

IUS
ECCLESIAE

Direttore

JOAQUÍN LLOBELL

Segretario di redazione

JESÚS MIÑAMBRES

Direttore responsabile

DAVIDE CITO

*

La redazione di «Ius Ecclesiae» è curata dai docenti
della Facoltà di Diritto Canonico
della Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 82 · I 00186 Roma
Tel. +39 06 68164500 · Fax +39 06 68164600
E-mail: iusecc@pusc.it

*

Nihil obstat: L. Navarro

Imprimatur: Vicariato di Roma

Roma, 16 giugno 2008

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 29 del 3 luglio 2007.

ISSN 1120-6462

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista rispecchiano unicamente
il pensiero degli autori.

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,

Pisa - Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004

(Euro 34,00, ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

*

La *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma, pubblica con il marchio
Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente editate con
il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma, che i volumi
delle proprie collane precedentemente editate con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*[®], Roma,
Giardini editori e stampatori in Pisa[®], *Gruppo editoriale internazionale*[®], Pisa · Roma,
e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma.

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI DIRITTO CANONICO

VOL. XX · N. 2 · 2008

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione

ACCADEMIA EDITORIALE S.r.l.

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

Tel. +39 050 542332, Fax +39 050 574888

Uffici di Roma: Via Ruggiero Bonghi 11/b, I 00184 Roma

Tel. +39 06 70493456, Fax +39 06 70476605

*

Abbonamento annuale / *Yearly Subscription:*

Euro 80,00 (privati Italia e Paesi dell'Europa orientale,
Africa, America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele);

Euro 125,00 (istituzioni Italia e Paesi dell'Europa orientale,
Africa, America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele,
con edizione *Online*);

Euro 120,00 (*Individuals other Countries*);

Euro 170,00 (*Institutions other Countries, with Online Edition*);

Euro 50,00 (prezzo di abbonamento speciale per studenti
ed ex studenti della Pontificia Università della Santa Croce);

Fascicolo singolo (*Single Issue*) Euro 45,00

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la
possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla
medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo
di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,

senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma

*

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

DOTTRINA

Studi in occasione del venticinquesimo anniversario dell'erezione della prelatura dell'Opus Dei

- J. ECHEVARRÍA, *La configurazione giuridica dell'Opus Dei prevista da S. Josemaría* 285
- V. GÓMEZ-IGLESIAS C., *San Josemaría Escrivá e la prospettiva dell'Opus Dei come Prelatura personale* 299
- E. BAURA, *Finalità e significato dell'erezione della prelatura personale dell'Opus Dei* 325

ALTRI STUDI

- C. FABRIS, *Considerazioni canonistiche in tema di "communicatio in sacris"* 347
- S. A. SZUROMI, *Some 12th century textual witnesses of the family of the Ivonian Panormia (A Comparative Analysis of St. Petersburg, Rossiyskaya Nationalnaya Biblioteka Ermit. lat. 25 with BAV Barb. lat. 502 and other Ivonian manuscripts)* 369

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche

- M. DE SANTI, *I processi di nullità matrimoniale nell'istruzione Dignitas connubii (a proposito del volume a cura di R. RODRÍGUEZ-OCAÑA e J. SEDANO, Procesos de nulidad matrimonial. La Instrucción Dignitas connubii)* 391

Recensioni

- Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico (I. Zuanazzi)* 413
- The Penal Process and the Protection of Rights in Canon Law, Proceedings of a conference held at the Pontifical University of the Holy Cross (Rome, March 25-26, 2004) (I. Zuanazzi)* 413
- R. BERTOLINO, *Lezioni di diritto canonico (D. Le Tourneau)* 420
- E. CAPARROS, *La mentalidad jurídica de San Josemaría Escrivá. Relato breve del itinerario jurídico del Opus Dei (J. A. Araña)* 421
- J. HERVADA, *Introducción al estudio del Derecho Canónico (A. Perlasca)* 423
- J. MANTECÓN SANCHO, *La restauración del Tribunal de la Rota de la Nunciatura en 1947 (C. Peña García)* 425

- J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di Diritto amministrativo canonico* (R. Bertolino) 427
- C. M. MORÁN BUSTOS, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio y proceso canónico. Comentario adaptado a la Instrucción Dignitas Connubii* (M. del Pozzo) 432
- L. NAVARRO (ed.), *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive* (F. Puig) 435
- E. NICOLINI, *L'amministrazione dei beni ecclesiastici. Uno "ius commune" esteso a tutte le "personae iuridicae in Ecclesia"* (J. Miñambres) 440
- E. G. SARACENI, *L'autorità ragionevole. Premesse per uno studio del diritto canonico amministrativo secondo il principio di ragionevolezza* (J. Canosa) 441

DOCUMENTI

Atti di Benedetto XVI

- Discorso in occasione del xxv anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, 25 gennaio 2008 (con nota di M. DEL POZZO, *Il diritto canonico come "insieme di realtà giuridiche" nella Chiesa*) 445
- Discorso alla Rota Romana, 26 gennaio 2008 (con *Indirizzo di omaggio del Decano della Rota Romana, S.E.R. Mons. Antoni Stankiewicz, al Santo Padre in occasione dell'inizio del Nuovo Anno Giudiziario*, e con nota di O. FUMAGALLI CARULLI, *Verità e giustizia nella giurisprudenza ecclesiale*) 457

Atti della Santa Sede

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa, 29 giugno 2007 (con l'articolo di commento di ***)* 479

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

EDUARDO BAURA, Ordinario di Parte generale del Diritto canonico. Pontificia Università della Santa Croce

MICHELE DE SANTI, Cancelliere dell'arcidiocesi di Genova

JAVIER ECHEVARRÍA, Prelato dell'Opus Dei. Gran Cancelliere Pontificia Università della Santa Croce

CARLO FABRIS, Ufficiale della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli.

VALENTÍN GÓMEZ-IGLESIAS C., Ordinario di Diritto costituzionale canonico. Pontificia Università della Santa Croce

SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.PRAEM., Dottore in Diritto canonico. Università Petro Pázmány (Ungheria)

Hanno collaborato anche: J.A. ARAÑA, R. BERTOLINO, J. CANOSA, M. DEL POZZO, O. FUMAGALLI CARULLI, D. LE TOURNEAU, J. MIÑAMBRES, C. PEÑA, A. PERLASCIA, F. PUIG, I. ZUANAZZI.

DOTTRINA

STUDI IN OCCASIONE DEL VENTICINQUESIMO ANNIVERSARIO DELL'EREZIONE DELLA PRELATURA DELL'OPUS DEI*

* In questa Sezione raccogliamo alcuni dei lavori presentati alla Giornata di Studio tenutasi il 10 marzo 2008 presso la Pontificia Università della Santa Croce, parzialmente rielaborati. I testi originali sono stati pubblicati in E. BAURA (a cura di), *Studi sulla prelatura dell'Opus Dei. A venticinque anni dalla Costituzione apostolica "Ut sit"*, EDUSC, Roma 2008.

JAVIER ECHEVARRÍA
LA CONFIGURAZIONE GIURIDICA
DELL'OPUS DEI
PREVISTA DA S. JOSEMARÍA

SOMMARIO: 1. *I tratti definitivi dell'Opus Dei*. 1. 1. I tratti definitivi dell'Opus Dei. 1. 2. Gli aspetti ancora da determinare. 2. *Configurazioni giuridiche in vita del Fondatore*. 2. 1. Pia unione (1941). 2. 2. L'erezione diocesana del 1943. 2. 3. Istituto secolare. 3. *Verso una configurazione giuridica definitiva*. 3. 1 Negli anni '60. 3. 2. Il Congresso Generale speciale (1969-1970) e il nuovo Codice di diritto particolare dell'Opus Dei. 3. 3. Riepilogo.

PER descrivere la configurazione giuridica prevista da S. Josemaría per l'Opus Dei dovrò in primo luogo accennare ai tratti definitivi di ciò che egli *vide* – è questo il verbo che adoperò abitualmente per riferirvisi –¹ il 2 ottobre 1928, data in cui si schiuse davanti ai suoi occhi l'orizzonte dell'Opera che il Signore voleva da lui. Alla luce di questa realtà viva percorrerò poi due filoni che s'intrecciano continuamente nel corso degli anni fino alla morte santa del Fondatore: da una parte, le diverse configurazioni che, senza tradire la sostanza dell'Opus Dei e con carattere provvisorio, S. Josemaría dovette adottare affinché l'Opera godesse di un riconoscimento pubblico nella Chiesa secondo le possibilità offerte dal diritto allora vigente e potesse far fronte alle necessità organizzative inerenti alla sua estensione in un primo momento interdiocesana e poi internazionale; d'altra parte – ecco l'intreccio al quale ho accennato –, esporrò le abbondanti puntualizzazioni che S. Josemaría ebbe cura di far constare nei confronti di quelle configurazioni accettate per necessità, ma sempre nell'attesa di una veste giuridica definitiva, prevista nel diritto comune, che accogliesse senza forzature il fenomeno pastorale dell'Opus Dei nella sua integrità.²

1. I TRATTI DEFINITIVI DELL'OPUS DEI

Dopo anni di preghiera in attesa di scoprire ciò che presagiva come volere

¹ In alcune occasioni compaiono espressioni come *ricevere la luce* o *l'illuminazione*, ecc.

² Per un'esposizione più ampia cfr. A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, Giuffrè editore, Milano 1991.

di Dio, il 2 ottobre 1928, nel corso di alcuni giorni di ritiro spirituale, S. Josemaría ricevette «l'illuminazione *su tutta l'Opera*». ³

Che cosa significa «illuminazione *su tutta l'Opera*»? Non, di certo, che l'Opus Dei sia apparso davanti agli occhi del Fondatore nella completezza dei suoi dettagli operativi, organizzativi e di governo, e addirittura con un corpo di norme legali già pronte per l'uso. In proposito, S. Josemaría scrisse anni dopo in un lungo documento: «La realtà della Volontà di Dio era chiara. Bisognava quindi fare ciò che il Signore comandava. Poi sarebbe venuta la teoria e sarebbe venuto il diritto, per inalveare la vita». ⁴

Vi sono, pertanto, due aspetti che desidero esporre in seguito: in primo luogo, i tratti definitivi del panorama che S. Josemaría vide nella data fondazionale dell'Opus Dei; poi, quali erano, invece, quegli altri aspetti che dovevano essere profilati con il tempo, mediante la riflessione e la meditazione del Fondatore, sempre in un atteggiamento di docilità alle ispirazioni e all'azione di Dio nella sua anima.

1. 1. *I tratti definitivi dell'Opus Dei*

S. Josemaría non redasse una relazione, o, almeno, non è pervenuta a noi, sulle caratteristiche che definiscono il nucleo fondamentale dell'Opus Dei così come gli si presentò il 2 ottobre 1928. Dobbiamo, dunque, descrivere quegli aspetti e tratti essenziali in base agli scritti del Fondatore negli anni immediatamente successivi alla predetta data.

Innanzitutto, ciò che egli scoprì fu un orizzonte apostolico. Di fronte a tanti cristiani sparsi per il mondo nella cui vita si constatava di fatto un divario tra la fede e la propria esistenza concreta, fatta di lavoro e di occupazioni terrene, si sentì chiamato a promuovere un'istituzione che avesse il fine di diffondere fra coloro che vivono nel mondo una profonda coscienza della chiamata universale alla santità, che Dio ha rivolto loro con il battesimo. Un'istituzione, quindi, costituita da cristiani comuni i quali, resi consci delle esigenze che la vocazione cristiana comporta, si impegnassero a cercare di metterle in pratica con piena radicalità e a trasmettere ad altri questa loro scoperta, per diffondere capillarmente il convincimento che la fede può e deve impregnare dal di dentro l'intera esistenza umana con tutte le realtà che la compongono: in primo luogo, le esigenze del lavoro professionale e, in generale, la vita familiare e sociale.

Si trattava, pertanto, non della realizzazione di un'attività di apostolato limitata e ristretta, richiesta dalle circostanze dei tempi, ma di un orizzonte

³ Così ad esempio, il 2 ottobre 1931, egli scrive: «Esattamente tre anni or sono... ricevetti l'illuminazione *su tutta l'Opera*» (*Apuntes íntimos*, n. 306).

⁴ *Lettera*, 29-XII-1947/14-II-1966, n. 23.

sconfinato di santificazione del mondo, di vivificazione delle occupazioni e delle realtà temporali mediante lo spirito del Vangelo. In questo panorama era presente l'insieme delle realtà che s'intrecciano nella vita ordinaria di qualsiasi uomo o donna, e si attribuisce un'importanza basilare al lavoro professionale – qualunque esso sia:⁵ davanti a Dio non ci sono lavori alti o umili –, come elemento essenziale del legame dell'uomo con il mondo.

L'Opera vista da S. Josemaría presuppone la risposta a una vocazione da parte di coloro che devono realizzarla. Essa non è, infatti, un progetto apostolico limitato e ristretto, al quale si possa aderire impegnando solo una parte della propria vita, ma è invece un compito la cui realizzazione coinvolge la totalità della persona. Questa vocazione è un invito a cercare la santità nel mondo e nelle proprie circostanze personali; nel febbraio 1931, il Fondatore scrive: «Nel mondo, nel lavoro ordinario, nei propri doveri di stato, e lì, in tutto, santi!».⁶ Ed è, nel contempo, una chiamata all'apostolato, non solo con l'esempio, ma anche con la parola, specialmente mediante quella forma di apostolato personale, a tu per tu, che il Fondatore chiamò «apostolato di amicizia e di confidenza». Un apostolato che non conosce frontiere perché, sempre con parole di S. Josemaría, questa volta del 1932, «Ci interessano tutte le anime (...). Per questo dobbiamo desiderare di servire tutti, per amore di Dio (...). Portare tutti alla santità: *estote perfecti!* (tutti). Riempire il mondo di pace e di gioia».⁷

Passando poi agli aspetti organizzativi e istituzionali, rileviamo che questo progetto apostolico comprendeva uomini e donne. Nel 1928, il Fondatore pensò di doversi rivolgere esclusivamente a uomini, ma, trascorso meno di un anno e mezzo, il 14 febbraio 1930, il Signore gli fece capire che la luce ricevuta doveva essere comunicata anche alle donne, di modo che l'apostolato con gli uomini e quello con le donne procedessero in piena autonomia e, al tempo stesso, in unità di spirito e, successivamente, di struttura istituzionale. Questi uomini e donne possono essere sia celibi che sposati, compartecipi di una vocazione una ed unica, la stessa per tutti, di chiamata alla santificazione del lavoro professionale e all'apostolato nelle circostanze della vita ordinaria di ciascuno.

Ancora un'altra caratteristica fondamentale: la realizzazione del compito del Opus Dei richiede la partecipazione di sacerdoti e di laici in stretta e mutua cooperazione: sacerdoti che svolgano i compiti propri del loro ministero pastorale per aiutare gli altri in ciò che concerne la vita interiore e l'apostolato, rinunciando ad ogni sorta di protagonismo e senza mai interferire nelle libere scelte dei laici nelle questioni temporali.

⁵ S. Josemaría considerò lavoro professionale, e di grande importanza sociale, quello della donna che dedica tutta la propria attività alla cura della famiglia e della casa.

⁶ *Apuntes íntimos*, n. 154.

⁷ *Ibidem*, n. 158.

È anche da sottolineare l'importanza attribuita alla formazione in tutti i suoi aspetti: spirituale, dottrinale, apostolico, umano e professionale. Da questo punto di vista, la formazione appare come il compito in cui si riassume tutto il lavoro dell'Opus Dei. L'Opus Dei, ripeterà spesso il Fondatore, ha come attività propria la formazione dei suoi membri e di coloro che si avvicinano al suo apostolato, così che essi, perché sono cittadini come gli altri, con gli stessi diritti e doveri, possano agire con senso cristiano nella vita professionale, familiare e sociale e, con la coscienza ben formata, siano in grado di decidere liberamente le proprie opzioni nelle questioni professionali, sociali e politiche o, in termini più generali, in tutto ciò che Dio ha lasciato alla scelta libera e responsabile degli uomini. In proposito, S. Josemaría insiste continuamente, fin dai primissimi anni della fondazione, sulla necessità di un «denominatore comune» – l'insegnamento della Chiesa, lo spirito dell'Opera e l'impegno apostolico – con un numeratore diversissimo che, per quanto riguarda la libertà nelle questioni temporali, è non solo legittimo, ma logico e auspicabile, perché frutto e conseguenza del fatto di essere uguali ai propri concittadini.

Infine, l'Opus Dei nacque con le caratteristiche dell'universalità e dell'internazionalità. Su questo aspetto il Fondatore scrisse nel 1934: «*Non siamo un'organizzazione circostanziale (...)*. Né veniamo a risolvere una necessità particolare di un paese o di un periodo determinato, poiché Gesù vuole che la sua Opera, sin dal primo momento, abbia un cuore universale, cattolico». ⁸ Di conseguenza, l'Opus Dei dovrà avere un'organizzazione unitaria e interdiocesana; già nel 1931 aveva scritto che chi ne fosse a capo avrebbe dovuto avere un certo numero di persone a lui vicine o sparse per il mondo che lo aiutassero a governare l'Opera, la cui sede centrale si sarebbe stabilita a Roma, centro della cattolicità. ⁹

1. 2. *Gli aspetti ancora da determinare*

Ho tratteggiato finora le caratteristiche fondamentali dell'Opus Dei così come appaiono negli scritti di S. Josemaría nei primi anni '30 del secolo scorso: un'istituzione con un orizzonte apostolico di santificazione personale e di diffusione della chiamata universale alla santità nel mondo e nelle diverse circostanze della vita ordinaria, integrata da uomini e donne di tutte le classi sociali, celibi e sposati, e da sacerdoti, in unità di vocazione e di mutua e necessaria collaborazione nell'impegno apostolico, di carattere internazionale e necessitata, pertanto, di un'organizzazione e di una struttura di governo rispondente a questa esigenza di universalità.

⁸ *Istruzione*, 19-III-1934, nn. 14-15.

⁹ Cfr. *Apuntes íntimos*, n. 153 (2-II-1931), n. 220 (10-VIII-1931) e n. 422 (29-XI-1931).

Tuttavia, in quei primi anni della sua esistenza l'Opera si trovava in quello che il Fondatore chiamava «il periodo di gestazione» e vi erano, evidentemente, aspetti da precisare, man mano che la vita lo avesse richiesto. Qual era il margine d'indeterminazione nella configurazione dell'Opera? S. Josemaría meditava a lungo su ciò che Dio gli chiedeva ed era cosciente del carattere approssimativo che avevano molte delle sue riflessioni riguardanti aspetti organizzativi. Lo annotava nei suoi quaderni di *Appunti intimi*, dove spesso troviamo frasi come «la vita stessa, a suo tempo, ci indicherà la strada», oppure «il Signore ispirerà la soluzione quando vorrà» o, con carattere generale, nel marzo 1930: «tutte le note scritte in queste schede sono un germe che assomiglierà all'essere completo forse come un uovo assomiglia al pulcino arrogante che un giorno uscirà dal suo guscio». ¹⁰

Tra gli aspetti che sarebbero stati definiti con il tempo si trovava ovviamente la configurazione giuridica capace di comprendere l'Opus Dei con tutte le caratteristiche definitorie finora descritte. Per lunghi anni, il diritto vigente della Chiesa non offriva alcuna possibilità soddisfacente, eppure la vita continuava a scorrere come un corso d'acqua sempre crescente, ed era necessario inalvearlo nel modo più adatto possibile, oppure – con parole di S. Josemaría – nel modo meno inadatto, in attesa di una soluzione definitiva: egli dovette, quindi, ricorrere a diverse configurazioni che bastassero per risolvere le necessità del momento; e, al tempo stesso, sentì il peso e la responsabilità di lasciare tutto predisposto perché l'Opus Dei raggiungesse la configurazione giuridica confacente alla sua natura.

