha voluto raccogliere in un unico atto normativo tutte le modifiche di portata costituzionale realizzate fino ad allora, sopprimendo formalmente gli organismi che erano fonte di confusione. In concreto, detta Legge Fondamentale ha soppresso le cariche di Gover-

natore e di Delegato speciale individuando i tre organismi personali dell'esercizio delle funzioni esecutive (cfr. art. 5 LF), diventando necessaria una ridistribuzione delle funzioni assegnate dall'ordinamento agli uffici soppressi.

Tale è lo scopo della presente Ordinanza emanata dal Presidente della Commissione in base alle attribuzioni conferitegli dall'art. 7 § 1 della Legge Fondamentale dello Stato. L'opportuna iniziativa dà sicurezza al sistema, anche se da un punto di vista formale e, tenendo conto del tipo di intervento nonché dell'evidente urgenza del provvedimento, avrebbe dovuto preferibilmente seguire la via indicata dal § 2 dello stesso art. 7 LF, adottando cioè la forma di disposizione legislativa opportunamente confermata, entro novanta giorni, dalla Commissione Pontificia per lo Stato.

Seguendo l'indirizzo stabilito nell'art. 5 LF, l'Ordinanza distingue tra potere esecutivo e funzioni strettamente amministrative. Il primo è deferito al Presidente della Pontificia Commissione, come si è già visto a proposito della Legge sul governo dello Stato; le seconde vengono assegnate al Segretario generale del Governatorato, con le eccezioni indicate dall'art. 3 dell'Ordinanza. Si tratta, comunque, di una distinzione che, nella pratica, non sempre risulterà chiara e incontrastata, e forse per questo si è voluto conferire al Presidente del Governatorato la facoltà aggiuntiva di poter valutare i singoli casi — in realtà, un potere di sindacare — e di modificare le attribuzioni di competenze fatte in modo generale dalla stessa Ordinanza.

3. *Il Regolamento di attività della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano.*

Infine, con Decreto del Presidente della Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, viene adesso promulgato il Regolamento di attività della suddetta Commissione, che essa stessa aveva previamente approvato in seduta plenaria. È questo il terzo provvedimento da presentare adesso, il quale da seguito alla previsione dell'art. 4 § 1 LF.

Il regolamento si limita, per lo più, a riordinare con qualche sistematica elementi riguardanti l'attività della Pontificia Commissione sparsi nella Legge Fondamentale, quasi sempre, adoperando gli stessi termini e le stesse espressioni della medesima legge, senza apportare, quindi, elementi nuovi di particolare rilievo. Solo in qualche caso, per la necessità di determinare aspetti indispensabili per l'operatività del collegio, il regolamento introduce qualche elemento nuovo, di entità minore anche se non privo di significato giuridico.

Ad esempio, esso adotta per la Pontificia Commissione il *quorum* di attività stabilito nel can. 119, 2° CIC (cfr. art. 3, 2° Regolamento) nonché il sistema di maggioranza indicato dallo stesso canone — con il voto di qualità del Presidente —, da seguire sempre nell'attività del

collegio, indipendentemente dalla natura giuridica della decisione (cfr. art. 5, 3° Regolamento).

Tutto ciò risulta, anzitutto, indicativo del valore che l'ordinamento canonico e in particolare le norme generali del Libro I del Codice di Diritto Canonico, hanno nell'ambito della legislazione dello Stato Città del Vaticano: le norme canoniche sono leggi dello Stato Vaticano, così come indica l'art. 1 della Legge sulle Fonti del diritto⁽²⁸⁾, e, in particolare, il Libro I del Codice canonico fornisce all'ordinamento vaticano gli elementi tecnici di base necessari per operare giuridicamente.

In secondo luogo va anche osservato come la chiave per capire l'effettiva portata delle determinazioni operative stabilite adesso col Regolamento sulla dinamica della concreta azione di governo, va riscontrata in maniera particolare nella ridotta composizione numerica della Commissione stessa, oltreché nella variabilità della composizione di tale *coetus*, secondo le indicazioni dell'art. 3 § 1 LF.