Esporrò in seguito le tre configurazioni giuridiche che rivestì l'Opus Dei mentre il Fondatore fu in vita.

2. CONFIGURAZIONI GIURIDICHE IN VITA DEL FONDATORE

2. 1. *Pia unione* (1941)

Fino alla forzata parentesi della persecuzione religiosa, che raggiunse il suo apice durante la guerra civile spagnola (1936-1939), per l'Opus Dei era bastata l'approvazione e la benedizione del Vescovo diocesano, Mons. Leopoldo Eijo y Garay, senza alcun documento scritto. ¹¹ Con la fine del conflitto poté

¹⁰ *Apuntes íntimos*, n. 14.

¹¹ S. Josemaría agì fin dal primo momento in stretta unione con il suo Vescovo. Ne rende testimonianza lo stesso Mons. Eijo y Garay in una lettera del 24 maggio 1941 a Dom Aurelio María Escarré, Abate coadiutore di Montserrat, nella quale afferma che l'Opus Dei «da quando è stato fondato nel 1928, è nelle mani della Chiesa: l'Ordinario diocesano, vale a dire il mio Vicario generale e io, conosciamo e, se necessario, dirigiamo tutti i suoi passi. I suoi primi vagiti e i suoi attuali gemiti risuonano nelle nostre orecchie e... nel nostro cuore. Poiché, mi creda Rev.mo Padre Abate, l'*Opus* è davvero *Dei*, fin dalla sua prima idea e in tutti i suoi passi e attività» (la lettera fa parte della fitta corrispondenza tra il Vescovo e l'Abate di

prendere l'avvio il desiderio di S. Josemaría di estendere l'Opera in diverse città della Spagna e poi in altre Nazioni ma, per metterlo in pratica, si rendeva necessario un riconoscimento ufficiale dell'Opus Dei, qualche atto formale che gli permettesse di presentarsi come ente riconosciuto dall'autorità ecclesiastica.

Inoltre, alcune vicende resero ancora più necessario il predetto riconoscimento. In effetti, la novità pastorale dell'Opus Dei aveva provocato ostilità e incomprensioni, che arrivarono a una vera campagna di calunnie contro il Fondatore e, in generale, contro l'Opera. Sono vicende dolorose, nelle quali S. Josemaría vide eroicamente uno strumento di purificazione permesso da Dio affinché la carità e la comprensione verso tutti alloggiassero più profondamente nella sua anima e in quella di coloro che lo seguivano.

Dovendo, quindi, cercare per l'Opus Dei una figura giuridica prevista nel Codice di Diritto Canonico del 1917 allora vigente, il Fondatore non trovò altro che le associazioni di laici e, tra esse, la pia unione, che, con una formula legale molto ampia, poteva essere costituita per «esercitare qualche opera di pietà o di carità»¹² e non intaccava minimamente il carattere secolare degli appartenenti all'Opera, che continuavano ad essere comuni cristiani. Le pie unioni, poi, potevano essere erette o semplicemente approvate dall'autorità competente.¹³ In una conversazione di S. Josemaría con il Vescovo di Madrid si optò per la semplice approvazione, con la quale si raggiungeva lo scopo di ottenere un riconoscimento ufficiale dell'esistenza dell'Opus Dei da parte del Vescovo diocesano e, al tempo stesso, veniva meglio fatto risaltare il carattere provvisorio della predetta configurazione.

Con la coscienza di dover evidenziare, anche dal punto di vista giuridico, le caratteristiche essenziali dell'Opera, il Fondatore non si limitò a presentare la richiesta di approvazione, ma ad essa allegò un Regolamento e altri brevi documenti che contenevano un abbozzo di ciò che più avanti sarebbero stati gli Statuti dell'Opus Dei, formato allora da meno di cinquanta persone. In quei documenti si tratteggiava una visione generale dell'Opera d'ampio respiro, dei suoi fini, delle persone che la componevano e del regime di governo, già fin da allora previsto a livello universale e nazionale.

Montserrat; l'originale si conserva nell'archivio dell'abbazia). «I suoi attuali gemiti»: con queste parole Mons. Eijo y Garay si sta riferendo ai gravi attacchi allora in atto contro S. Josemaría. Così in una lettera del 21-VI-1941, Mons. Eijo y Garay all'Abate Aurelio Escarré scrive: «Si tratta di una delle più gravi calunnie che hanno rivolto contro l'*Opus Dei*; le garantisco, Rev.mo Padre, che è una pura calunnia. Come potrebbero amare la Santa Chiesa senza amare anche lo stato religioso?... Lo amano, lo venerano, lo proclamano mezzo di salvezza per coloro che a questo sono chiamati da Dio; ma non sentono questa vocazione, bensì quella di santificarsi in mezzo al mondo ed esercitare in esso il loro apostolato».

¹² CIC 1917, can. 707 § 1.

¹³ Cfr. CIC 1917, can. 708.

2. 2. L'erezione diocesana del 1943

Nel 1943 il numero di appartenenti all'Opus Dei aveva raggiunto il centinaio. Per la realizzazione dell'Opera era essenziale la mutua cooperazione fra laici e sacerdoti; nei primi anni San Josemaría fece ricorso all'aiuto di alcuni sacerdoti, ma ben presto capì che essi dovevano provenire dalle fila dei laici dell'Opera. L'esistenza di questi sacerdoti era già prevista nei documenti allegati alla richiesta del 1941 di approvazione dell'Opus Dei come pia unione, e non si trattava di una semplice ipotesi, perché già allora alcuni membri stavano realizzando gli studi ecclesiastici in vista del sacerdozio. Si poneva tuttavia il problema dell'incardinazione e del titolo di ordinazione. Il Codice di Diritto Canonico del 1917, allora vigente, prevedeva due sole possibilità: ogni sacerdote doveva essere ascritto a una diocesi o a un istituto religioso ed erano esclusi nel modo più assoluto i cosiddetti chierici vaghi.¹⁴ Il Diritto canonico esigeva, inoltre, il titolo di ordinazione, che garantisse il congruo sostentamento dei chierici per tutta la vita.¹⁵ Per i chierici secolari un titolo previsto era quello risultante dalla costituzione di un patrimonio o di una pensione perpetua,¹⁶ che permetteva l'incardinazione del sacerdote in una diocesi rimanendo tuttavia libero di dedicarsi a compiti diversi dal servizio della stessa.¹⁷ Il Vescovo di Madrid offrì a S. Josemaría la possibilità di usufruire di questo titolo, che però comportava delle difficoltà insormontabili, perché non offriva garanzie di stabilità per un'istituzione nata con vocazione all'universalità e avrebbe inoltre comportato una spesa insostenibile.

In questa situazione d'incertezza, il 14 febbraio 1943, si schiarì ulteriormente l'orizzonte contemplato dal Fondatore il 2 ottobre 1928 e, cioè, la visione dell'Opus Dei come iniziativa apostolica la cui realizzazione richiede la mutua e piena cooperazione tra laici e sacerdoti. S. Josemaría percepì allora, come soluzione, che i sacerdoti costituissero, come parte integrante dell'Opera, un nucleo sacerdotale che rendesse presente nell'intero organismo dell'istituzione l'azione capitale di Cristo.

Tuttavia non era facile tradurre in termini giuridici la luce ricevuta. Si trattava, in effetti, di costituire, all'interno del fenomeno pastorale dell'Opera, un corpo di sacerdoti che rimanessero incardinati ad essa senza modificare la loro condizione secolare per lo svolgimento della cura pastorale e per cooperare con i membri laici nelle attività apostoliche.

Ho già fatto presente che il Codice di Diritto Canonico del 1917 solo prevedeva per i chierici la possibilità di essere ascritti a una diocesi o a un istituto religioso. Vi erano tuttavia alcuni casi di equiparazione *in iure* alle diocesi o

¹⁴ Cfr. CIC 1917, can. 111.

¹⁵ Cfr. CIC 1917, can. 974 § 1, n. 7.

¹⁵ Cfr. CIC 1917, can. 979 § 2.

¹⁷ Cfr. CIC 1917, can. 128.

agli istituti religiosi, stabiliti dallo stesso Diritto. Questa equiparazione fu applicata alle allora chiamate società di vita comune senza voti – oggi società di vita apostolica –, le quali non erano religioni, ma potevano ascrivere sacerdoti, appunto perché il loro regime giuridico era stato parzialmente equiparato a quello dei religiosi.¹⁸

D'accordo con il Vescovo di Madrid, S. Josemaría chiese e ottenne di «trasformare un piccolo nucleo della nostra Opera, formato dai sacerdoti e da alcuni laici in preparazione prossima al sacerdozio, in una società di vita comune senza voti, la Società Sacerdotale della Santa Croce».¹⁹ L'erezione di questa piccola parte dell'Opera come società di diritto diocesano avvenne l'8 dicembre 1943, e ad essa sarebbe rimasta inseparabilmente unita, con il nome di Opus Dei, l'associazione di fedeli approvata con questa denominazione nel 1941, della quale avrebbero continuato a far parte i membri della Società Sacerdotale della Santa Croce.

Certamente la soluzione non rifletteva con esattezza la realtà del fenomeno pastorale ed era necessariamente provvisoria, giacché – con parole del Fondatore – «l'Opus Dei sembrava una cosa secondaria: un'associazione propria e inseparabile della Società Sacerdotale della Santa Croce, quando in realtà nessuna di queste due parti della nostra Opera è secondaria. Entrambe sono principali».²⁰

Ciò tuttavia consentì l'ordinazione dei primi tre sacerdoti ascritti alla società, tra cui il mio carissimo predecessore Mons. Álvaro del Portillo, il 25 giugno 1944, e di altri nel 1946.

2. 3. Istituto secolare

La fine della seconda guerra mondiale (a. 1945) rese possibile l'avvio dell'estensione dell'Opus Dei in altre Nazioni. Ciò metteva in primo piano la convenienza di un riconoscimento dell'Opera da parte della Santa Sede che assicurasse la sua struttura universale con un regime di governo interdioscesano e unitario. Nel febbraio 1946 il Fondatore inviò a Roma don Álvaro del Portillo, il suo più stretto collaboratore, perché conducesse le trattative presso gli organismi competenti della Curia Romana. Visto che, secondo la legislazione vigente, non era possibile ottenere una configurazione giuridica adeguata nell'ambito della S. Congregazione del Concilio – oggi Congregazione per il Clero –, il Fondatore decise di rivolgersi alla S. Congregazione dei Religiosi, unico Dicastero romano idoneo a concedere il regime desiderato. La soluzione prospettata era quella di chiedere il riconoscimento pontificio

¹⁸ Cfr. CIC 1917, cann. 673-681.

¹⁹ S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Lettera 14-II-1944*, n. 12.

²⁰ S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Lettera 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 160.

– il cosiddetto *decretum laudis* – per la società di diritto diocesano eretta nel 1943. Tuttavia, S. Josemaría non poteva dirsi contento di questa configurazione giuridica e ottenne che il problema posto dall'Opus Dei fosse studiato nel contesto di quelle che genericamente erano chiamate «nuove forme di vita cristiana», che sboccò nella Costituzione Apostolica *Provida Mater Ecclesia*, del 2 febbraio 1947, con la quale veniva creata la figura degli Istituti secolari. Entro questo ambito, il 24 febbraio dello stesso anno, l'Opus Dei con la Società Sacerdotale della Santa Croce ricevette il *decretum laudis* come Istituto secolare di diritto pontificio e, successivamente, il 16 giugno 1950, l'approvazione definitiva della Santa Sede. Ciò comportava un notevole passo in avanti, giacché l'ente eretto era l'intero Opus Dei e non più, come prima, la Società Sacerdotale della Santa Croce con un'associazione (appunto l'Opus Dei) ad essa inseparabilmente unita. Era anche esplicitamente riconosciuta la piena secolarità e la condizione di comuni cristiani degli appartenenti, ma ne seguivano anche limiti e inconvenienti.

Un primo inconveniente provenne dal fatto che, come Istituto secolare, l'Opus Dei fosse alle dipendenze della Sacra Congregazione dei Religiosi, la quale intese la secolarità in un senso molto ampio e ammise nel novero degli Istituti secolari non poche istituzioni che avevano in realtà le caratteristiche proprie di una congregazione religiosa.²¹ Ciò fu fonte di confusione e motivo, per esempio, che gli appartenenti all'Opera trovassero difficoltà nella messa in pratica delle loro libere scelte in materie professionali e sociali, perché incombeva su di essi il sospetto che agissero sotto la guida dei dirigenti dell'Opus Dei.

Inoltre, l'approvazione dell'Opus Dei come Istituto secolare comportava una serie di eccezioni al diritto comune, che ben potevano qualificarsi come privilegio: soprattutto la presenza nella stessa istituzione di uomini e donne in unità di regime e di spirito, nonché di persone sia celibi che sposate.

A ciò si aggiunga che, dal punto di vista giuridico, l'Opus Dei veniva collocato nel contesto degli stati di perfezione, estraneo alla sua sostanza spirituale, imperniata sulla ricerca della santità e sull'esercizio dell'apostolato, ognuno nel proprio stato e condizione.

A motivo di tutto ciò, il 2 ottobre 1958 S. Josemaría indirizzò una lettera ai membri dell'Opus Dei, nella quale, dopo aver ricordato le caratteristiche essenziali dell'Opera, asseriva: «*Di fatto non siamo un Istituto Secolare, né di qui in avanti ci può essere applicato questo nome*».²² E aggiungeva: «*Informerei la Santa Sede, al momento opportuno, di questa situazione, di questa preoccupazione. E al tempo stesso dichiarerò che desideriamo ardentemente che*

²¹ Si può trovare questa stessa affermazione nelle opere di A. Oberti, J. Beyer e di molti altri studiosi che seguirono fin dai primi anni l'evoluzione degli Istituti secolari.

²² *Lettera 2-x-1958*, n. 9 (il corsivo è dell'originale).

si provveda a dare una soluzione conveniente, che non costituisca per noi un privilegio – cosa che ripugna al nostro spirito e alla nostra mentalità –, né introduca modifiche quanto alle attuali relazioni con gli Ordinari del luogo». ²³

3. VERSO UNA CONFIGURAZIONE GIURIDICA DEFINITIVA

3. 1. Negli anni '60

Nel 1960, alla vigilia del Concilio Vaticano II, San Josemaría ritenne giunto il momento di compiere un altro tentativo per ottenere una configurazione giuridica capace di comprendere l'Opus Dei d'accordo con la sua natura, fuori dell'ambito degli istituti di perfezione, senza privilegi né eccezioni al Diritto comune. Fece quindi pervenire al Segretario di Stato, Card. Domenico Tardini, una consultazione ufficiosa, affinché egli valutasse la possibilità di proporre al Papa Giovanni XXIII la revisione dello statuto giuridico dell'Opus Dei. La soluzione proposta può essere riassunta così:

a) In primo luogo, che l'Opus Dei passasse a dipendere dalla S. C. Concistoriale (oggi Congregazione per i Vescovi), mediante la creazione di una prelatura *nullius* per la cui sede territoriale sarebbe bastata una sola parrocchia. ²⁴

b) Si prospettava inoltre che fosse confermato il diritto particolare dell'Opus Dei, che già godeva dell'approvazione pontificia, e che l'elezione del presidente generale dell'Opera richiedesse la conferma della Santa Sede, la quale, a sua volta, lo avrebbe nominato prelado di quel piccolo territorio.

Il Segretario di Stato comunicò a S. Josemaría che non riteneva opportuno inoltrare in quel momento una richiesta formale: *siamo ancora molto lontani*, aggiunse. Il commento di S. Josemaría fu: «È stato gettato il seme, che prima o poi non mancherà di fruttificare».

Meno di due anni dopo, nel gennaio 1962, il Fondatore presentò al Santo Padre Giovanni XXIII una richiesta formale di revisione dello statuto giuridico dell'Opera. Le soluzioni prospettate erano due:

a) Erigere l'Opus Dei in prelatura *nullius*, fornendogli un territorio, sia pure simbolico, cui i sacerdoti sarebbero incardinati e dichiarando al tempo stesso che, d'accordo con la normativa vigente, ²⁵ il diritto particolare di quella prelatura sarebbe quello già approvato per l'Opus Dei.

b) Affidare al Presidente *pro tempore* dell'Opera una prelatura *nullius* già esistente o da crearsi, con facoltà di incardinare ad essa i sacerdoti dell'Opus Dei.

²³ *Ibidem*, n. 11.

²⁴ Per questa possibilità si era aperto uno spiraglio con l'erezione della Mission de France come prelatura *nullius* il 15-VIII-1954: «AAS» 46 (1954), pp. 567-574.

²⁵ Cfr. CIC 1917, can. 319 § 2.

Mentre la seconda possibilità proposta coincide con quella presentata del 1960, la prima va oltre, perché prevede l'erezione in prelatura dell'Opus Dei in quanto tale.

In una nota complementare il Fondatore comunicava che la sistemazione giuridica da lui intravista sin dal 1928 era qualcosa di simile ai vicariati castrensi, composti da sacerdoti secolari e da laici, i quali hanno bisogno, per le loro peculiari circostanze, di un trattamento giuridico ecclesiastico e di una assistenza spirituale adeguati. Nel nostro caso – aggiungeva – le peculiarità provengono dalle esigenze di svolgere l'apostolato secolare in tutte le schiere della società con una formazione spirituale e intellettuale specifica.²⁶

Parimenti in questo caso la risposta fu negativa. In due lettere del 1961 e del 1962, S. Josemaría insiste accuratamente, dopo matura riflessione, sulla responsabilità che gli incombe di essere fedele al carisma ricevuto: «Di fronte a nostro Signore – scrive – *ho il dovere di impiegare tutti i mezzi leciti, soprannaturali e umani, per compiere la Santa Volontà di Dio per quel che concerne lo statuto della sua Opera, così come Lui me l'ha fatta capire... Non sono un giovanotto che scrive alla leggera: comincio ad avere molti anni alle spalle, e Dominus prope est (Fil 4, 5): per me il giudizio del Signore è vicino*».²⁷

Il 14 febbraio 1964 S. Josemaría fece pervenire al Santo Padre Paolo VI una relazione di coscienza, nella quale, tra gli altri argomenti, inseriva alcuni accenni all'assetto giuridico dell'Opus Dei. Pochi mesi dopo fu ricevuto in Udienza dal Papa, parlarono del problema istituzionale e conclusero che era opportuno aspettare la fine del Concilio Vaticano II.

3. 2. *Il Congresso Generale speciale (1969-1970) e il nuovo Codice di diritto particolare dell'Opus Dei*

Alla luce delle nuove prospettive aperte dal Concilio recentemente concluso,²⁸ S. Josemaría indisse un Congresso Generale speciale dell'Opus Dei, che si svolse in due parti, nel 1969 e 1970. Egli intese questo Congresso non come un'adunanza di tecnici per profilare la soluzione giuridica, ma come una profonda riflessione di tutto l'Opus Dei, in unione con il Fondatore, sulla propria natura e sulle proprie caratteristiche. Tuttavia, accogliendo il sug-

²⁶ In una testimonianza redatta dopo la morte del Fondatore, Pedro Casciaro ricorda che, nel 1936, S. Josemaría gli segnalò due lapidi funerarie in una chiesa di Madrid e disse all'incirca: «Lì c'è la futura soluzione giuridica dell'Opera». Le lapidi appartenevano a due Vicari generali castrensi.

²⁷ Lettera 25-v-1962, nn. 26 e 34.

²⁸ La chiusura del Concilio Vaticano II avvenne l'8 dicembre 1965. Il 6-viii-1966 fu promulgato il Motu pr. *Ecclesiae Sanctae*, che nella sua Parte I conteneva le disposizioni esecutive sui decreti conciliari *Christus Dominus* e *Presbyterorum Ordinis*. Nel n. 4 si profilavano le norme sulle prelature personali («AAS», 58 [1966], pp. 760-761).

gerimento presentato in una proposta, all'inizio della seconda parte, e cioè nel 1970, S. Josemaría comunicò al Congresso di aver costituito una commissione tecnica di specialisti, presieduta da don Álvaro del Portillo e composta da due sottocommissioni: una giuridico-canonica e un'altra teologica. Concluse le sessioni del Congresso, la predetta commissione tecnica continuò i suoi lavori, di modo che il 25 giugno 1973 S. Josemaría, ricevuto in udienza da Paolo VI, poté informare il Papa sull'andamento dei lavori e fu incoraggiato dal Romano Pontefice a proseguire fino al loro compimento. Finalmente, il 1° ottobre 1974, il Fondatore poté approvare il progetto del nuovo codice di diritto particolare dell'Opus Dei, nel quale erano messi tra parentesi i termini e le disposizioni che, richiesti dalla configurazione giuridica tuttora in vigore, avrebbero dovuto essere espunti con il nuovo auspicio assetto.

S. Josemaría morì santamente il 26 giugno 1975 e non poté vedere realizzato il desiderio che era stato per tanti anni oggetto della sua sollecitudine, della sua preghiera e della sua azione.

3. 3. Riepilogo

Nel corso della mia esposizione ho cercato di esporre sinteticamente da una parte i tratti definitivi dell'Opus Dei e, dall'altra, i passi giuridici compiuti dal Fondatore per ottenere una configurazione che, senza mai cedere su quei tratti irrinunciabili, permettesse all'Opera di svolgere la sua missione nelle diverse fasi del suo sviluppo secondo le possibilità limitate offerte dal diritto vigente.

Posso dire in sintesi che l'assetto già intravisto da S. Josemaría fin dall'inizio e verso il quale diresse i suoi sforzi doveva rispondere, senza ricorrere a privilegi o eccezioni, alle caratteristiche essenziali dell'Opus Dei, vale a dire:

– Esso è un'unità organica e indivisibile, composta da uomini e donne, celibi e sposati, fedeli comuni e comuni cittadini, con lo stesso grado di appartenenza all'Opus Dei, senza alcuna distinzione.

– Nell'Opera, la distinzione ed interrelazione fra sacerdoti e laici è la stessa che vige nella struttura della Chiesa. Ben si può applicare ad essa il dettato della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 10: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale [quantunque differiscano essenzialmente e non già di grado] sono ordinati l'uno all'altro». E, nel n. 30 della stessa Costituzione dogmatica, leggiamo: «I sacri Pastori fanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza che la Chiesa ha ricevuto nei confronti del mondo, ma che il loro compito magnifico è di pascere i fedeli e riconoscere i loro servizi e i loro carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nel modo loro proprio, all'opera comune». Si tratta quindi non di una cooperazione subordinata dei laici nei com-

piti dei sacerdoti, ma di una cooperazione mutua, dei laici con i sacerdoti e dei sacerdoti con i laici, per realizzare insieme l'opera comune.²⁹

– L'Opus Dei ha bisogno di un'organizzazione universale di governo e, nelle sue prospettive per un assetto futuro, S. Josemaría prevedeva che le relazioni con la gerarchia ecclesiastica territoriale continuassero ad essere quelle già vigenti secondo la configurazione precedente, senza mai pretendere una maggiore autonomia, che sarebbe stata contraria alla volontà di Dio percepita dal Fondatore.

Tutto ciò si è avverato con l'erezione come Prelatura personale. In questa giornata di commemorazione e di ringraziamento al Signore non mi resta che esprimere la riconoscenza, mia e di tutto l'Opus Dei, al Servo di Dio Giovanni Paolo II, che procedette all'erezione della Prelatura, a Mons. Álvaro del Portillo, fedelissimo successore di S. Josemaría, che guidò l'Opera e lavorò instancabilmente per ottenere che si avverasse il desiderio del Fondatore, e a quanti ad esso hanno contribuito nel corso di molti anni con la loro preghiera, il loro sacrificio e il loro lavoro.

²⁹ Questo concetto sarà qualificato come "cooperazione organica" nel CIC 1983, can. 296.

VALENTÍN GÓMEZ-IGLESIAS C.
SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ
E LA PROSPETTIVA DELL'OPUS DEI
COME PRELATURA PERSONALE*

SOMMARIO: 1. San Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei. 2. La tappa iniziale della fondazione. 3. Uno statuto giuridico provvisorio. 4. Di fronte ai limiti della formula giuridica del 1947-1950. 5. Verso una nuova configurazione giuridica. 6. La richiesta a Giovanni XXIII nel 1962 di una Prelatura con statuti propri. 7. Agli inizi del pontificato di Paolo VI: l'Appunto riservato al Papa, del 1964. 8. Il Concilio Ecumenico Vaticano II: la Prelatura personale. 9. Il Congresso Generale speciale dell'Opus Dei (1969-1970). 10. Il «Codex Iuris Particularis» del 1974.

IL 19 del mese di marzo dell'anno 1983, venticinque anni or sono, a Roma, nella Basilica di S. Eugenio, il Nunzio in Italia l'Arcivescovo Romolo Carboni, secondo il mandato conferitogli da Giovanni Paolo II, diede esecuzione a quanto prescritto nella Costituzione Apostolica *Ut sit*, del 28 novembre 1982, mediante la quale veniva eretto l'Opus Dei in Prelatura personale. Il solenne atto si era svolto alla presenza di numerosi cardinali, vescovi e altri dignitari ecclesiastici, nonché di autorità civili e rappresentanti diplomatici, insieme ad un gran numero di fedeli, per la maggior parte appartenenti alla nuova prelatura.¹

1. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER,
FONDATORE DELL'OPUS DEI

Giungeva così a conclusione non solo la tappa culminante del processo istitutivo della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei iniziato nel 1979 con la

* Una versione abbreviata di questo lavoro, con il titolo *La prospettiva dell'Opus Dei come Prelatura personale nei primi anni sessanta*, è stata presentata come comunicazione alla *Giornata di studio – xxv anniversario dell'erezione della Prelatura dell'Opus Dei* tenutasi presso la Pontificia Università della Santa Croce (Roma, 10 marzo 2008), e pubblicata sui rispettivi atti (*Studi sulla prelatura dell'Opus Dei – A venticinque anni dalla Costituzione apostolica "Ut sit"*, a cura di E. BAURA, Roma 2008, pp. 153-163).

¹ Il verbale della cerimonia di esecuzione della Bolla *Ut sit* da parte di Mons. Romolo Carboni, 19-III-1983, in A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, Milano 1991, Appendice n. 71, p. 871 [d'ora in avanti *L'itinerario giuridico...*].

richiesta a Giovanni Paolo II di erigere l'Opus Dei in prelatura personale, ma anche la storia del suo lungo cammino giuridico, cominciata il 2 ottobre 1928, giorno in cui San Josemaría Escrivá de Balaguer «*divina ductus inspiratione*»² fondò l'Opus Dei.

Giovanni Paolo II, il 7 ottobre 2002, al termine della messa di ringraziamento per la canonizzazione di San Josemaría, si rivolse ai partecipanti con queste parole: «Nel Fondatore dell'Opus Dei spicca l'amore per la volontà di Dio. Esiste un criterio sicuro di santità: la fedeltà nel compiere la volontà divina fino alle ultime conseguenze».³ San Josemaría manifestò questa fedeltà al disegno di Dio con una soprannaturale e umile percezione di essere soltanto «uno strumento inetto e sordo» nelle mani del Signore.⁴ Al riguardo, il Card. Ratzinger rifletteva: «Josemaría Escrivá non si riteneva “fondatore” di nulla, ma solo uno che vuole compiere la volontà di Dio, assecondare l'azione, l'opera –appunto– di Dio. [...] Diceva dunque il fondatore dell'Opera: non sono io che ho inventato qualcosa; è un Altro che fa ed io sono soltanto disponibile a servire come strumento. Così questo titolo, e tutta la realtà che chiamiamo Opus Dei, è profondamente collegato con la vita interiore del fondatore [...]».⁵

In effetti, tutta la storia della fondazione, come tutta la realtà dell'Opus Dei, è inseparabilmente unita alla vita interiore di amore e fedeltà a Dio di San Josemaría: tutta la storia del lungo itinerario giuridico dell'Opus Dei non è semplicemente il complesso percorso di una realtà ecclesiale verso la definitiva configurazione canonica; essa è anche la storia della «intenzione speciale» di cui parlava spesso San Josemaría, cioè la storia degli sforzi profusi dal fondatore per ottenere un inquadramento istituzionale, corrispondente alla natura dell'Opus Dei, che superasse gli schemi teologici e giuridici del Codice di Diritto Canonico del 1917: ciò costituisce la questione centrale dell'intero itinerario giuridico dell'Opus Dei, fino all'erezione in Prelatura di carattere personale ed ambito internazionale voluta da San Josemaría. Complesso è stato il suddetto percorso, sebbene il carisma di fondazione risulti limpido e semplice: non solo il sacerdote e il religioso sono chiamati alla perfezione, alla santificazione, ma anche il fedele laico, che vive nel

² Cost. Ap. *Ut sit*, 28-XI-1982, *pars narrativa*, «AAS», 75 (1983) p. 423.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla canonizzazione di San Josemaría Escrivá de Balaguer (7-X-2002)*, «L'Osservatore Romano», 7/8-X-2002, p. 8.

⁴ «L'Opera di Dio non l'ha immaginata un uomo [...]. Da molti anni il Signore l'ispirava a uno strumento inetto e sordo, che la vide per la prima volta il giorno dei Santi Angeli Custodi, il due ottobre millenovecentoventotto» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Istruzione 19-III-1934*, nn. 6-7, in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. 1, Como 1999, p. 313 [d'ora in avanti *Il Fondatore dell'Opus Dei...*]).

⁵ J. RATZINGER, *Lasciare operare Dio*, in Supplemento di «L'Osservatore Romano», 6-X-2002.

mondo, può e deve essere santo attraverso la sua attività ordinaria quotidiana, in qualsiasi condizione, stato civile, professione, lavoro, ecc, come tanti anni dopo proclamerà solennemente il magistero supremo della Chiesa nel Concilio Vaticano II. Dal 1928 San Josemaría Escrivá, con la grazia di Dio, consacrò ogni sua energia alla promozione di questa dottrina: il suo principale pregio, secondo il Card. Stickler, «consiste nell'aver focalizzato e universalizzato l'idea non lasciandola sul piano della dottrina e della teoria ma dandole una forma operante universale e ben articolata attraverso un'opera del tutto originale, che è riuscita per la prima volta a promuoverne la realizzazione concreta attraverso l'attività di una organizzazione apostolica con il preciso fine di santificare il cristiano vivente nel mondo, il laico, affiancando così agli stati tradizionali e considerati i più propri di tale santificazione (quello ecclesiastico, religioso e consacrato secolare) lo stato universale del cristiano *sic et simpliciter*».⁶

2. LA TAPPA INIZIALE DELLA FONDAZIONE

La luce che pervase San Josemaría il 2 ottobre del 1928 costituì, fino al momento della morte, il criterio e l'impulso che orientò completamente tutto il suo operare. Il 2 ottobre del 1931, in una nota autografa, si riferiva a quanto accaduto tre anni prima e al lavoro svolto nei mesi successivi: «Quel giorno il Signore fondò la sua Opera: da allora cominciai ad avvicinare anime di laici, studenti e non, comunque giovani. E a formare gruppi. E a pregare e a far pregare. E a soffrire [...]».⁷ Non è una dichiarazione retorica, bensì il riflesso della realtà, confermato da numerose testimonianze scritte di quei giovani e di altre persone che lo conobbero in quell'epoca.⁸ San Josemaría trasmetteva a coloro che gli si avvicinavano il desiderio di approfondire il senso della propria condizione di cristiano, di assumersi gli impegni battesimali, nel proprio lavoro, nel proprio stato e al proprio posto di uomini e donne comuni. In tale contesto, a poco a poco, nasceva il riferimento all'Opera, come istituzione voluta da Dio per diffondere questo messaggio, con la possibilità di vincolarsi ad essa. San Josemaría anni dopo ricordava i primi tempi della fondazione – gli anni trenta del secolo scorso – in cui prendeva corpo e si sviluppava il fenomeno pastorale dell'Opus Dei: «Continuai il mio lavoro

⁶ A. M. STICKLER, *Genesi e sviluppo della Prelatura "Opus Dei"*, «L'Osservatore Romano», 18-XI-1984, p. 5. Il testo rende molto bene l'idea di fondo sebbene la terminologia – «stati», ecc. – non sia del tutto condivisa: oggi si direbbe in un altro modo.

⁷ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Apuntes íntimos*, 2-X-1931, n. 306 (*pro manuscripto*), in *L'itinerario giuridico...*, p. 16. Su questi scritti, vid. *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. I, cap. VI, *Gli "Appunti intimi"*.

⁸ Su questi avvenimenti e sulla sofferenza e la maturazione interiore di San Josemaría a cui fa riferimento il testo, rimandiamo ai diversi studi biografici, e concretamente a *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. I.

di anime e così, a poco a poco, dalla solida roccia di quel mandato ricevuto da Dio – non potevo dubitarne, non ne ho mai dubitato – con la spontaneità con cui dalla montagna sgorga la sorgente, nacquero le consuetudini, le diverse manifestazioni del buono spirito dell’Opera, le specifiche pratiche di pietà, il modo di realizzare l’apostolato nel mondo, ciascuno personalmente, tra gli altri, suoi uguali. In questo modo i primi che mi affiancarono acquisirono la vita interiore propria dei cristiani coerenti [...]: lottavano per essere virtuosi, fedeli al Magistero della Chiesa, efficaci nel lavoro professionale, fonte di santità nell’apostolato – specialmente con i propri colleghi di lavoro – nel bel mezzo della strada».⁹

Fin dall’inizio San Josemaría contava per il suo lavoro apostolico con la venia e la benedizione del vescovo di Madrid, mons. Eijo y Garay, che teneva regolarmente informato attraverso il vicario generale, don Francisco Morán. Riteneva che questo fosse sufficiente nel periodo iniziale: comportarsi diversamente sarebbe stato quantomeno imprudente.¹⁰ Nel gennaio del 1936 considerava al riguardo: «Senza dubbio tutto lascia intuire che se chiedo al Signor Vescovo la prima approvazione ecclesiastica dell’Opera, me la darà. Ma si tratta di un fatto di tale importanza che occorre molta ponderazione. L’Opera di Dio deve presentare una forma nuova e si potrebbe facilmente rovinare il cammino».¹¹ Questo nuovo statuto giuridico avrebbe dovuto inquadrare senza equivoci il carisma di fondazione, proteggerlo e promuovere il suo sviluppo lungo la storia. Sin dal 1928 o 1929, San Josemaría cominciò a pregare per la configurazione giuridica dell’Opera, pur non sapendo esattamente quale sarebbe stato il cammino da percorrere. Benché con la luce del 2 ottobre 1928 vedesse le linee maestre della fondazione, l’attuazione giuridica concreta era ancora lontana dal poter prendere corpo. Ciò nonostante, già negli anni trenta, aveva cominciato a profilarsi nella mente di San Josemaría la soluzione giuridica che venticinque anni or sono si fece realtà: aveva intravisto, logicamente ancora senza contorni precisi, una configurazione giuridica che prevedeva una giurisdizione di tipo personale. Al riguardo Pedro Casciaro, uno dei primi seguaci di San Josemaría, riferisce un episodio avvenuto nella primavera del 1936, nella chiesa di *Santa Isabel* a Madrid, di cui all’epoca era Rettore San Josemaría. Mentre aspettava, egli stava osservando due lapidi funerarie che si trovavano nel pavimento accanto al presbiterio. San Josemaría gli si avvicinò e indicando con il dito gli epitaffi delle tombe

⁹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 29-XII-1947/ 14-II-1966*, n. 22, in *L’itinerario giuridico...*, pp. 1-2.

¹⁰ Sul problema della configurazione giuridica nei primi tempi della fondazione, cfr. *L’itinerario giuridico...*, pp. 92-94.

¹¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Apuntes íntimos*, n. 1309 (*pro manuscripto*), in *L’itinerario giuridico...*, p. 101.

gli disse: «Lì c'è la futura soluzione giuridica dell'Opera». Pedro Casciaro non ricorda che abbia aggiunto altro, mentre invece ricorda di non aver capito nulla, poiché non aveva mai pensato che l'Opera avesse bisogno di una soluzione e tanto meno che fosse una soluzione di carattere giuridico.¹² Le due lapidi appartengono a due prelati spagnoli, uno della seconda metà del XVIII secolo, l'altro della seconda metà del XIX e degli inizi del XX secolo, entrambi cappellani maggiori del re e vicari generali dei suoi eserciti, che come tali avevano goduto di una particolare e vasta giurisdizione ecclesiastica di carattere personale, non territoriale: oggi si direbbe che si trattava di due Ordinari militari.¹³ Il ricordo di Pedro Casciaro è significativo perché testimonia che negli anni trenta nella mente di San Josemaría era già presente, in un modo o nell'altro, l'idea di una struttura giurisdizionale di carattere personale e secolare.

3. UNO STATUTO GIURIDICO PROVVISORIO

San Josemaría era ben consapevole che la storia non si ferma e che, con il passare del tempo, la crescita del lavoro apostolico e la progressiva consistenza del fenomeno pastorale rendevano indispensabile approntare una configurazione giuridica; inoltre percepiva chiaramente che, data la novità dell'Opus Dei, la legislazione e la pratica canonica di quel tempo non conoscevano nessuna figura giuridica che si adattasse a tale novità e al suo sviluppo pastorale. Nel 1985, l'Arcivescovo Fagiolo – divenuto anni dopo Presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi e successivamente creato Cardinale – aveva ben colto questa situazione e scriveva al riguardo: «La Provvidenza aveva voluto che il giovane Josemaría Escrivá studiasse Diritto canonico e civile. A lui, Fondatore, oltre all'impellente problema di suscitare vocazioni, se ne presentò un altro, meno urgente ma anch'esso da risolvere: ciò che Dio gli aveva fatto vedere, come si sarebbe inquadrato nella cornice giuridico-ecclesiastica? Come ottenere che laici e sacerdoti, uomini e donne, celibi e sposati, vivessero nell'Opus Dei costituendo una unità pastorale – organica e indivisibile – non solo di spiritua-

¹² AGP [Archivio Generale della Prelatura], Serie A.5, Leg. 203, Carp. 1 e 2, T-4197.