Il Regolamento concede, inoltre, alcune facoltà operative al Presidente — vedi, ad es., art. 3, 6°; art. 4, 4°, art. 6 Regolamento — e, soprattutto, segnala senza dubbi che l'iniziativa legislativa — essendo di tale genere la competenza della Pontificia Commissione — appartiene autonomamente e in situazione di totale e di reciproca parità a ciascuno dei membri della Commissione (art. 4, 1° Regolamento): segno evidente, questo, della natura collegiale dell'istituto. Approvata nel *coetus* la proposta che sostanzia una determinata iniziativa di natura legislativa, tocca al Presidente disporre la preparazione dei relativi progetti (art. 4, 2° Regolamento). Al Santo Padre spetterà poi l'approvazione del progetto legislativo (art. 4, 5°-6° Regolamento), che sarà quindi promulgato — salvo riserva — a nome della Pontificia Commissione, così come prescrive l'art. 3, 1° LF.

Juan Ignacio Arrieta

(28) Legge N. II, del 7 giugno 1929, sulle Fonti del diritto, AAS Suppl. 1 (1929) 5-13.

Pagina bianca

DOTTRINA

N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, <i>Il contributo della ricerca storico-canonica al rinnovamento della vita ecclesiale</i>	359
J.I. ARRIETA, <i>Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale</i>	23
P. BIANCHI, <i>L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio</i> ...	655
G. DALLA TORRE, <i>La prelatura personale e la pastorale ecclesiale nell'ora presente</i>	93
E. DE LEÓN, <i>La biografia di Graziano</i>	415
V. DE PAOLIS, <i>Nota sul titolo di consacrazione episcopale</i>	59
C.J. ERRÁZURIZ M., <i>La distinzione tra l'ambito della Chiesa in quanto tale e l'ambito associativo e le sue conseguenze sulla territorialità o personalità dei soggetti ecclesiali transpersonali</i>	81
C.J. ERRÁZURIZ M., <i>Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto</i>	349
C.J. ERRÁZURIZ M., <i>La capacità matrimoniale vista alla luce dell'essenza del matrimonio</i>	623
G. GÄNSWEIN, « <i>I vescovi ... sono autentici dottori e maestri della fede</i> ». <i>Annotazioni sulla genesi e l'interpretazione del can. 753 CIC</i>	135
J. HUBER, <i>Il Difensore del vincolo</i>	113
G. LO CASTRO, <i>J. Escrivá e il diritto nella Chiesa</i>	3
G. LO CASTRO, <i>Diritto e giustizia. A proposito di un'opera del card. Mario Francesco Pompedda</i>	453
L. NAVARRO, <i>Presupposti dottrinali per l'interpretazione della normativa sullo statuto giuridico dei chierici</i>	471
V. PRIETO, <i>Le iniziative di servizio d'ispirazione cattolica nel contesto dei rapporti Chiesa-comunità politica</i>	507
A. STANKIEWICZ, <i>La simulazione del consenso in generale</i>	639
S.A. SZUROMI, <i>Some Observations on the Developing of the Different Versions of the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (A Comparative Analysation of Biblioteca Mediceo-Laurenziana S. Marco 499 with Other Manuscripts of Anselm's Collection)</i>	425
J.M. VIEJO-XIMÉNEZ, <i>La recepción del derecho romano en el derecho canónico</i>	375

GIURISPRUDENZA

- TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA. *Parisien*. Nullità del matrimonio. Preliminare: *nova causae propositio*. Decreto. 13 giugno 2001. Sciacca, Ponente (con nota di J. LLOBELL, *Sulla «novità» degli argomenti richiesti per la concessione della «nova causae propositio» e sull'appello contro la reiezione della n.c.p. da parte della Rota Romana*)..... 159
- TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - *Sancti Josephi in Costarica*. Nullità del matrimonio. Difetto di forma. Decreto di conferma. 26 giugno 2001. Alwan, Ponente (con nota di H. FRANCESCHI, *Forma canonica e supplenza di facoltà nelle decisioni rotali recenti*)..... 186
- TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA. *Beryten. et Gibailen*. Nullità del matrimonio. Questioni incidentali: a) appellabilità del provvedimento decisorio della querela di nullità; b) gli elementi costitutivi del processo documentale e le conseguenze della loro mancanza. Decreto, 12 maggio 2000. Erlebach, Ponente (con nota di J. LLOBELL, *L'appellabilità della decisione riguardante la querela di nullità della sentenza definitiva e la dubbia applicabilità del processo documentale di nullità del matrimonio al difetto di forma canonica*)..... 679