¹³ HIC . JACET / EM . DOM / ANTONINVS . DE . SENTMANAT / PATRIARCHA . INDIARVM / CAPELLANVS . ET . ELEEMOSYNARIVS . MAJOR / REGIS . HISPANIARVM . CAROLI . IV / MAGNVS . CANCELLARIVS . ET . CONSILIARIVS / REGNI . CAROLI . III / VICARIVS . GENERALIS . REGALIVM / EXERCITVVM . MARIS . ET . TERRAE / AC . ECCLESIAE . ROMANAE . CARDINALIS / NATVS . BARCHINONE . AN . MDCCXXXIV / MORTVVS . ARANJVEZ . AN . MDCCCVI / R . I . P

HIC . EXPECTANT . VNIVERSAE . CARNIS / RESVRRECTIONEM . OSSA . ET . CINERES / EXCMI . AC RDMI . D . D / JACOBI . CARDONA . ET . TVR / INDIARVM . OCCIDENTALIVM . PATRIARCHAE / EPISCOPI . TITVLARIS . SION / PRO . CAPELLANI . MAIOR REGIE . DOMVS / VICARII . GENERALIS . CASTRENSIS / ORATE . PRO . EO / EDVSI . XXVI . FEBRVARII . MDCCCXXXVIII / NATI . MATRITI / III . JANVARI . MCMXXIII / VITA . FVNTIS

lità, di formazione e di fine, ma anche di regime? La legislazione canonica vigente non dava una risposta a queste domande». E proseguiva: «In attesa di questa soluzione che sarebbe arrivata, l'Opus Dei aveva bisogno di uno statuto provvisorio che gli permettesse di vivere e svilupparsi nella Chiesa e, allo stesso tempo, non soffocasse o deformasse il messaggio che Dio aveva affidato al Fondatore. Coniugare questa duplice esigenza non fu sempre facile e in questa sfida Mons. Escrivá diede la misura della sua elevata qualità di giurista, di sacerdote santo e di uomo di governo». ¹⁴

A questo statuto giuridico provvisorio si riferirà San Josemaría nel settembre del 1970 con le seguenti parole: «Figli miei, il Signore ci ha sempre aiutati a percorrere, nelle diverse circostanze della vita della Chiesa e dell'Opera, quel concreto cammino giuridico che in ogni momento storico – nel 1941, nel 1943, nel 1947– riuniva tre caratteristiche fondamentali: essere un cammino possibile, soddisfare le necessità di crescita dell'Opera ed essere –fra le diverse possibilità giuridiche– la soluzione più adeguata, cioè la *meno inadeguata* alla realtà della nostra vita». ¹⁵

Al termine della guerra civile spagnola (1936-1939), quando l'Opus Dei iniziò a espandersi nelle diverse provincie spagnole, si scatenò contro San Josemaría e l'Opus Dei una campagna organizzata e sistematica di incomprendimenti e calunnie di tale entità che il Vescovo di Madrid decise di intervenire con tutta la propria autorità, approvando *in scriptis* l'Opus Dei come Pia Unione il 19 marzo 1941. Con l'espansione, divenne sempre più urgente contare su sacerdoti provenienti dal laicato dell'Opus Dei ed al suo servizio: con l'erezione diocesana della Società Sacerdotale della Santa Croce nel 1943, previo *nihil obstat* della Santa Sede, l'Opera poteva disporre di sacerdoti propri ed al suo servizio. La rapida crescita dell'Opus Dei palesò nei fatti quell'universalità apostolica insita nel carisma di fondazione: occorreva una sistemazione giuridica che assicurasse un governo universale, oltrepassando il regime diocesano sancito nel 1943; con l'approvazione come Istituto secolare di diritto pontificio nel 1947 e nel 1950, si ottenne un regime interdioscesano. Questa sistemazione giuridica, sebbene fosse *meno inadeguata* delle precedenti, tuttavia non risultava pienamente adeguata alla realtà dell'Opus Dei, dal momento che richiedeva, come condizione indispensabile per poter usufruire di un regime giuridico di carattere universale, la professione dei consigli evangelici tramite l'emissione dei tre voti tradizionali da parte dei membri dell'Opus Dei, e conseguentemente la dipendenza dell'Istituto dalla Congregazione per i Religiosi: San Josemaría diede prova di prudente

¹⁴ V. FAGIOLO, *Carisma e diritto nell'istituzione dell'Opus Dei*, «L'Osservatore Romano», 23-VI-1985, p. 5.

¹⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Parole nella seduta plenaria del Congresso Generale speciale dell'Opus Dei, 12-IX-1970*, in *L'itinerario giuridico...*, p. 826 [la traduzione è nostra].

previsione nell'intuire con chiarezza che una prassi discordante dallo spirito della normativa sugli Istituti secolari poteva introdurre, per via di fatto, una confusione nel nuovo inquadramento giuridico; concretamente, intuiva il pericolo di identificare nella pratica i membri dell'Opus Dei, sacerdoti e laici, con i religiosi o di essere a loro equiparati, in evidente contraddizione con il carisma originario;¹⁶ un pericolo che si presentò già nel 1950 – e ancora di più negli anni successivi – e che fece soffrire profondamente San Josemaría.¹⁷

Tra l'approvazione provvisoria del 1947 e quella definitiva del 1950, San Josemaría volle esporre in una conferenza pubblica a Madrid, il 17 dicembre 1948, le note caratteristiche dell'Opus Dei come istituzione di diritto pontificio. Il testo fu pubblicato e costituisce una testimonianza di notevole valore, perché ci dà una chiave di lettura, un punto di riferimento decisivo per valutare la sostanza dell'Opus Dei ed interpretare adeguatamente la sua configurazione giuridica del 1947. Dopo aver affermato che «l'Opus Dei riunisce in sé cristiani di ogni condizione, uomini e donne, celibi e sposati», che «sono comuni laici», dichiara: «Chi non sa superare gli schemi classici della vita di perfezione non capirà la struttura dell'Opera. I soci dell'Opus Dei, per esempio, non sono religiosi che, pieni di santo zelo, fanno gli avvocati, i medici, gli ingegneri, ecc, ma sono semplicemente avvocati, medici, ingegneri, ecc, con tutta la loro passione professionale e la loro mentalità specifica, per i quali la professione stessa, e naturalmente tutta la vita, acquista un senso pieno e un significato più ricco quando viene orientata totalmente a Dio e alla salvezza delle anime. Questa caratteristica spiega il loro modo di agire, contrassegnato dalla più piena e assoluta naturalezza, poiché naturale è il loro genere di vita e naturali sono le loro professioni».¹⁸ Lungo l'itinerario

¹⁶ Fin dal primo momento della fondazione, San Josemaría aveva visto sempre l'Opus Dei come un'istituzione i cui membri non sarebbero stati religiosi né in alcun modo equiparabili ai religiosi. E questo non per mancanza di affetto per i religiosi: era fuori dubbio che li amava e venerava con tutte le sue forze, ma l'apostolato dell'Opus Dei sarebbe stato svolto in mezzo al mondo in tutte le sfere della società civile per mezzo di laici comuni, cittadini uguali agli altri. «Veneriamo e rispettiamo profondamente la vocazione sacerdotale e quella religiosa e tutto l'immenso lavoro che i religiosi hanno svolto e svolgeranno al servizio della Chiesa: perciò non sarebbe un buon figlio mio chi non avesse questo spirito. Ma, nello stesso tempo, ripetiamo che la nostra chiamata e il nostro lavoro –poiché sono un invito a rimanere nel mondo e le nostre attività apostoliche si svolgono nelle e a partire dalle attività secolari– differiscono completamente dalla vocazione e dal lavoro affidato ai religiosi» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 11-III-1940*, n. 40, in *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, Como 2004, p. 86, nota 110).

¹⁷ Sulle tappe giuridiche intermedie e i loro limiti, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 95-450 e *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. II, Como 2003, pp. 435-440, 487-496, 621-651; vol. III, pp. 7-94, 141-174.

¹⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Constitución apostólica "Provida Mater Ecclesia" y el Opus Dei*, «Boletín de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas», n. 427 (15-I-1949) e anche in estratto, Madrid 1949.

giuridico, San Josemaría ripeterà spesso, con una formula incisiva, che «i membri dell'Opus Dei non si trovano nello stato di perfezione ma cercano la perfezione nel proprio stato», riassumendo con efficacia il denso testo appena riportato, della conferenza del 1948.

4. DI FRONTE AI LIMITI DELLA FORMULA GIURIDICA DEL 1947-1950

Riferendosi a queste tappe provvisorie dell' *iter* canonico dell'Opus Dei e ai loro limiti, San Josemaría dichiarerà ancora, nel settembre del 1970: «L'urgenza di risolvere gravi problemi vitali dell'Opera (l'incardinazione dei sacerdoti, il fatto di avere un'organizzazione a regime universale e centralizzato e la necessità di ottenere una ratifica pontificia che frenasse l'incomprensione e la persecuzione di cui l'Opera era oggetto) ci obbligò nel 1943 e nel 1947 ad accettare delle forme giuridiche inadeguate al nostro spirito. Non cedemmo: concedemmo, con l'intenzione di ricuperare. Non vi era possibilità di agire in altro modo. Dovemmo rifugiarci in quelle soluzioni meno inadeguate – le sole – che il diritto comune ecclesiastico offriva: e – lo sapete bene, figli miei! – abbiamo pregato, stiamo pregando e continueremo a pregare molto, in fiduciosa attesa di poter percorrere il cammino giuridico che si confà allo spirito dell'Opera». ¹⁹

Per questo atteggiamento di «concedere, senza cedere, con l'intenzione di ricuperare» – appena citato – San Josemaría utilizzò uno strumento fondamentale: il «diritto peculiare». Il fondatore ci ha spiegato come utilizzava questo strumento, quando si vedeva obbligato ad accettare determinate soluzioni del diritto generale: «Mi sentivo spinto a precisare il nostro *diritto peculiare*, perché ciò che in sede di diritto generale si sarebbe potuto interpretare un giorno in modo non confacente alle caratteristiche della nostra vocazione, in sede di diritto particolare rimanesse sancito chiaramente e in modo conforme alle caratteristiche essenziali del nostro cammino». ²⁰ San Josemaría vegliò perché il carisma originario restasse intatto: prudentemente, si limitò a rivolgersi ai Dicasteri della Curia romana per rendere note le difficoltà esistenti e cercare il modo di far risaltare più efficacemente le caratteristiche specifiche dell'Opus Dei. Malgrado le ambiguità della normativa di inquadramento, l'Opus Dei, guidato con eroica prudenza da San Josemaría, ha potuto godere di una base giuridica sufficientemente solida da facilitarne un prodigioso sviluppo in tutto il mondo.

San Josemaría, in special modo a partire dal 1952, a poco a poco, si adoperò non tanto a pensare a particolari rettifiche per migliorare la configurazione

¹⁹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Parole nella seduta plenaria del Congresso Generale speciale dell'Opus Dei, 11-IX-1970, in *L'itinerario giuridico...*, pp. 825-826 [la traduzione è nostra].

²⁰ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Lettera 25-1-1961, n. 22, in *L'itinerario giuridico...*, p. 116.

giuridica del 1947-1950, ma piuttosto a sottolineare la necessità di cercare una configurazione giuridica nuova, adeguata al carisma originario, che non apparisse frutto di un privilegio. L'esperienza gli aveva mostrato che ispirazioni spirituali diverse richiedevano regolamentazioni anch'esse diverse: «non siamo una sorta di religiosi secolarizzati, ma autentici secolari che non cercano la vita di perfezione evangelica propria dei religiosi, bensì la perfezione cristiana in mezzo al mondo, ciascuno nel proprio stato». ²¹ Al riguardo escogitò una formula incisiva, quasi un programma di azione: «l'Opus Dei di diritto è un istituto secolare, ma di fatto non lo è». Un'altra riflessione importante fu quella relativa alla formalizzazione del vincolo: «Non disprezziamo i voti: sentiamo per essi la grande stima che la teologia ci insegna ad avere. Ma dal momento che ad un atto di devozione privata c'è chi vuol dare la forza giuridica di un atto pubblico, ci sono d'intralcio: rimaniamo con le virtù. Le cose sono state studiate in modo che, senza fretta, quando sarà conveniente, verrà proibito di fare tali voti privati: e il nostro vincolo con l'Opera continuerà ad essere ugualmente forte, reciproco, pieno – a seconda della condizione personale di ciascuno – e soprannaturalmente efficace per tutti». ²²

In questo periodo San Josemaría dovette compaginare, attraverso un processo di preghiera e di sforzo intellettuale, diverse esigenze di fedeltà apparentemente in contrasto tra di loro: la difesa, piena di fermezza, dell'integrità del carisma originario e delle caratteristiche del fenomeno pastorale dell'Opus Dei; e la lealtà verso coloro che nella Chiesa avevano reso possibile le approvazioni del 1947 e del 1950, continuando a difendere la personale interpretazione della figura di istituto secolare, evitando qualsiasi atteggiamento polemico in tale difesa.

In occasione del trentesimo anniversario della fondazione, con data del 2 ottobre 1958, San Josemaría riassunse in una *Lettera* – che anni dopo inviò anche a Paolo VI insieme ad altri documenti – le sue riflessioni degli anni cinquanta. Evidenziando l'inadeguatezza della configurazione giuridica d'allora rispetto al dono e al messaggio fondazionali, indicava un programma d'azione: «*Di fatto non siamo un Istituto Secolare, né di qui in avanti ci può essere applicato questo nome*: il significato attuale del termine differisce molto dal senso genuino che gli era stato attribuito quando la Santa Sede adoperò per la prima volta queste parole, nel concederci il *Decretum laudis* nell'anno 1947. Neppure si può confondere l'Opus Dei con i cosiddetti *movimenti di apostolato*. Lo impediscono le sue caratteristiche peculiari [...]». E aggiungeva: «invocando l'intercessione della Beata Vergine Maria, Madre nostra – *Cor Mariae Dulcissimum, iter para tutum!* –, informerò la Santa Sede, al momento opportuno, di questa situazione, di questa preoccupazione. E al tempo

²¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 19-III-1954*, n. 36, in *L'itinerario giuridico...*, p.446.

²² J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 31-V-1954*, n. 9, in *L'itinerario giuridico...*, p.447.

stesso dichiarerò che desideriamo ardentemente che si provveda a dare una soluzione conveniente, che non costituisca per noi un privilegio –cosa che ripugna al nostro spirito e alla nostra mentalità – *né introduca modifiche quanto alle attuali relazioni con gli Ordinari del luogo*». ²³

5. VERSO UNA NUOVA CONFIGURAZIONE GIURIDICA

San Josemaría agli inizi del pontificato di Giovanni XXIII, eletto il 28 ottobre 1958, ritenne giunto il momento di sottoporre alla Santa Sede la questione dell'inquadramento istituzionale dell'Opus Dei, corrispondente al carisma originario: in effetti, dal 1960 in poi cominciò ad agire in modo deciso, partendo da categorie e da strutture nell'ambito della giurisdizione ecclesiastica ordinaria e non più, come nei primi anni cinquanta, dalla normativa degli istituti secolari che lo aveva obbligato a ribadire costantemente la specificità dell'Opus Dei e la sua differenziazione rispetto agli istituti religiosi.

Consapevole della difficoltà del tentativo, dopo averlo meditato a lungo alla presenza del Signore, nella primavera dell'anno 1960 decise di informare, in modo molto prudente, il Card. Tardini, Segretario di Stato, riguardo al problema istituzionale e al suo desiderio di una revisione dello statuto giuridico dell'Opus Dei nella linea delle Prelature *nullius* previste dal Codice di Diritto Canonico allora vigente. ²⁴ In sostanza nella consultazione ufficiosa si considerava che: a) l'Opus Dei potrebbe passare a «dipendere dalla S. Congregazione Concistoriale, ²⁵ la quale sarebbe in grado di risolvere contemporaneamente i maggiori problemi»; b) «basterebbe creare una Prelatura *nullius*», «con una sola parrocchia», permettendo «l'incardinazione di tutti i sacerdoti dell'Istituto nel territorio della Prelatura stessa, in modo da farli diventare non solo secolari, ma diocesani»; c) se «i sacerdoti dell'Istituto sono sacerdoti secolari e diocesani, *a fortiori* i membri laici saranno da tutti considerati come laici secolari, non religiosi», confermando che «i membri laici sono semplici fedeli, cittadini normali, comuni laici»; d) «questa soluzione darebbe quella desiderata maggior impronta di secolarità a tutto l'Istituto».

San Josemaría e don Álvaro del Portillo, Segretario Generale dell'Opus Dei e suo fedele collaboratore, ebbero parecchi colloqui con Mons. Scapinelli di Lèguigno, Sottosegretario per gli Affari Straordinari, e con il Card. Tardini. Informarono anche diversi prelati, tra l'altro il Card. Bueno Monreal, Arcivescovo di Siviglia, l'Arcivescovo Pietro Sigismodi, Segretario di Propaganda

²³ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 2-X-1958*, nn. 9-12 [i corsivi sono del testo originale; la traduzione è nostra]. Per il testo completo di questo documento, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp.792-795.

²⁴ Su questa consultazione al Card. Tardini, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 450-457 e *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, pp. 519-521.

²⁵ Oggi denominata Congregazione per i Vescovi.

Fide, e Mons. Pietro Palazzini, Segretario della Congregazione del Concilio: tutti e tre si mostrarono d'accordo. San Josemaría venne informato dell'opposizione alla soluzione prospettata da parte del Card. Valeri, Prefetto della S. Congregazione dei Religiosi. Successivamente, il 27 giugno 1960, il Card. Tardini concesse un'udienza a San Josemaría nel corso della quale consigliò di lasciare che le cose restassero per il momento così com'erano, giacché era necessario aspettare: «siamo ancora molto lontani». «È stato gettato il seme, che prima o poi non mancherà di fruttificare», fu il commento di San Josemaría dopo l'udienza.²⁶ Rimase contento perché non si trattava di una risposta negativa formale mentre, d'altra parte, era stato compiuto un passo importante, comunicando, in modo chiaro e senza circonlocuzioni, il problema istituzionale dell'Opus Dei e i suoi desideri di darvi ormai soluzione.

Affinché tale seme fruttificasse bisognava continuare a pregare e a confidare nella paternità di Dio. Il 17 dicembre 1960, San Josemaría, nella pontificia basilica di San Michele a Madrid, invitò le numerosissime persone presenti a pregare con lui per «un'intenzione molto grande, un'intenzione che assorbe tutte le energie della mia anima»,²⁷ intenzione che spesso denominò la sua «intenzione speciale». Nel corso di quegli anni, pregò e fece pregare senza sosta per essa.

6. LA RICHIESTA A GIOVANNI XXIII NEL 1962 DI UNA PRELATURA CON STATUTI PROPRI

Nella *Lettera* datata 25 gennaio 1961, San Josemaría scriveva: «Adesso è il momento di definire bene la struttura giuridica dell'Opera. Figli miei, *omnia tempus habent* (Eccles. III, 1), ogni cosa ha il suo tempo». ²⁸ Pur rendendosi conto – anche per la recente esperienza del risultato della consultazione ufficiosa del Card. Tardini, scomparso il 30 luglio 1961 – che le circostanze non erano ancora propizie, vista l'insistenza del Card. Ciriaci, Prefetto della S. Congregazione del Concilio, San Josemaría presentò al Romano Pontefice una formale richiesta di revisione dello statuto giuridico il 7 gennaio 1962.²⁹ La lettera al Santo Padre era un documento sintetico che riassumeva le ragioni e il contenuto della richiesta. Si apriva con l'esposizione delle difficoltà che all'Opus Dei derivavano dalla sua attuale configurazione giuridica, per passare successivamente alla proposta di superamento di tali inconvenienti: «occorrerebbe dare all'Istituto un nuovo assetto giuridico» che riesca a «chiarire definitivamente il carattere secolare dell'Istituto (e dei suoi membri) anche nella struttura giuridica esterna e nella dipendenza dai Di-

²⁶ AGP, Sezione Giuridica, VI/15611.

²⁷ AGP, PO1 1982, p. 1376.

²⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 25-1-1961*, n. 28, in *L'itinerario giuridico...*, p. 463.

²⁹ Su questa richiesta del 1962, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 464-474 e *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, pp. 521-522.

casteri della S. Sede, di modo che si tolga il pretesto di assimilazione ai religiosi sia dei laici che dei sacerdoti dell'Opus Dei». La lettera suggeriva due possibilità: una che coincideva, anche se espressa in forma schematica, con quanto prospettato nel 1960 al Card. Tardini e alla quale non si fa più cenno in tutta la documentazione via via presentata per sviluppare e illustrare la richiesta; e l'altra, su cui si concentra tutta la documentazione, con le spiegazioni e le precisazioni di San Josemaría.³⁰ In sostanza – come si desume da tutta la documentazione presentata – questa possibilità contemplava: a) di «erigere l'Istituto in Prelatura *nullius*, come la *Mission de France*,³¹ nella quale il Prelato avrebbe facoltà ordinarie sul proprio clero e sul popolo come quelle degli Ordinari castrensi sui propri sacerdoti e sui militari»; b) «come territorio proprio della Prelatura» che «sarebbe necessario (*necessitate iuris*), si indicano a titolo esemplificativo, e subordinatamente: il piccolo territorio dell'attuale sede della Casa Generalizia (Viale Bruno Buozzi 73, Roma); un piccolo territorio in una delle diocesi più o meno vicine a Roma, ma sempre in Italia, perché ciò sembra postulare la natura universale (e spiccatamente romana) dell'Istituto»; c) questa soluzione «rientra nella cornice dello *ius conditum*. Infatti, secondo il can. 319, ogni Prelatura *nullius*, con clero e popolo proprio e con meno di tre parrocchie, deve reggersi con un diritto speciale: nel caso nostro, questo diritto speciale sarebbe composto dalle Costituzioni già approvate dalla S. Sede, con le modifiche che la Commissione Cardinalizia vorrà apportarvi, e dagli altri documenti pontifici che riguardano l'Opus Dei»; tali modifiche sono quelle «necessarie per definire la sua nuova sistemazione giuridica, o per adeguare a questa alcune norme del nostro diritto interno»; d) in conseguenza dell'erezione in Prelatura *nullius*, l'Opus Dei dovrebbe «dipendere dalla S. Congregazione Concistoriale» con «le medesime facoltà che ha riguardo agli Ordinariati castrensi e alla *Mission de France*»; e) «*Dipendenza dai Vescovi*. Non desideriamo affatto che questa dipendenza venga alterata con la nuova soluzione. L'unico cambiamento, in questo aspetto, si avrebbe riguardo al piccolo territorio della Prelatura: per tutto il resto, *nihil immutetur*»; f) «il Prelato sarebbe il Presidente Generale dell'Opus Dei», che «si nominerebbe nella forma determinata dalle Costituzioni» attuali, però ora «richiederebbe la conferma della Santa Sede».³²

Come nella consultazione ufficiosa di due anni prima, San Josemaría dichiarava: «L'unica intenzione che è alla base di questo progetto e di questa

³⁰ La lettera al Santo Padre Giovanni XXIII è riportata in *L'itinerario giuridico...*, pp. 800-802.

³¹ L'erezione della *Mission de France* come Prelatura *nullius* ebbe luogo con la Cost. Ap. *Omnium Ecclesiarum sollicitudo*, 15-VIII-1954, «AAS», 46 (1954) pp. 567-574.

³² AGP, Sec. A, Leg. 0276, Carp. 04, EF-620107-2t; Leg. 0277, Carp. 01, EF-620308-1t; Leg. 0277, Carp. 02, EF-620412-1t.

domanda dell'Istituto, è solamente quella di conservare intatta la fisionomia spirituale dell'Istituto stesso, e di ottenere il massimo frutto spirituale dal lavoro apostolico che i sodali dell'Opus Dei svolgono in tutto il mondo per il servizio della Chiesa e il bene delle anime», e perché di nuovo restasse ancor più chiara quest'unica intenzione, siccome il Prelato sarebbe stato il Presidente Generale dell'Opus Dei, San Josemaría dichiarava anche che «se si ritenesse che per giungere alla soluzione prospettata, che ritengo *in Domino* necessaria, potesse essere di ostacolo la mia umile persona, sarei ben lieto di mettermi in disparte in seno all'Istituto». ³³

Sono di grande importanza per il nostro argomento, alcune affermazioni e riflessioni di San Josemaría riportate nella documentazione presentata. San Josemaría informa per la prima volta ufficialmente la Santa Sede del contenuto della sua «intenzione speciale» come fondatore: «La sistemazione giuridica che intravedevo, sin dal 1928, era qualcosa di simile agli Ordinariati o Vicariati castrensi, composti da sacerdoti secolari, con una missione specifica, e da laici, i quali hanno bisogno, per le loro peculiari circostanze, di un trattamento giuridico ecclesiastico e di una assistenza spirituale adeguati: nel caso nostro, le peculiarità provenivano – e provengono – dalle esigenze di svolgere l'apostolato secolare in tutte le schiere della società, in posti inaccessibili o vietati ai sacerdoti e ai religiosi, a mezzo di laici con una dedicazione permanente, con una formazione spirituale e intellettuale specifica, con un vincolo vicendevole che li unisce con l'Istituto». ³⁴

San Josemaría cercò di prevenire possibili difficoltà e malintesi che avrebbero potuto sorgere riguardo alla soluzione prospettata, in particolare alla sua novità e al suo carattere straordinario. «*La soluzione non è nuova.* [...] si contano invero non pochi precedenti, che autorizzano a non considerare la predetta soluzione come una novità. Infatti: a) Vi sono nella Chiesa parecchi Prelati (cfr. *Annuario Pontificio*, 1962, pp. 1313-1314) con giurisdizione territoriale e personale, per l'assistenza spirituale degli emigrati dei diversi riti orientali. Questi Prelati hanno a volte come territorio con giurisdizione esclusiva soltanto una Chiesa, ed hanno inoltre giurisdizione personale in un territorio pluridiocesano, e la facoltà di incardinare i propri sacerdoti (cfr., per esempio, fra gli altri, A.A.S., LI (1959), p. 789). b) Si ricorda l'esempio degli Ordinariati castrensi e della *Mission de France*: i primi, per l'assistenza spirituale di gruppi di persone che si trovano in condizioni peculiari; la seconda per lo svolgimento di un apostolato specifico. Riteniamo umilmente che, nel nostro caso, vi siano altrettante ragioni (l'assistenza spirituale a dei laici che svolgono, con una formazione specifica, un apostolato di avanguardia) le quali consigliano di adottare una soluzione simile a quelle ora pro-

³³ EF-620308-1t, nn. 1, 15 e 17, cit. in nota 32.

³⁴ EF-620308-1t, n. 3, cit. in nota 32.

spettate». ³⁵ In un altro passo della documentazione, completa la spiegazione in modo chiaro e preciso: «La soluzione prospettata non sarebbe una cosa straordinaria, ma una semplice combinazione tra i due tipi di istituzioni interdiocesane che ora dipendono da questa S. Congregazione [Concistoriale], e cioè gli Ordinariati castrensi e la *Mission de France*». ³⁶ Come non vedere in questa combinazione tra le due figure, invocata da San Josemaría, la figura della «peculiare diocesi o prelatura personale» per «l'attuazione di peculiari opere pastorali» del Concilio Vaticano II (Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 10)? Come non ricordare che il proemio della Bolla *Ut sit* afferma, in riferimento alla nuova figura conciliare, che «apparve chiaro che tale figura era perfettamente adeguata all'Opus Dei»? Come non pensare a questa combinazione tra le due figure quando, quasi vent'anni dopo, la Congregazione per i Vescovi nella Nota informativa ai Vescovi del 14-XI-1981, ³⁷ metteva in risalto «le finalità reduplicativamente pastorali della Prelatura» dell'Opus Dei: ³⁸ *ad intra*, l'assistenza spirituale peculiare dei fedeli della Prelatura e *ad extra*, lo svolgimento di un apostolato specifico da parte dei sacerdoti e dei laici dell'Opus Dei? ³⁹

Il 22 maggio 1962, San Josemaría ricevette una lettera del Card. Cicognani nella quale il Segretario di Stato gli comunicava che Giovanni XXIII era giunto ad una decisione: la richiesta non poteva essere accolta, perché allora presentava difficoltà giuridiche e pratiche pressoché insuperabili. Accettò la risposta negativa con serenità e con un atteggiamento di piena unione con il Romano Pontefice. In una *Lettera* datata 25 maggio 1962, San Josemaría scrisse che al momento opportuno avrebbe nuovamente prospettato il problema alla Santa Sede per ottenere «una soluzione giuridica chiara, basata sul diritto ordinario della Chiesa, e non su privilegi, che garantisca definitivamente la fedeltà alla nostra vocazione, che assicuri e fortifichi lo spirito dell'Opus Dei e la fecondità dei nostri apostolati al servizio della Chiesa Santa, del Romano Pontefice, delle anime». ⁴⁰ «Mi limito a chiedere al Signore che, qualora dovessero frapporsi ostacoli, egli faccia sì che abbiamo la possibilità di dialogare, di poter esporre nella sede e al momento opportuni le molte ragioni che, grazie a Dio, abbiamo per dimostrare la rettitudine d'intenzione che ci anima, l'efficacia del nostro servizio e la legittimità di quanto desideriamo». ⁴¹

³⁵ EF-620412-1t, n. 1, cit in nota 32.

³⁶ EF-620308-1t, n.13, cit. in nota 32.

³⁷ M. COSTALUNGA, *L'erezione dell'Opus Dei in Prelatura personale*, «L'Osservatore Romano», 28-XI-1982, p. 3; IDEM, *I lavori preparatori alla promulgazione della Costituzione Apostolica Ut sit - Appunti personali di un testimone*, Roma, 1 aprile 1998 (pro manuscripto).

³⁸ Cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 665-666.

³⁹ Si riferisce anche a questa «finalità qualificatamente pastorale della Prelatura» il Card. Baggio in S. BAGGIO, *Un bene per tutta la Chiesa*, «L'Osservatore Romano», 28-XI-1982, p. 3.

⁴⁰ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 25-V-1962*, n. 36, in *L'itinerario giuridico...*, p. 485.

⁴¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 25-V-1962*, n. 68, in *L'itinerario giuridico...*, p. 488.

Sul pieno e totale abbandono alla Chiesa e al Romano Pontefice scrisse nella medesima *Lettera*: «Si è detto, figli miei, che la Chiesa è Cristo *affidato alle mani degli uomini*. [...] Mi sembra opportuno ricordarvi adesso questa natura a un tempo divina e umana della Santa Chiesa, perché noi dobbiamo affidare il nostro desiderio di fedeltà alla vocazione ricevuta, alle mani degli uomini ai quali Cristo stesso si affida. Desidero – ve lo chiedo con tutta l'anima – che meditate, come anch'io medito, sull'abbandono umile e speranzoso con cui Cristo compie tale divino atto di fiducia». ⁴²

Come abbiamo visto, in sostanza, la suddetta soluzione al problema istituzionale dell'Opus Dei prospettata nel 1962, consisteva nella trasformazione dell'Opus Dei in una Prelatura con statuto proprio, a norma del can. 319, paragrafo 2, del Codice di Diritto Canonico allora vigente. San Josemaría era consapevole del fatto che la predetta norma riguardava soltanto le Prelature a carattere territoriale e non si sarebbe potuta applicare all'Opus Dei se non con un'interpretazione estensiva; perciò espresse il desiderio che lo statuto adottasse una soluzione simile alle giurisdizioni territoriali e personali che esistevano in quell'epoca: gli Ordinariati o Vicariati castrensi; la Prelatura *nullius* di Pontigny o *Mission de France* e i diversi Prelati per fedeli di rito orientale fuori dal territorio patriarcale e senza gerarchia propria costituita.

7. AGLI INIZI DEL PONTIFICATO DI PAOLO VI: L'APPUNTO RISERVATO AL PAPA, DEL 1964

Il 3 giugno 1963 morì Giovanni XXIII e gli successe Paolo VI. Quasi subito Paolo VI confermò la prosecuzione del Concilio Vaticano II. San Josemaría intravedeva la possibilità che, come conseguenza dei lavori conciliari, si aprisse nel diritto della Chiesa la via per risolvere il problema istituzionale dell'Opus Dei, e sapeva anche che difficilmente questa soluzione avrebbe potuto essere proposta prima della fine delle sessioni conciliari. Nonostante ciò, sia personalmente sia attraverso don Álvaro del Portillo, San Josemaría informò diverse personalità ecclesiastiche circa il problema istituzionale dell'Opus Dei, ed in particolare il Card. Confalonieri, Segretario della S. Congregazione Concistoriale, alla quale San Josemaría auspicava che passasse la competenza sull'Opus Dei. ⁴³ Il 31 ottobre 1963 scrisse una lettera al Card. Antoniutti, Prefetto della S. Congregazione dei Religiosi, allegando il testo delle Costituzioni, nell'edizione del 24 ottobre 1963, che veniva ora intitolato *Codex Iuris Peculiaris*: «Sono consapevole che, come ho manifestato parecchie volte a V. E., manca ancora molto per arrivare alla soluzione giuridica definitiva dell'Opus Dei. Mi conforta, però, la certezza che Iddio Onnipo-

⁴² J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 25-V-1962*, n. 60, in *L'itinerario giuridico...*, p. 488.

⁴³ AGP, PO1 1982, p. 1388.

tente, tramite la sua Chiesa, non mancherà di aprirci la strada che Lui ha voluto fin dal lontano 1928 e che allora sembrava qualcosa di impossibile da realizzare». E continuava: «In attesa che giunga quel momento, tutti i miei figli e le mie figlie, sparsi in tutto il mondo, continuano a pregare per questa intenzione, perché son ben consci che l'Opus Dei è di diritto un istituto secolare, ma non lo è di fatto». ⁴⁴ Questo principio, frequentemente manifestato da San Josemaría, venne così ufficialmente comunicato all'autorità da cui l'Opus Dei ancora dipendeva gerarchicamente.

Il 14 febbraio 1964, dopo un'affettuosissima udienza con Paolo VI – che ebbe luogo il 24 gennaio precedente – nel corso della quale il Santo Padre dimostrò il proprio interessamento al problema istituzionale dell'Opus Dei, San Josemaría fece inoltrare al Papa una lettera, ⁴⁵ che accompagnava una copia del *Codex Iuris Peculiaris*. Si allegavano anche la già menzionata *Lettera* del 2 ottobre 1958, una copia del volumetto *De spiritu* e, su consiglio di Mons. Dell'Acqua, Sostituto della Segreteria di Stato, un'ampia nota, intitolata *Appunto riservato all'Augusta Persona del Santo Padre*, nella quale a mo' di nota di coscienza, esponeva alcune questioni e preoccupazioni. Nell'appunto San Josemaría inseriva alcuni cenni al problema istituzionale, esprimendo il desiderio di «una soluzione definitiva, che renda impossibile la nostra equiparazione ai religiosi, che impedisca giuridicamente e praticamente l'inclusione dell'Opus Dei tra gli stati di perfezione». Riferendosi alla richiesta del 1962 di una Prelatura con statuti propri, San Josemaría aggiungeva: «Tale soluzione andrebbe senz'altro cercata nell'ambito del diritto comune: ho già presentato dei documenti che, a suo tempo, potrebbero forse servire come base per risolvere in modo chiaro e giusto il nostro problema spirituale ed apostolico». ⁴⁶

Nella lettera al Papa che accompagnava l'appunto, San Josemaría aveva scritto: «Per quanto concerne l'assetto giuridico dell'Opus Dei, tengo a ribadire quanto ebbi occasione di dirLe a viva voce, e cioè che non abbiamo fretta: tuttavia è grande la nostra speranza nel definitivo auspicato ordinamento, per assicurare la migliore esplicazione della nostra specifica vocazione nonché il miglior rendimento del nostro servizio filiale alla Chiesa». San Josemaría, né con questa lettera, né con l'appunto allegato, presentava una richiesta formale di revisione dello statuto giuridico dell'Opus Dei, poiché sapeva bene che era conveniente attendere la conclusione del Concilio. Nel mese di maggio successivo, al termine di una lunga conversazione con l'Arcivescovo Paul Philippe O.P., allora Segretario della S. Congregazione dei Religiosi, sulla natura dell'Opus Dei e il problema del suo inquadramento

⁴⁴ Il testo di questa lettera si può vedere in *L'itinerario giuridico...*, p. 805.

⁴⁵ Il testo della lettera a Paolo VI può essere consultato in *L'itinerario giuridico...*, pp. 806-807.

⁴⁶ AGP, Sec. A, Leg. 0280, Carp. 02, EF-640214-2t.

giuridico, San Josemaría apprese che ad alcuni ecclesiastici era già stato chiesto un parere sulla questione istituzionale dell'Opus Dei, sulla base dell'appunto riservato inviato a Paolo VI.⁴⁷ Seppe anche che alcuni pareri emessi – sebbene tutti lodassero l'attività dell'Opus Dei – si manifestavano non favorevoli alla revisione, almeno in quel momento, dello statuto giuridico dell'Opus Dei. Pare che la motivazione dei pareri non favorevoli fosse in questa linea: i membri dell'Opus Dei, proprio perché emettono voti, sebbene privati e non pubblici, sono come religiosi e pertanto l'Istituzione deve dipendere dalla Congregazione dei Religiosi. San Josemaría vide di nuovo confermato quanto più volte aveva scritto. Così nella summenzionata *Lettera* del 1962: «Le persone, e non solo l'uomo della strada e le autorità civili, ma anche quasi tutti gli ecclesiastici, compresi alcuni membri della Gerarchia, considerano religiosi tutti coloro che fanno parte di un Istituto Secolare, per il solo fatto che ne sono membri e che dipendono dalla Sacra Congregazione dei Religiosi».⁴⁸

San Josemaría, che si trovava nel nord della Spagna, in previsione della possibile richiesta di un parere al riguardo anche al Card. Antoniutti, in quanto Prefetto della Congregazione dei Religiosi, nei primi giorni di agosto chiese a Mons. Salvatore Canals, Prelato Uditore della Sacra Romana Rota, che era a Roma in quel periodo, di mettersi in contatto con il Cardinale per trasmettergli la preghiera di San Josemaría di dare una risposta interlocutoria, rimandando tutto a settembre quando, una volta tornato a Roma, avrebbero potuto parlare di nuovo dell'argomento, come già avevano fatto prima dell'estate; se invece avesse voluto rispondere subito, suggeriva di proporre che si applicasse all'Opus Dei la soluzione della *Propositio* vi^a («*dioceses vel praelaturae personales*»)⁴⁹ dello Schema conciliare *De sacerdotibus*, del marzo-aprile del medesimo anno; altrimenti San Josemaría sarebbe rientrato subito a Roma. Così fece Mons. Canals il 7 agosto 1964: il Card. Antoniutti mostrò molto interesse per questa soluzione, ma disse che era meglio aspettare la conclusione del Concilio e nel frattempo continuare a dipendere dalla Con-

⁴⁷ Su questi fatti, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 494-498 e *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, pp. 525-526.

⁴⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Lettera 25-V-1962*, n. 23, in *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, pp. 560-561, nota 259.

⁴⁹ «6. (*Cleri distributio apte fovenda*). Normae de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis et necessitatibus aptius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum cleri dioecesiani distributio, sed etiam peculiaria quaedam opera pastoralia, quae in aliqua regione, vel natione, aut in quacumque terrarum orbis parte, aut etiam pro quibusdam coetibus socialibus perficienda sunt; ad hoc ergo constituentur seminaria internationalia, dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi, salvis semper iuribus Ordinariorum locorum» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III-IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, p. 848).

gregazione da lui presieduta. Consideriamo di grande importanza il fatto che San Josemaría, in occasione di questo studio non richiesto da lui, avesse indicato al Prefetto della Congregazione da cui dipendeva ancora l'Opus Dei, come futura e desiderabile configurazione giuridica concreta, tra le possibilità che il Concilio Vaticano II stava aprendo, la figura della Prelatura (che per la prima volta viene denominata «personale») presente nel summenzionato schema di dieci proposizioni *De sacerdotibus* del 1964.