NOTE E COMMENTI

- C. DALLA VILLA, *Comunione ecclesiale e partecipazione dei fedeli all'attività pastorale della Chiesa*..... 223
- A. FILIPAZZI, *Le rappresentanze pontificie dalla fine della II Guerra Mondiale ad oggi*..... 713
- M. OLIVERI, *La diplomazia pontificia alla luce del Concilio Vaticano II*..... 249
- F. VECCHI, *Il delicato equilibrio in tema di diritti umani e libertà di religione da costruire tra la «Charta cumenica di Strasburgo» (22.04.2001) e la «Dichiarazione di Laeken» (15.12.2001)*..... 751
- A. VITALONE, *Buona fama e riservatezza in diritto canonico (il civis-fidelis e la disciplina della privacy)*..... 261

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni.

- C. AZZIMONTI, *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico e in quello concordatario italiano* (J. Miñambres)..... 787
- G. BONI, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico* (M. Gas i Aixendri)..... 527

S. BUENO SALINAS, <i>El derecho canónico catalán en la baja Edad Media. La diócesis de Gerona en los siglos XIII y XIV</i> (H. Val).....	283
S. CORRÀ, B.F. PIGHIN, <i>Il vescovo emerito. Riflessioni confidenziali e profilo giuridico</i> (H.M. Jagodzinski)	286
J.-P. DURAND, O.P., <i>La liberté des congrégations religieuses en France</i> , (J.- M. Pommarès, O. S. B.)	288
J. DYDUCH, <i>Kanoniczne wizytacje parafii Kardynała Karola Wojtyły</i> (Z. Grocholewski)	296
P. ETZI, <i>Attività di governo e prassi della consultazione negli Istituti di vita consacrata; una lettura dei cann. 627 e 127 del CIC</i> (J. M. Pommarès).....	790
B. FERME, <i>Introduzione alla storia del Diritto canonico. Vol. I. Il diritto Antico fino al Decretum di Graziano</i> (M. Gas i Aixendri).....	797
J. GAFO, J. R. AMOR (eds.) <i>Matrimonio y Deficiencia mental</i> (J. P. Schouppe)	530
J. GONZÀLEZ AYESTA, <i>La naturaleza jurídica de las «facultades habituales» en la codificación de 1917</i> (J. Miñambres)	298
Z. GROCHOLEWSKI, <i>La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos</i> (J. Llobell)	301
Z. GROCHOLEWSKI, <i>Univerzita a Cirkev na zaciatku tretieho milènia (L'Università e la Chiesa all'inizio del terzo millennio)</i> (P. Holec).....	799
W. HARTMANN, K. PENNINGTON (eds.), <i>History of Medieval Canon Law</i> (N. Álvarez de las Asturias)	304
R. HIGUERAS ÀLAMO, <i>Colección de normas canónicas</i> (F. Chica Arellano).	803
A. JACOBS, <i>Le droit de la défense dans les procès en nullité de mariage</i> (G. Eisenring)	535
H. LENZ, W. RÜFNER, M. BALDUS (eds.), <i>Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. 30. Band. 1.1.-31.12.1992</i> (G. Gänswein).....	805
A. LIZARRAGA ARTOLA, <i>Discursos pontificios a la Rota Romana</i> (M. Gas i Aixendri).....	537
P. MALECHA, <i>Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia</i> (Z. Grocholewski).....	310
A. MARCHETTO, <i>Chiesa e Papato nella Storia e nel Diritto. 25 anni di studi critici</i> (D. Le Tourneau).	806
S. MARGELIST, <i>Die Beweiskraft der Parteiaussagen in Ebenichtigkeitsverfahren</i> (G. Gänswein).....	808
R. METZ, <i>La consécration des Vierges; hier, aujourd'hui, demain</i> (M. Pommarès).....	810
C. MINELLI ZAGRA, <i>Le fonti dello «Ius Singulare» nell'ordinamento canonico. L'esperienza delle codificazioni</i> (J. Canosa)	539