La conversazione avuta con l'Arcivescovo Paul Philippe prima dell'estate e i successivi avvenimenti confermarono ancora una volta San Josemaría nell'idea non soltanto dell'opportunità ma anche della necessità di spiegare personalmente ad esperti teologi e canonisti consultori qual era il problema istituzionale dell'Opus Dei e la possibile soluzione. In questo senso, pochi giorni dopo la conversazione di Mons. Canals con il Card. Antoniutti, San Josemaría scrisse una lunga lettera a Mons. Dell'Acqua, datata Parigi, 15 agosto 1964. In essa dichiarava: «penso che, a Concilio finito, forse si potrebbe studiare la nostra questione». Riferendosi a tale studio, la lettera continuava: «Se, come di prassi, si chiederà allora – quando si farà tale studio – il parere di alcune persone della Curia, non mi potrebbe affatto recar meraviglia che queste, in perfetta buona fede e pur essendo ottimi specialisti in Sacra Teologia e in Diritto, arrivassero a delle conclusioni contrarie, anzi contraddittorie – anche riguardo a dei fatti concreti –, se si basassero soltanto sui documenti che ho inviato al Santo Padre [...] noi non siamo come religiosi secolarizzati ma dei veri secolari – preti diocesani in ciascuna diocesi e laici comuni – che non cercano la *vita di perfezione evangelica* propria dei religiosi, ma *la perfezione cristiana nel mondo, nel proprio stato*». E aggiungeva che «nessuno potrebbe considerare il suo parere come definitivo senza sentirmi prima, senza un dialogo chiarificatore, perché senza questo studio fatto insieme non potrebbe certamente avere sufficiente conoscenza dell'Opus Dei, mancandogli i dati che io umilmente dovrei fornire. In questa guisa si potrà arrivare ad una soluzione che non sia di eccezione, né di privilegio [...]; che i diritti dei Vescovi continuino ad essere, come adesso, ben saldi e sicuri; e, finalmente, che noi possiamo seguire il nostro cammino, di amore e di dedizione, senza inutili ostacoli a questo servizio alla Chiesa, e cioè al Papa, ai Vescovi, alle anime». ⁵⁰

Il 10 ottobre 1964, Paolo VI concesse a San Josemaría una nuova udienza che fu ancora una volta molto cordiale. Parlarono del problema istituzionale dell'Opus Dei e convennero di aspettare la fine del Concilio Vaticano II che avrebbe potuto fornire elementi validi per trovare una soluzione giuridica definitiva, adeguata al carisma dell'Opera e all'interno del diritto

⁵⁰ Questa lettera si può consultare in *L'itinerario giuridico...*, pp. 807-810.

comune.⁵¹

8. IL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II: LA PRELATURA PERSONALE

Il Concilio Vaticano II terminò i lavori l'8 dicembre 1965. I documenti conciliari proclamavano la chiamata universale alla santità e la missione e la dignità del laici nella Chiesa, alcuni dei temi per i quali San Josemaría è riconosciuto come precursore della dottrina conciliare. Tra i documenti conciliari si annovera il Decreto *Presbyterorum ordinis* (7-XII-1965) che raccomanda la costituzione di «*peculiares dioeceses vel praelaturae personales*» per l'attuazione di peculiari opere pastorali.⁵² Con questa nuova figura, delineata dai documenti del Concilio Vaticano II e dalle norme d'applicazione promulgate da Paolo VI il 6 agosto 1966,⁵³ si apriva finalmente il cammino per dotare l'Opus Dei di una configurazione giuridica adeguata al suo carisma originario e nell'ambito del diritto comune, che assicurasse l'unità di spirito,

⁵¹ Cfr. *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, p. 526.

⁵² «Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, pervetere hoc instituto firmo manente, ipsum tamen hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeat. Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt. Ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiare dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri additi vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae» (Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 10, «AAS», 58 [1966] p. 1007).

⁵³ «Praeterea, ad peculiaria opera pastoralia vel missionaria perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio, possunt ab Apostolica Sede utiliter erigi Praelaturae, quae constent presbyteris cleri saecularis, peculiari formatione donatis, quaeque sunt sub regimine proprii Praelati et propriis gaudent statutis.

Huius Praelati erit nationale aut internationale erigere ac dirigere Seminarium, in quo alumni apte instituantur. Eidem Praelato ius est eosdem alumnos incardinandi, eosque titulo servitii Praelaturae ad Ordines promovendi.

Praelatus prospicere debet vitae spirituali illorum, quos titulo praedicto promoverit, necnon peculiari eorum formationi continuo perficiendae, eorumque peculiari ministerio, initis conventionibus cum Ordinariis locorum ad quos sacerdotes mittuntur. Item providere debet ipsorum decora sustentationi, cui quidem consulendum est per easdem conventiones, vel bonis ipsius Praelaturae propriis, vel aliis subsidiis idoneis. Similiter prospicere debet iis qui ob infirmam valetudinem aut alias ob causas munus sibi commissum relinquere debent.

Nihil impedit quominus laici, sive caelibes sive matrimonio iuncti, conventionibus cum Praelatura initis, huius operum et inceptorum servitio, sua peritia professionali, sese dedident.

Tales Praelaturae non eriguntur, nisi auditis Conferentiis Episcoporum territorii, in quo operam suam praestabunt. In qua exercenda sedulo caveatur, ut iura Ordinariorum locorum serventur et cum iisdem Conferentiis Episcoporum arctae rationes continuo habeantur.» (Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, n. 4, 6 agosto 1966, «AAS» 58 [1966] pp. 760-761).

di fine, di governo e di formazione spirituale e che, al contempo, salvaguardasse i diritti degli ordinari del luogo: la Prelatura personale per l'attuazione di peculiari opere pastorali; e – come si legge nella Costituzione Apostolica *Ut sit*, promulgata venticinque anni or sono – «apparve chiaro che tale figura era perfettamente adeguata all'Opus Dei». ⁵⁴

Con l'esperienza dei precedenti tentativi, San Josemaría si persuase che, prima di presentare formalmente la proposta di un nuovo statuto giuridico per l'Opus Dei con la speranza che venisse accolta, era necessario lasciar passare un periodo di tempo affinché i documenti conciliari fossero ben assimilati. In effetti, il 24 ottobre 1966, poche settimane dopo la promulgazione del Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, San Josemaría riferendosi a questo documento pontificio disse davanti a un gruppo di suoi collaboratori: «Vi devo dire che, per ora, la questione del cammino giuridico è risolta». Tuttavia – aggiunse – «conviene aspettare un po', e continuare a pregare come se ancora non fosse accaduto nulla». E disse: «La soluzione che desideravamo la comunicai al Santo Padre Giovanni XXIII e al Papa attuale, Paolo VI. Poi i principi sono stati accolti dal Concilio Vaticano e il Papa li ha confermati ed applicati con un Motu Proprio. Appena uscito il documento, il Segretario del Concilio lo ha inviato a don Álvaro, insieme ai suoi auguri». ⁵⁵ Ciò nonostante, non mancarono a San Josemaría in quegli anni molteplici motivi di dolore per le enormi difficoltà in cui si trovava la Chiesa «postconciliare», difficoltà dovute alla crisi dottrinale e disciplinare motivata da un preteso «spirito del Concilio»: il suo amore alla Chiesa era così grande che le principali occupazioni di San Josemaría in quel tempo furono la preghiera, la penitenza e la riparazione per la situazione della Chiesa, consapevole, peraltro, che la soluzione del problema istituzionale dell'Opus Dei rimaneva in qualche modo collegata al superamento di questa crisi. In questo contesto, San Josemaría decise di rivolgersi al grande pubblico e nel 1966 concesse un'intervista a un giornalista francese del quotidiano *Le Figaro*: a questa ne seguirono altre per un totale di sette. Raccogliendo queste interviste ed una memorabile omelia pronunciata nel *campus* dell'Università di Navarra (8 ottobre 1967), fu pubblicato un libro nel 1968, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, che ebbe subito una grande diffusione, con traduzioni in diverse lingue. In queste interviste tratta di molti argomenti collegati con la crisi della Chiesa, ma sempre in tono positivo, evitando ogni polemica; non troviamo però riferimenti espliciti alla decisione di promuovere la nuova soluzione giuridica, sebbene più di una frase lasci trasparire implicitamente il problema istitu-

⁵⁴ Cost. Ap. *Ut sit*, 28-XI-1982, *pars narrativa*, cit. in nota 2.

⁵⁵ AGP, PO1 1982, pp. 1392-1394.

zionale.⁵⁶

9. IL CONGRESSO GENERALE SPECIALE DELL'OPUS DEI (1969-1970)

Mons. Dell'Acqua, Sostituto alla Segreteria di Stato, era buon amico di San Josemaría e, incoraggiato dal Santo Padre, sollecitava il fondatore a tenerlo ben informato sull'Opus Dei. San Josemaría si premurava di aggiornarlo costantemente sul lavoro apostolico svolto dai fedeli dell'Opus Dei, attraverso una corrispondenza molto fitta –si conoscono almeno 108 lettere indirizzate a Mons. Dell'Acqua– oltre a frequenti incontri personali. In una lettera del 2 marzo 1967, San Josemaría manifestò a Mons. Dell'Acqua la propria sofferenza davanti alla situazione della Chiesa e a certe incomprensioni verso l'Opus Dei e il suo fondatore.⁵⁷ Dopo alcuni mesi, Mons. Dell'Acqua fu creato Cardinale e successivamente nominato Vicario Generale del Papa per la Diocesi di Roma. Gli subentrò nella Segreteria di Stato Mons. Giovanni Benelli.⁵⁸

⁵⁶ Ad esempio, nell'intervista concessa alla rivista spagnola *Palabra*, alla generica domanda su «come si inserisce la realtà ecclesiale dell'Opus Dei nell'azione pastorale di tutta la Chiesa», risponde premettendo un «chiarimento», che è una sintesi del quadro istituzionale dell'Opus Dei: «L'Opus Dei non è, né può essere considerato, un fenomeno relativo al processo evolutivo dello “stato di perfezione” nella Chiesa; non è una forma moderna o “aggiornata” di questo stato. [...] Una completa esposizione dottrinale in materia sarebbe lunga; ma basti considerare che all'Opus Dei non interessano per i suoi soci, né voti, né promesse, né alcuna forma di consacrazione che non sia quella che tutti hanno già ricevuto con il Battesimo. La nostra Associazione non pretende in nessun modo che i soci cambino di stato, cioè che passino dalla condizione di semplici fedeli (uguali a tutti gli altri) alla speciale condizione dello *status perfectionis*. È vero il contrario: ciò che l'Opera desidera e promuove è che ciascuno svolga l'apostolato e si santifichi nel proprio stato, nello stesso posto e nella stessa condizione che ha nella Chiesa e nella società civile. Non spostiamo nessuno da dove si trova, non allontaniamo nessuno dal suo lavoro, dai suoi impegni, dai suoi legittimi legami di ordine temporale. La realtà sociale dell'Opus Dei, la sua spiritualità e la sua azione si inseriscono quindi in un filone della vita della Chiesa ben diverso e cioè nel processo teologico e vitale che sta conducendo il laicato alla piena assunzione delle sue responsabilità ecclesiali, al modo che gli è proprio di prendere parte alla missione di Cristo e della sua Chiesa. È stata e rimane questa, nei quasi quarant'anni di vita dell'Opus Dei, la preoccupazione costante, serena ma forte, con cui Dio ha voluto orientare, nella mia anima e in quella dei miei figli, il desiderio di servirlo» (*Colloqui con mons. Escrivá de Balaguer*, Milano 1968, n. 20).

⁵⁷ Cfr. *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, p. 527.

⁵⁸ Nella primavera-estate dell'anno 1969, San Josemaría venne indirettamente a sapere che nella Curia romana era stata costituita una Commissione speciale, non pubblica, con il compito di studiare lo statuto giuridico degli Istituti secolari in genere, ed in concreto dell'Opus Dei, e di procedere eventualmente alle modifiche ritenute opportune, senza consultare San Josemaría. Tale circostanza colse completamente di sorpresa San Josemaría che, dopo avere a lungo pregato, decise che la cosa migliore da fare fosse informare il Santo Padre, affinché potesse vagliare a fondo le circostanze: il 16 settembre 1969 scrisse una lettera confidenziale a Paolo VI, accompagnata da un lungo appunto e da un eventuale «ricorso» formale (cfr. AGP, EF-690916). Il Card. Jean Villot, Segretario di Stato, ricevette San Josemaría e gli comunicò che la Commissione speciale aveva una finalità molto limitata, quella di esaminare la nor-

Il 20 maggio 1969 San Josemaría comunicò alla Santa Sede, ribadendo ancora una volta quanto aveva dichiarato da tempo a voce e per iscritto, il desiderio di «procedere al rinnovamento ed adattamento del nostro attuale diritto peculiare», in conformità con le raccomandazioni del Concilio Vaticano II e i successivi documenti di applicazione, mediante un Congresso Generale speciale.⁵⁹ La risposta del Card. Antoniutti, datata 11 giugno del medesimo anno, prendeva atto della decisione.⁶⁰ Alcuni giorni dopo, il 25 giugno, San Josemaría convocò formalmente il Congresso Generale speciale per il 1° di settembre successivo.⁶¹ San Josemaría intese il Congresso non «come una riunione di tecnici chiamati a studiare una determinata forma giuridica», ma «come una profonda riflessione di tutto l'Opus Dei, in unione con il fondatore, sulla propria natura e sulle proprie caratteristiche, alla luce dei quarantun'anni di vita e dell'estensione in tanti Paesi dei cinque continenti. Si trattava dunque di compiere un grande sforzo di sintesi per mostrare come l'insegnamento del fondatore si era incarnato nei diversi luoghi e momenti; in altre parole, il Congresso doveva delineare con tratto sicuro le caratteristiche proprie dell'Opus Dei che avrebbero dovuto trovare nella futura configurazione giuridica adeguata accoglienza».⁶²

La prima parte del Congresso ebbe luogo dal 1° al 15 settembre 1969. Le sessioni plenarie della seconda parte si svolsero dal 30 agosto al 14 settembre 1970. Nelle conclusioni del Congresso, approvate il 14 settembre 1970, i partecipanti espressero «la convinzione unanime dell'assoluta necessità che, nella revisione del diritto particolare dell'Opus Dei, sia riaffermata l'importanza costituzionale della perfetta unità dell'Opera; essa, comprendendo membri sacerdoti e laici, che non formano categorie distinte, permette di realizzare un servizio alla Chiesa universale saldamente fondato su questa inseparabile unità di vocazione, di spiritualità e di regime». Ed è proprio per quest'unità organica – riaffermata come costituzionale – che i congressisti, in un'altra parte delle conclusioni, palesarono il desiderio che San Josemaría «nel momento e nel modo che riterrà più opportuni, rinnovi presso la Santa Sede l'umile e speranzosa richiesta di risolvere definitivamente il problema istituzionale dell'Opus Dei, sulla base delle previsioni contenute

mativa degli Istituti secolari formati da sacerdoti. Bisogna chiarire che nella lettera di San Josemaría non si fa cenno ad un intervento né di Mons. Benelli né di nessun altro, si parla soltanto dei membri della suddetta Commissione, che fra l'altro sembra che non giunse a fare alcuno studio sull'Opus Dei e che di fatto fu subito sciolta (Cfr. *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, pp. 527-534).

⁵⁹ Questa lettera si può consultare in *L'itinerario giuridico...*, pp. 811-812.

⁶⁰ Questa lettera si può consultare in *L'itinerario giuridico...*, p. 812.

⁶¹ Sul Congresso Generale speciale, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 511-591; pp. 817-820 e *Il Fondatore dell'Opus Dei...* vol. III, pp. 528-530; pp. 539-540.

⁶² *L'itinerario giuridico...*, pp. 525-526.

nelle disposizioni e nelle norme applicative dei decreti conciliari, mediante il conferimento di una configurazione giuridica diversa da quella di Istituto Secolare, che conservi nella sostanza il nostro attuale diritto peculiare ma permetta di sopprimerne gli elementi propri degli Istituti di perfezione [...]». ⁶³

San Josemaría, in una lettera inviata il 22 ottobre 1969 al Card. Antoniutti per informarlo dei lavori svolti fino a quel momento, aveva già comunicato che il Congresso aveva espresso il criterio di poter giungere legittimamente a separare l'incorporazione all'Opus Dei «dall'emissione, oggi necessaria, dei voti o vincoli equipollenti: in quanto troverebbe più consono alla natura dell'Istituto il risolvere questo problema sulla base del primo comandamento della legge di Dio (che esprime e contiene la chiamata universale alla santità) e sulla pratica di determinate virtù, ma non necessariamente tipificate nei tre consigli evangelici»; e che perciò il Congresso aveva preso atto «con vivo senso di gratitudine e di speranza che, dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II, possono esistere in seno all'ordinamento della Chiesa, altre forme canoniche, con regime a carattere universale, che non richiedono la professione dei consigli evangelici da parte dei componenti la persona morale (cfr. n. 10 del Dec. "Presbyterorum Ordinis" e n. 4 del M. Pr. "Ecclesiae Sanctae")». ⁶⁴ I riferimenti erano, cioè, ai documenti in cui si tratta delle prelature personali.

Nel 1970, anche nel periodo tra la prima parte e le sessioni plenarie della seconda parte del Congresso, i più stretti collaboratori di San Josemaría, sotto la sua immediata direzione, lavorarono a due progetti di appunti intitolati: *Elementi per una adeguata sistemazione giuridica dell'Opus Dei* e *Nota sobre el problema institucional del Opus Dei*. Nel primo di questi progetti, si poteva leggere: «- 8. Attualmente, gli orizzonti aperti dal Magistero del Concilio Vaticano II, così d'accordo con la dottrina teologica e giuridica dell'Opus Dei, sia nell'aspetto dottrinale (vocazione universale alla santità, rivalutazione degli impegni battesimali, diritto e dovere di tutti i fedeli di fare apostolato, ecc) che nell'aspetto giuridico (per esempio, la definizione del concetto di chiesa particolare -diocesi, prelature, ecc - secondo criteri di carattere personale, e non territoriale) sembra che ora possano permettere di concedere all'Opus Dei la configurazione giuridica definitiva senza la necessità di ricorrere ad alcuna soluzione di privilegio. -9. Ciò appare ancora più possibile se si tiene presente che: a) il Decreto conciliare "Presbyterorum Ordinis", promulgato il 7-XII-1965, ha sancito esplicitamente la possibilità delle "praelaturae personales" (n. 10), che potranno utilmente essere costituite ("utiliter constitui

⁶³ Le conclusioni del Congresso (14 settembre 1970) si possono vedere in *L'itinerario giuridico...*, pp. 817-820.

⁶⁴ Il testo di questa lettera, può essere consultato in *L'itinerario giuridico...*, pp. 814-817.

possunt”) per l’attuazione di peculiari opere pastorali al servizio della Chiesa universale (“in bonum commune totius Ecclesiae”); b) il Motu pr. “Ecclesiae Sanctae”, promulgato dal Santo Padre Paolo VI il 6-VIII-1966 per l’applicazione di alcuni decreti conciliari, ha stabilito in linea di massima la struttura fondamentale di queste “praelaturae personales”; c) la Costituzione Apostolica “Regimini Ecclesiae universae”, del 15-VIII-1967, ha stabilito la dipendenza di queste prelatore dalla S. Congregazione per i Vescovi (n. 49 § 1)». ⁶⁵

10. IL «CODEX IURIS PARTICULARIS» DEL 1974

Concluse le sessioni plenarie del Congresso il 14 settembre 1970, i lavori proseguirono in sede di Commissione Tecnica di specialisti, d’accordo con la quarta conclusione che approvò all’unanimità che «questa seconda parte del Congresso Generale speciale dell’Opus Dei prosegue attraverso il lavoro della Commissione Tecnica». ⁶⁶ Nella seduta di chiusura, San Josemaría si riferì a questa nuova fase dei lavori: le conclusioni sarebbero servite «a dare un fondamento e un orientamento al lavoro esecutivo della Commissione Tecnica, che già è stata costituita, con due Sottocommissioni – una teologica e una giuridica – e che domani stesso inizierà a lavorare. Chiediamo al Signore, con fiducia e perseveranza, che continui ad aiutarci con la sua grazia, e che benedica il lavoro della Commissione Tecnica: un lavoro che non sappiamo quanto durerà, perché voi e io desideriamo che sia fatto bene, con diligenza ma anche con perfezione, senza fretta né precipitazione, con amore». ⁶⁷ Iniziava così in sede specialistica, sotto la direzione di San Josemaría e con l’aiuto di don Álvaro del Portillo, la revisione dello statuto giuridico dell’Opus Dei. Di questo lavoro, paziente e delicato, si informavano – normalmente tramite don Álvaro – gli organismi competenti della Curia romana. Il 25 giugno 1973, San Josemaría fu ricevuto in udienza da Paolo VI. Il Papa fu informato dell’andamento del lavoro della Commissione Tecnica: Paolo VI incoraggiò San Josemaría a proseguire il lavoro intrapreso in vista di una proposta di revisione dello statuto giuridico. ⁶⁸ Il lavoro continuò: nel 1974, San Josemaría poté dare gli ultimi ritocchi e approvare il progetto del nuovo «Codex Iuris Particularis» dell’Opus Dei. Il primo di ottobre dello stesso anno, don Álvaro del Portillo, in qualità di Segretario Generale dell’Opus Dei e presidente della Commissione Tecnica, certificò l’avvenuta approvazione. ⁶⁹ Per precisare maggiormente come fu realizzato questo lavoro di revisione, conviene ricordare l’analisi giuridica svolta da San Josemaría nella summenzionata lettera del 22 ottobre 1969 al Card. Antoniutti.

⁶⁵ AGP, Sezione Giuridica, VII/CT 1970.

⁶⁶ *L’itinerario giuridico...*, p. 819.

⁶⁷ *L’itinerario giuridico...*, p. 544.

⁶⁸ AGP, PO1 1982, p. 1266.

⁶⁹ Il verbale di approvazione può essere consultato in *L’itinerario giuridico...*, pp. 822-829.

Dopo aver ricordato che l'Opus Dei non aspirava ad una semplice revisione bensì a un cambiamento di figura giuridica, San Josemaría aggiungeva che, di conseguenza, «alcune di queste eventuali modifiche [...] potrebbero essere introdotte dallo stesso Congresso Generale, altre richiederebbero un'approvazione della S. Sede, ed altre, infine, in quanto comporterebbero un cambiamento di natura dell'Istituto, postulerebbero addirittura un atto più solenne della S. Sede, cioè una nuova erezione dell'Istituto». ⁷⁰ Concretamente, nel nuovo testo vengono assolutamente evitate espressioni caratteristiche degli stati di perfezione. Nei casi in cui si richiedeva un cambiamento della configurazione giuridica mediante una nuova erezione, tali termini – per esempio Istituto secolare, voti, ecc. – furono messi fra parentesi, avvertendo, in una nota previa, che se ne sarebbe chiesta la soppressione o la modifica alla Santa Sede al momento di domandare una nuova erezione dell'Opus Dei. ⁷¹ Quando la Santa Sede, venticinque anni or sono, concesse ciò che San Josemaría prevedeva da tanto tempo e che aveva richiesto ufficialmente già nel 1962, gli Statuti conferiti alla nuova Prelatura sono stati una fedele trascrizione, con i soli ritocchi indispensabili, del *Codex Iuris Particularis* del 1974.

Si può ben dire che nell'ottobre del 1974 si era concluso tutto il lavoro di revisione dello statuto giuridico dell'Opus Dei. Bisognava solo decidere il momento più opportuno per presentare alla Santa Sede la richiesta formale di erezione in Prelatura personale. San Josemaría, che aveva preparato tutto il necessario, non poté però compiere personalmente quest'ultimo passo; pochi mesi dopo l'approvazione del *Codex* del 1974, e prima che si fosse presentata l'occasione opportuna per la richiesta alla Santa Sede della nuova erezione dell'Opus Dei in Prelatura personale, Dio – accogliendo l'offerta della sua vita per la Chiesa, per il Papa e per la sua «intenzione speciale» – lo chiamò a sé il 26 giugno 1975. Quando, nel 1979, don Álvaro del Portillo compirà fedelmente quest'ultimo passo ⁷² utilizzerà – convenientemente aggiornata – tutta la documentazione preparata da San Josemaría e ricordata in questo studio. La formale richiesta del 1979 giungerà a compimento il 28 novembre 1982 e il 19 marzo 1983, venticinque anni fa, anniversario che con gioia e gratitudine commemoriamo.

⁷⁰ *L'itinerario giuridico...*, p. 817.

⁷¹ Sulla fase di esecuzione del Congresso, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 583-591.

⁷² Sulla richiesta di don Álvaro del Portillo di erigere l'Opus Dei in Prelatura personale e il successivo procedimento giuridico fino al 28 novembre 1982 e al 19 marzo 1983, cfr. *L'itinerario giuridico...*, pp. 593-645.

EDUARDO BAURA

FINALITÀ E SIGNIFICATO DELL'EREZIONE
DELLA PRELATURA PERSONALE
DELL'OPUS DEI*

SOMMARIO: 1. *Principi costituzionali delle giurisdizioni personali.* 2. *Esigenze pastorali della chiamata universale alla santità.* 3. *Caratteristiche strutturali del fenomeno pastorale dell'Opus Dei.* 4. *Carisma e sviluppo dell'organizzazione pastorale.* 5. *Alcuni profili giuridici della prelatura dell'Opus Dei.*

1. PRINCIPI COSTITUZIONALI DELLE GIURISDIZIONI PERSONALI

L'AMMISSIONE di giurisdizioni personali relative a fedeli appartenenti contemporaneamente a circoscrizioni territoriali si comprende solo a partire da una determinata visione dell'episcopato, rispecchiata nella stessa articolazione del decreto conciliare *Christus Dominus*, in cui si rinvencono sia la dimensione universale sia quella particolare del ministero episcopale, giungendo quindi alla conclusione di considerare opportuna l'esistenza di compiti, che possono essere affidati anche a vescovi, per il bene di più chiese particolari.¹ La realizzazione pratica di tale eventualità è possibile grazie alla maggiore chiarezza nella concezione della potestà come servizio,² il che consente a sua volta di mettere in luce alcuni principi costituzionali dell'organizzazione ecclesiastica, quali quello della collaborazione fra i Pastori (poiché tutti loro hanno la stessa finalità) e del conseguente coordinamento dell'azione pastorale.³

Sulla base di questi postulati, e abbandonando quindi qualsiasi concezione delle circoscrizioni ecclesiastiche come meri ambiti di potere personale, non si ravvisa nessuna difficoltà nell'esistenza della cumulazione di giurisdizioni,

* Il presente articolo è una versione adattata e alquanto ridotta di un lavoro pubblicato sotto il titolo *Finalità e significato dell'erezione di una prelatura personale*, in *Studi sulla prelatura dell'Opus Dei. A venticinque anni dalla Costituzione apostolica "Ut sit"*, a cura di Eduardo Baura, Roma 2008, pp. 35-67.

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, dect. *Christus Dominus*, n. 43.

² Cfr. per esempio, CONCILIO VATICANO II, cost. *Lumen gentium*, nn. 18 e 24.

³ Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, pp. 228 e 229. Per una spiegazione del principio sotto il profilo tecnico del coordinamento degli uffici, vedi J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, pp. 166 e 167.

nei casi, cioè, in cui esista una giurisdizione personale su fedeli che non cessano di appartenere alle diocesi territoriali. Peraltro, il fatto che singoli fedeli possano appartenere contemporaneamente a più circoscrizioni ecclesiastiche non intacca l'unità delle diocesi, in quanto al vertice di ognuna di esse c'è un solo vescovo, che è l'unico capo (sotto l'autorità del Romano Pontefice) della porzione del Popolo di Dio affidatagli, ma non l'unico ed esclusivo Pastore dei fedeli *uti singuli*, i quali possono rapportarsi anche con altri Pastori.⁴ I battezzati, proprio perché sono fedeli di una porzione del Popolo di Dio, appartengono alla Chiesa universale, onde la possibilità di instaurarsi molteplici relazioni fra i fedeli e i diversi Pastori della Chiesa. La responsabilità unica del vescovo rispetto alla porzione del Popolo di Dio affidatagli, quindi, non implica affatto una sorta di esclusività rispetto ai singoli fedeli che la compongono. Al contrario, nell'impegno per pascere il Popolo di Dio occorre contare sul principio costituzionale della Chiesa relativo alla collaborazione fra i Pastori.

Con la possibilità di introdurre il criterio personale nella delimitazione delle circoscrizioni ecclesiastiche, il Concilio Vaticano II ha offerto una sistemazione definitiva e di diritto comune ad alcuni fenomeni pastorali sorti con particolare intensità nel corso del secolo XX. Tali fenomeni avevano richiesto fino ad allora delle soluzioni straordinarie, come nel caso degli ordinariati eretti a partire dal 1930 per l'assistenza spirituale dei fedeli di rito orientale in Paesi dove la gerarchia orientale non era presente,⁵ oppure dei vicariati castrensi – circoscrizioni ecclesiastiche non previste dalla legislazione comune ma rese possibili mediante la loro diretta concessione alla potestà del Papa⁶ –,

⁴ Cfr. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Litterae ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est Communio*, 28 maggio 1992, n. 16, «AAS», 85 (1993), pp. 847 e 848.

⁵ Sulla natura di queste circoscrizioni ecclesiastiche e i corrispondenti dati, *vid.* J. I. ARRIETA, *Chiesa particolare e circoscrizioni ecclesiastiche*, «Ius Ecclesiae», 6 (1994), pp. 31-33.

⁶ Attese le loro condizioni di vita, la Santa Sede provvide all'assistenza pastorale dei fedeli militari in modo singolare, per alcuni Paesi, mediante la nomina di un vicario (del Papa), a cui veniva attribuita una potestà di giurisdizione personale, cumulativa con quella degli ordinari locali. Mediante l'Istruzione della S. Congregazione Concistoriale *Sollemne semper*, del 23 aprile 1951 («AAS», 43 [1951], pp. 562-565), si introdusse nell'ordinamento della Chiesa la figura di circoscrizione ecclesiastica chiamata vicariato castrense, che urtava chiaramente con lo schema di pensiero sottostante al Codice allora vigente, ma che era considerata possibile in quanto si trattava di diramazioni della potestà del Romano Pontefice. (Per la storia degli ordinariati militari nei secoli scorsi, *vid.*, per esempio, J. TOVAR PATRÓN, *Los primeros súbditos de la jurisdicción castrense española*, Bilbao 1964, specie 81-123 e A. VIANA, *Territorialidad y personalidad en la organización eclesiástica. El caso de los ordinariatos militares*, Pamplona 1992, pp. 17-64). Dopo il Concilio questi vicariati furono trasformati da Giovanni Paolo II, mediante la sua cost. ap. *Spirituali militum curae*, del 21 aprile 1986 («AAS», 78 [1986], pp. 481-486), in ordinariati militari, retti da un Ordinario con potestà propria, e non più vicaria, venendosi, quindi, a creare una figura che rispecchia sostanzialmente quella delle prelatore personali (sulla natura degli ordinariati militari rinvio al mio studio *Gli ordinariati militari dalla prospet-*

oppure ancora del conferimento temporaneo di giurisdizione personale ad alcuni prelati affinché svolgessero compiti speciali (quali l'assistenza spirituale a fedeli profughi dalle guerre mondiali).⁷

Non va dimenticato, peraltro, il fatto che prima del Concilio Vaticano II, precisamente durante il pontificato di Pio XII, si svilupparono alcune linee organizzative, tuttora vigenti nei loro tratti essenziali, volte a soddisfare le necessità pastorali sorte dal fenomeno sempre in crescita della mobilità umana, seppure dentro gli stretti margini che il criterio della territorialità allora in vigore permetteva.⁸ La possibilità aperta dal Concilio di creare circoscrizioni personali, specificamente prelature personali, è stata vista perciò dalla

tiva della «*communio ecclesiarum*», «*Fidelium Iura*», 6 [1996], pp. 337-365; cfr. anche E. BAURA, *Legislazione sugli ordinariati castrensi*, Milano 1992).

⁷ Per esempio, nel 1918, per la cura pastorale dei profughi in Italia la Santa Sede decise di nominare «un Prelato, il quale tenga luogo dell'Ordinario proprio ed immediato per tutti i detti sacerdoti e seminaristi in qualsiasi luogo e diocesi essi dimorino (...) Con questo mezzo intende inoltre la Santa Sede di meglio provvedere all'assistenza religiosa dei laici profughi e segnatamente di quelli che si trovano raggruppati in piccoli centri che richiedono una più speciale assistenza, dando a tal fine al detto Prelato l'autorità per destinare i sacerdoti profughi, sentiti possibilmente gli Ordinari propri, ed in ogni caso i Vescovi di dimora, all'assistenza dei detti gruppi e provvedere ai loro bisogni spirituali» (S. CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, *Decreto* del 3 settembre 1918, «AAS», 10 [1918], pp. 415-416).

⁸ Cfr. PIO XII, cost. ap. *Exsul Familia*, del 1° agosto 1952 («AAS», 44 [1952], pp. 649-704).

Prima del pontificato di papa Pacelli, era stato costituito l'ufficio consistente nel cercare sacerdoti idonei per inviarli, con il consenso dei propri Ordinari e degli Ordinari del luogo dove sarebbero andati, all'assistenza pastorale degli emigranti italiani, e avente il dovere di vigilare tali sacerdoti, nonché la facoltà di trasferirli o rimuoverli dall'ufficio (cfr. S. CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, *Notificatio* del 31 gennaio 1915, «AAS», 7 [1915], pp. 95-96); quest'ufficio fu affidato dapprima ad un vescovo diocesano e successivamente si decise di nominare un prelato libero da altri incarichi e insignirlo della dignità episcopale (cfr. S. CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, *Notificazione*, del 23 ottobre 1920, «AAS», 12 [1920], pp. 534-535).

Si nota, insomma, che una maniera di far fronte al fenomeno pastorale della mobilità umana avviene mediante l'instaurazione di una giurisdizione circoscritta personalmente, cumulativa con quella dei vescovi diocesani. Ciò ha avuto riflessi anche nell'assistenza pastorale ai naviganti; è significativo al riguardo come alcuni proposero, per esempio, l'erezione di un ordinariato internazionale per l'Apostolato del Mare (cfr. G. FERRETTO, *L'Apostolato del Mare. Precedenti storici e ordinamento giuridico*, Pompei 1958, p. 52) e come, addirittura, qualche canonista qualificasse la situazione che si era creata di fatto in Italia con questo Apostolato (un vescovo incaricato, cappellani di marittimi) di "prelatura personale", quando ancora quest'espressione non era stata conosciuta legalmente (cfr. L. M. DE BERNARDIS, *La giurisdizione ecclesiastica sulle navi*, «*Rivista del Diritto della Navigazione*», 6 [1940], pp. 425-426).

La struttura essenziale prevista dalla citata Costituzione fu riproposta dopo il Concilio e prima del Codice vigente dall'Istruzione della S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *De pastoralibus migratorum cura*, del 22 agosto 1969 («AAS», 61 [1969], pp. 614-643) (conosciuta anche con le parole *Nemo est*) e da ultimo dall'Istruzione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti *Erga migrantes Caritas Christi*, del 3 maggio 2004 («AAS», 96 [2004], pp. 762-822). Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, m. pr. *Stella maris*, del 31 gennaio 1997 («AAS», 89 [1997], pp. 209-216).

Santa Sede e dalla dottrina come una delle possibili misure organizzative che avrebbero aiutato a far fronte alle necessità pastorali dei migranti, nomadi e altri fedeli non radicati totalmente in un determinato territorio.⁹

2. ESIGENZE PASTORALI DELLA CHIAMATA UNIVERSALE ALLA SANTITÀ

Il contributo dell'ultimo Concilio all'organizzazione ecclesiastica, però, non consiste soltanto nell'ammissione delle giurisdizioni personali e nell'auspicare la prevalenza delle esigenze pastorali su quelle di carattere interno all'organizzazione, ma comprende anche altre idee derivanti dall'approfondimento nell'autocomprensione della Chiesa che portano ad un migliore sviluppo dell'assetto pastorale. Un punto con importanti riflessi nell'organizzazione pastorale è costituito, senz'altro, da tutto ciò che riguarda la presa di coscienza della chiamata universale alla santità e del ruolo attivo di tutti i *christifideles* nell'edificazione della Chiesa.¹⁰ Questa dottrina, infatti, comporta che non ci si possa accontentare della distribuzione minimale dei mezzi salvifici. Va considerato da questa prospettiva il diritto fondamentale dei fedeli, proclamato al can. 213, che consiste nel ricevere dai sacri Pastori i beni spirituali della Chiesa, diritto che costituisce un principio operativo dell'organizzazione ecclesiastica.¹¹ In effetti, dal momento che, come ricorda

⁹ Cfr. le citate Istruzioni *De pastoralis migratorum cura*, del 22 agosto 1969, n. 16 e *Erga migrantes Caritas Christi*, n. 24, nota 23.

In dottrina cfr., p. es., A. BENLLOCH POVEDA, *La nuova legislazione canonica sulla mobilità sociale*, in *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo codice di diritto canonico*, Padova 1992, p. 14; J. BEYER, *The new Code of Canon Law and pastoral care for people on the move*, in PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Migrazioni. Studi interdisciplinari*, Centro Studi Emigrazioni Roma 1985, vol. 1, pp. 177-179; P. A. BONNET, *The fundamental duty-right of the migration faithful*, in *ibidem*, vol. 1, p. 209.

È interessante la lettura dei verbali di una Plenaria del Pontificio Consiglio della Pastorale con i Migranti e gli Itineranti: «Una Prelatura Personale è vista come la miglior soluzione per la pastorale degli zingari, un gruppo etnico omogeneo e radicalmente tagliato fuori da qualsiasi normale contatto pastorale (10.4.1). Alla sua direzione dovrebbe esserci un Vescovo che conosca la loro mentalità e la loro lingua (11.5.2; 11.2.2) (...) I lavoratori agricoli migranti, ce ne sono due milioni negli Stati Uniti, "che non vivono da nessuna parte ma dappertutto", dovrebbero essere seguiti da una prelatura personale (5.2.1). Appare utile una prelatura personale temporanea in casi di spostamenti di massa (7.2.1)» (S. TOMASI, *La missione del Pontificio Consiglio alla luce di una inchiesta presso le Conferenze Episcopali – attese e proposte*, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La missione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti nel crescente fenomeno odierno della mobilità umana. Atti della XII Riunione Plenaria, Vaticano 19-21 Ottobre 1993*, Città del Vaticano, p. 140).

¹⁰ Cfr. VATICANO II, cost. *Lumen gentium*, cap. IV e cann. 204 § 1 e 208 del CIC.