J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, <i>Compendio de derecho administrativo canónico</i> (J. Miñambres).....	542
L. NAVARRO, <i>Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di Diritto della persona</i> (F. Chica Arellano).....	818
A. NERI, <i>L'Istituto unico maschile e femminile di Vita Consacrata</i> (B. Esposito).....	820
G. NÚÑEZ GONZÁLEZ, <i>Tutela penal del sacramento de la penitencia. La competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe</i> (H. Val).....	545
V. PIGNEDOLI, <i>Privacy e libertà religiosa</i> (J. P. Schouppe).....	826
T. RINCÓN-PÉREZ, <i>La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico</i> (O. Manzo).....	547
M.M. SIKIRIĆ, <i>La communio quale fondamento e principio formale del Diritto canonico: studio teologico-giuridico</i> (B. Esposito).....	829
V. TURCHI, <i>Le disposizioni preliminari sul matrimonio nel processo di codificazione piano-benedettino</i> (A. Bettetini).....	313
L. VANNICELLI, <i>Confronto storico-giuridico in tema di finanziamento delle confessioni religiose</i> (J. Miñambres).....	549
J.M. VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, <i>El intento concordatario de la Segunda República</i> (A. Filipazzi).....	551

DOCUMENTI

Atti di Giovanni Paolo II.

Discorso ai partecipanti all'incontro sulla <i>Novo millennio ineunte</i> promosso dalla prelatura dell'Opus Dei, 17 marzo 2001.....	319
Litterae Apostolicae Motu Proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, 30 aprile 2001 (con <i>nota</i> di D. Cito).....	321
Discorso ai partecipanti al congresso promosso per il centenario della nascita del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, 12 gennaio 2002.....	328
Discorso alla Rota Romana, 28 gennaio 2002 (con <i>nota</i> di M. GAS, <i>Essenza del matrimonio e indissolubilità del vincolo coniugale</i>).....	330
Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» <i>Misericordia Dei</i> su alcuni aspetti della celebrazione del sacramento della penitenza, 7 aprile 2002 (con <i>nota</i> di A.S. Sánchez-Gil).....	555
Legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano, 16 luglio 2002 (con <i>nota</i> di J.I. Arrieta, <i>Il governo dello Stato della Città del Vaticano. Alcune norme recenti</i>).....	837

Atti della Santa Sede.

- SEGRETERIA DI STATO, Convenzione tra la Santa Sede e il Gabon sulle scuole cattoliche (con *nota* di J.T. Martin de Agar)..... 572
- CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Epistula de *delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maggio 2001 (con *nota* di D. Cito)..... 342
- CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Decreto di erezione dell'Amministrazione apostolica personale S. Giovanni Maria Vianney (Campos, Brasile), 18 gennaio 2002 (con *nota* di G. Incitti)..... 849

Legislazione particolare.

- SPAGNA, CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, ASAMBLEA PLENARIA, Principios y criterios para la inspección del área y el seguimiento de los profesores de religión católica (con *nota* di J. González Ayesta)..... 582

Legislazione civile.

- STATO CITTÀ DEL VATICANO, Ordinanza del Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano relativa alla determinazione di competenze dello stesso Presidente, del Segretario Generale e del Vice Segretario Generale, 22 febbraio 2001 (con *nota* di J.I. Arrieta, *Il governo dello Stato della Città del Vaticano. Alcune norme recenti*).... 861
- STATO CITTÀ DEL VATICANO, Regolamento della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, 26 luglio 2001 (con *nota* di J.I. Arrieta, *Il governo dello Stato della Città del Vaticano. Alcune norme recenti*)..... 862

Giurisprudenza civile.

- ITALIA, TRIBUNALE ORDINARIO DI ROMA, Prima sezione penale. Causa in primo grado contro responsabili della Radio Vaticana. Reato permanente per diffusione di radiazioni elettromagnetiche, art. 674 C.P. Sentenza, Roma, 19 febbraio 2002 (con *nota* di J.I. ARRIETA, *La Radio Vaticana e la condizione di ente centrale della Chiesa*)..... 591