¹¹ «Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant» (can. 213). Il citato canone proviene pressoché letteralmente dal n. 37 della *Lumen gentium*, ma nel testo conciliare si esplicitava

la *Lumen gentium*, n. 40, «omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari», occorrerà riconoscere al fedele il diritto di attingere ai mezzi salvifici dai sacri Pastori amministrati, non solo in ordine alla propria “salvezza”, nel senso minimalista dell’espressione, ma in vista del raggiungimento della perfezione della carità, il che implica da parte dei Pastori il dovere di amministrare e di organizzare l’amministrazione dei beni salvifici in modo tale da sovvenire a questa esigenza. Insomma, la volontà di una maggiore duttilità delle strutture ecclesiastiche in ordine ad una migliore funzionalità pastorale, da una parte, e l’individuazione dell’amministrazione dei mezzi salvifici per raggiungere la pienezza della vita cristiana quale compito pastorale, dall’altra, costituiscono i principali pilastri dello sviluppo dell’organizzazione ecclesiastica posteriore al Vaticano II.

Sulla base di queste premesse, cioè dalla prospettiva della recezione del Concilio, non deve destare meraviglia, per quanto costituisca un’importante novità nella storia, il fatto che l’organizzazione pastorale della Chiesa abbia creato una nuova circoscrizione ecclesiastica – delimitata da un criterio personale – allo scopo di elargire i beni spirituali in modo da favorire la ricerca della santità e la pratica dell’apostolato in mezzo al mondo.

Si potrebbe ipotizzare che, volendo rendere effettivamente operante la santificazione *ad intra* del mondo e la dottrina della chiamata universale alla santità, la Chiesa – che è una “convocazione” – inviti dei fedeli ad impegnarsi in maniera pregnante e precisa a cercare la perfezione cristiana e ad esercitare l’apostolato nella loro vita quotidiana, mentre l’autorità ecclesiastica, da parte sua, garantirebbe l’amministrazione di tutti i sussidi spirituali di cui questi fedeli avessero bisogno. Proseguendo nell’ipotesi, si potrebbe congetturare che una siffatta iniziativa fosse così impegnativa da richiedere dei sacerdoti specialmente dedicati a questo compito, e, allo scopo di garantire una maggiore efficacia, si potrebbe voler dare un’unità di regime a questa iniziativa, affidando ad un’unica autorità ecclesiastica il compito pastorale di governare l’intera compagine così creata. In altre parole, benché la realizzazione della chiamata universale alla santità non richieda di per sé nessuna struttura speciale – proprio perché, essendo universale, appartiene alla vita normale della Chiesa –, nulla osta che l’organizzazione ecclesiastica, fra tante altre iniziative possibili, crei un ente per quei fedeli che desiderano impe-

che i fedeli hanno il diritto di ricevere i beni spirituali della Chiesa «abundanter», avverbio omissso nella formula codiciale. Ma la dottrina conciliare conserva comunque il suo valore interpretativo del Codice. Peraltro, se i fedeli, come afferma il can. 210, devono sforzarsi di condurre una vita santa, è giocoforza che i Pastori dovranno fornire loro i sussidi spirituali necessari a tale scopo (cfr. J. L. GUTIÉRREZ, *La llamada universal a la santidad en el estatuto jurídico del fiel cristiano*, «Ius Canonicum», 42 [2002], pp. 491-512).

gnarsi in un tale compito – che credono, cioè, di essere stati chiamati da Dio a vivere e diffondere questa chiamata –, fornendo loro la speciale attenzione pastorale di cui hanno bisogno, senza mutare la loro appartenenza alle diocesi in cui vivono.

Una siffatta ipotesi si è avverata, grazie ad un'iniziativa divina. Da un lato, lo Spirito Santo ha ispirato la Gerarchia affinché prendesse maggiore consapevolezza della chiamata universale alla santità e di altri aspetti del mistero della Chiesa, e proclamasse queste dottrine in un Concilio ecumenico. Dall'altro, Dio ha scelto un sacerdote santo al quale ha comunicato il dono dell'Opus Dei in un momento storico preciso (per l'appunto trenta anni prima del Vaticano II), e gli ha elargito le grazie convenienti per creare il fenomeno pastorale che avrebbe portato posteriormente la Gerarchia a erigere la prima prelatura personale. Occorre ora vedere perché questo fenomeno pastorale richiedeva di essere guidato da un Pastore con giurisdizione personale.

3. CARATTERISTICHE STRUTTURALI DEL FENOMENO PASTORALE DELL'OPUS DEI

Esula dai limiti del presente lavoro la descrizione completa dell'Opus Dei. Qui interessa soltanto rilevarne alcuni profili essenziali per cercare di comprendere perché la Chiesa ha deciso di erigere una prelatura personale quale modo di sovvenire alla necessità pastorale venutasi a creare. E per fare ciò basterà ricorrere ad alcune espressioni molto eloquenti dello stesso fondatore dell'Opus Dei.

In quanto all'elemento personale, san Josemaría comparava l'Opus Dei ai «primi cristiani». ¹² Infatti, i fedeli dell'Opus Dei sono uomini e donne che cercano la santità attraverso il lavoro e le altre occupazioni della vita quotidiana e procurano diffondere l'ideale della santità in mezzo al mondo. Essi non si distinguono dagli altri cittadini, ed il fatto di appartenere all'Opus Dei non cambia nulla della loro condizione né nella società civile né all'interno della Chiesa. Il loro impegno per vivere una vita coerente con le esigenze della fede cristiana si svolge in maniera naturale, senza vantare nessun titolo speciale, né adottare uno stile di vita peculiare (benché esista una specifica spiritualità), né dovendo essere od operare insieme. Il fedele dell'Opus Dei segue la sua vocazione non solo nei pochi momenti in cui si trova con altri fedeli dell'Opus Dei per ricevere o impartire i mezzi di formazione, ma anche e soprattutto quando compie con i suoi doveri professionali, familiari, sociali: è lì – secondo l'insegnamento di san Josemaría – che fa l'Opus Dei cercando di essere lui stesso Opus Dei.

¹² Cfr. p. es. SAN JOSEMARÍA, *Colloqui con mons. Escrivà de Balaguer*, Milano 2002, n. 24.

Rispetto al compito istituzionale, il fondatore dell'Opus Dei descriveva l'Opera come una «grande catechesi»,¹³ in quanto la sua attività consiste fondamentalmente nel fornire un'ampia e profonda formazione dottrinale e ascetica, adattata alla varietà di circostanze in cui vivono i fedeli che devono affrontare l'ideale di santità e di apostolato in mezzo al mondo. Ma questa attività apostolica e formativa, volendo essere davvero incisiva e promotrice di una intensa vita cristiana, si trova dinanzi a ciò che san Josemaría chiamava il «muro sacramentale»,¹⁴ cioè alla necessità di contare sul ministero sacerdotale, giacché parte di questa formazione si riceve mediante la predicazione e l'amministrazione di alcuni sacramenti (si pensi soprattutto a quello della penitenza). In altre parole, la finalità dell'Opus Dei la si raggiunge solo mediante l'esercizio congiunto del sacerdozio comune dei fedeli e del ministero sacerdotale che aiuta questi fedeli e tanti altri i quali si accostano a questa «grande catechesi» mediante l'elargizione dei mezzi salvifici. Non si tratta della mera presenza di sacerdoti e laici, ma del fatto che l'ente stesso è strutturato sulla base dell'intreccio tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.¹⁵

Durante la sua vita fu lo stesso san Josemaría il Pastore che guidò questa compagine di fatto organicamente strutturata, grazie alla sua autorità carismatica, pur senza aver ricevuto dalla Chiesa alcun incarico di tipo episcopale, giacché le provvisorie e inadeguate istituzionalizzazioni del fenomeno pastorale venutosi a creare erano volte solo a rendere possibile una precaria sussistenza dell'Opus Dei in attesa di una adeguata soluzione, quando esso fosse stato considerato sufficientemente consolidato.¹⁶ Una volta confermata la rilevanza ecclesiale dell'Opus Dei, si pose il problema di darle una idonea risposta pastorale, il che avvenne appunto con l'erezione di una prelatura

¹³ Cfr. p. es. SAN JOSEMARÍA, *Intervista in ABC*, 24 marzo 1971. Cfr. anche IDEM, *È Gesù che passa*, Milano 2000, n. 149.

¹⁴ Cfr. p. es. SAN JOSEMARÍA, *Colloqui...*, n. 69.

¹⁵ L'art. 4, § 2 degli statuti della Prelatura dichiara: «Sacerdotium ministeriale clericorum et commune sacerdotium laicorum intime coniunguntur atque se invicem requirunt et complent, ad exsequendum, in unitate vocationis et regiminis, finem quem Praelatura sibi proponit». Quasi vent'anni dopo la erezione della Prelatura dell'Opus Dei, Giovanni Paolo II spiegava la sua natura ribadendo che essa è «organicamente strutturata, cioè dei sacerdoti e dei fedeli laici, uomini e donne, con a capo il proprio Prelato» (*Discorso del 17 marzo 2001 ai partecipanti all'Incontro sulla "Novo millennio ineunte" promosso dalla Prelatura dell'Opus Dei*, in *L'Osservatore Romano*, del 18 marzo 2001, p. 6). Ha spiegato la natura delle prelature personali e, in particolare di quella dell'Opus Dei, facendo perno proprio sulla loro struttura articolata nel binomio *ordo-plebs*, J. HERVADA, *Aspetti della struttura giuridica dell'Opus Dei*, «Il Diritto Ecclesiastico», 97 (1986), I, pp. 410-430. Ha sviluppato l'idea della reciproca interazione del sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale P. RODRÍGUEZ (cfr., p. es., *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, «Romana», 3 [1987], pp. 162-176).

¹⁶ Cfr. A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, Milano 1991.

personale, cioè affidando ad un Prelato la missione di guidare l'Opus Dei.

Per capire meglio le ragioni che hanno portato all'erezione di una prelatura personale, un passo da compiere è, naturalmente, quello di ricorrere alle fonti, e cioè alla motivazione fornita dalla stessa autorità al momento di prendere il provvedimento, contenuta, appunto, nel proemio della cost. ap. *Ut sit*, del 28 novembre 1982, con cui Giovanni Paolo II eresse questa prelatura.¹⁷ Innanzitutto il Papa considera che l'Opus Dei è stata fondata «per divina ispirazione», e che essa, in quanto si impegna a «illuminare di nuova luce la missione dei laici» e «a tradurre in realtà vissuta la dottrina della chiamata universale alla santità», è un valido strumento per la missione che la Chiesa deve compiere. Dopo questa valutazione, si prende atto della consistenza del fenomeno, «sparso in un gran numero di diocesi di tutto il mondo», e poi se ne fa un'analisi succinta: si tratta di una compagine apostolica, formata di sacerdoti e laici, a cui si dà l'aggettivo di «organica», vale a dire che i sacerdoti e i laici cooperano alla finalità dell'Opus Dei come organi di un corpo, ognuno suo modo, mediante, appunto, l'esercizio congiunto del sacerdozio comune dei fedeli e del ministero sacerdotale. Il proemio della citata Costituzione apostolica qualifica questa compagine ancora con un altro aggettivo, «indivisa», e ne spiega il senso: «cioè, come un'istituzione dotata di una unità di spirito, di fine, di regime e di formazione». Ebbene, una compagine organica, basata cioè sull'esercizio del ministero sacerdotale e del sacerdozio comune, che deve rimanere indivisa, deve essere sottoposta alla guida di un Pastore avente la potestà necessaria per reggere un ente strutturato dal binomio *ordo-plebs*. Perciò la commentata Costituzione apostolica conclude affermando che dal momento che esiste la figura delle prelature personali, essa risulta adeguata all'Opus Dei.¹⁸

Naturalmente, c'è un'altra caratteristica essenziale, implicita in tutte que-

¹⁷ Cfr. «AAS», 75 (1983), pp. 423-425.

¹⁸ «*Ut sit validum et efficax instrumentum suae ipsius salvificae missionis pro mundi vita, Ecclesia maternas curas cogitationesque suas maxima cum spe confert in Opus Dei, quod Servus Dei Ioseph Maria Escrivá de Balaguer divina ductus inspiratione die 11 Octobris anno MCMXXXVIII Matriti inivit. Haec sane Institutio inde a suis primordiis satagit missionem laicorum in Ecclesia et in humana societate non modo illuminare sed etiam ad efectum adducere necnon doctrinam de universali vocatione ad sanctitatem re exprimere (...) Cum Opus Dei divina opitulante gratia adeo crevisset ut in pluribus orbis terrarum dioecibus extaret atque operaretur quasi apostolica compages quae sacerdotibus et laicis sive viris sive mulieribus constabat eratque simul organica et indivisa, una scilicet spiritu fine regimine et spirituali institutione, necesse fuit aptam formam iuridicam ipsi tribui quae peculiaribus eius notis responderet (...) Ex quo autem tempore Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum, Decreto Presbyterorum Ordinis, n. 10 per Litteras "motu proprio" datas Ecclesiae Sanctae, 1 n. 4 rite in actum deducto, in ordinationem Ecclesiae figuram Praelaturae personalis ad peculiariora opera pastoralia perficienda induxit, visa est ea ipsa Operi Dei aptissime aptari».*

ste considerazioni, che completa la descrizione dell'Opus Dei e delle prelature personali in generale. Mi riferisco al fatto che i fedeli dell'Opus Dei continuano ad appartenere alle diocesi dove risiedono come tutti gli altri fedeli, con la conseguenza che la giurisdizione del Prelato della prelatura non è, come si è soliti dire, esclusiva.¹⁹

4. CARISMA E SVILUPPO DELL'ORGANIZZAZIONE PASTORALE

L'erezione della prelatura dell'Opus Dei ha suscitato una grande attenzione in alcuni ambienti, non tanto per il fatto di essere la prima applicazione delle prelature personali, ma per il fatto che è stata eretta una circoscrizione ecclesiastica per un fenomeno pastorale sorto da un carisma, mentre di per sé bastano circostanze di ordine naturale per consigliare la creazione di una prelatura personale (condizioni di vita di una professione, la migrazione, il nomadismo, ecc.). Certamente, all'origine di molte circoscrizioni ecclesiastiche (e, ai fin dei conti, all'origine del primo sviluppo della Chiesa) si trova un elemento carismatico nello zelo evangelizzatore di qualcuno, ma nel nostro caso la presenza di un carisma ha una speciale rilevanza.²⁰

Esiste la tendenza – in base ad una larga esperienza storica – a presupporre che un ente avente alla sua origine vitale un elemento carismatico sia di natura associativa. Nel caso dell'Opus Dei, però, va osservato che l'ispirazione ricevuta da san Josemaría non è stata finalizzata alla creazione di un gruppo

¹⁹ La terminologia non è esatta. A rigore sarebbe più preciso dire che la giurisdizione del Prelato, come nel caso di tutti coloro che sono a capo di una circoscrizione ecclesiastica, è esclusiva (ferma restando la suprema giurisdizione del Papa) per la sua circoscrizione, ma non per i suoi fedeli. In realtà, nel dire che la giurisdizione del Prelato non è "esclusiva" si intende indicare il fatto che i fedeli della prelatura (come anche quelli degli ordinariati militari e di altre circoscrizioni di questo tipo, qualunque sia la denominazione che ricevano), sono anche, necessariamente, sottoposti almeno ad un'altra giurisdizione.

Analoga questione terminologica si presentò durante i lavori di redazione del vigente Codice a proposito dell'espressione "cum proprio populo" («Mons. Segretario ed il Relatore fanno inoltre notare che nel caso della Prelatura personale non appaiono adeguate le espressioni "cum proprio populo", perché: a) d'una parte, un certo popolo, composto cioè dai fedeli "speciali quadam ratione devincti" sarà sempre necessario: e ciò è già implicitamente contenuto nelle parole "portio populi Dei" (non sembrerebbe invece congrua una Prelatura composta da soli sacerdoti, oppure da sacerdoti ed alcuni pochi laici); b) d'altra parte, non sarebbe adeguato dire che questo popolo sia "proprio" nel senso di giurisdizione esclusiva del Prelato sui fedeli (...) Concordano gli altri Consultori»: «Communicationes», 12 [1980], p. 279). L'importante, comunque, è l'essenza che vuole essere espressa.

²⁰ Su alcune difficoltà avutesi in dottrina circa l'identificazione della natura delle prelature personali, probabilmente connesse con la erezione della prima prelatura, rinvio, con gli opportuni richiami bibliografici, a quanto ho già scritto in *Le attuali riflessioni della canonistica sulle prelature personali. Suggestimenti per un approfondimento realistico*, in *Le prelature personali nella normativa e nella vita della Chiesa*, Venezia. Scuola Grande di san Rocco, 25-26 giugno 2001, a cura di S. Gherro, Padova 2002, pp. 15-53.

di sacerdoti riuniti per seguire una determinata spiritualità o per dedicarsi ad una specifica attività alla quale possono aderire dei laici, né alla costituzione di un'aggregazione di laici che si riuniscono per svolgere certe attività conformi al fine della Chiesa e chiedono l'aiuto di assistenti ecclesiastici, né, ancora, alla formazione di un'associazione di laici e chierici che vogliono formare un gruppo per realizzare qualche attività caritativa, formativa o di pietà. In effetti, san Josemaría non si è mai sentito chiamato a costituire un nuovo gruppo dentro la Chiesa in cui i fedeli coinvolti fossero impegnati ad agire collettivamente o a realizzare un'opera comune. Il compito ispirato a san Josemaría fu quello di dar vita a una convocazione di cristiani, ai quali si offre una profonda formazione cristiana, affinché si impegnino a vivere (personalmente, senza perciò formare un gruppo) l'ideale della perfezione della carità nel mondo e lo trasmettano ad altri, impegno che è di tali caratteristiche che richiede un'attenzione pastorale specifica. Insomma, il carisma ricevuto portava non alla creazione di un gruppo di fedeli, ma a suscitare una "mobilitazione" di cristiani di cui la Gerarchia ecclesiastica si sarebbe poi dovuta occupare.

Nel caso specifico della prelatura dell'Opus Dei ha potuto generare confusione il fatto che vi si appartiene attraverso un atto di volontà. Certamente, sembra logico pensare che nella maggioranza dei casi l'appartenenza al popolo di una prelatura personale avverrà *ex auctoritate*, nello stesso atto di erezione della prelatura, come conseguenza dell'identificazione della necessità pastorale per la quale si erige la nuova circoscrizione (gli immigranti in una certa nazione o di una certa nazionalità, gli appartenenti a una determinata categoria professionale, ecc.), fermo restando che i fedeli così coinvolti non sono meri soggetti passivi di una speciale attività pastorale, ma membri vivi della Chiesa. In realtà, nel caso della prima prelatura personale eretta la delimitazione del popolo è avvenuta anche essa – non poteva essere altrimenti – mediante un atto dell'autorità, ma riferito ai fedeli che avrebbero volontariamente aderito, in modo tale che l'appartenenza dei singoli fedeli alla prelatura avviene mediante un loro atto di volontà, servendosi in questo modo della possibilità di cui al can. 296.²¹

²¹ Cfr. G. COMOTTI, *Somiglianze e diversità tra le prelatore personali ed altre circoscrizioni ecclesiastiche*, in *Le prelatore personali nella normativa e nella vita della Chiesa...*, pp. 81-114, specie pp. 107-112. Il citato canone 296 stabilisce: «*conventionibus cum praelatura inchoata, laici operibus apostolicis praelaturae personalis sese dedicare possunt; modus vero huius organicae cooperationis atque praecipua officia et iura cum illa coniuncta in statutis apte determinentur*».

Anche quando una prelatura personale avesse un popolo determinato *a priori* nell'atto di erezione, essa potrebbe contare, a norma del can. 296 e degli statuti, su laici che cooperino con l'attività pastorale della prelatura mediante apposite convenzioni, come previsto anche per gli ordinariati militari (cfr. GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Spirituali militum curae*, cit., art. x, 4°). La possibilità – non necessità – di queste convenzioni non può portare a pensare ad eventuali prelatore composte dal solo Prelato con il suo presbiterio, ai quali potrebbero

Insomma, il fatto che il fenomeno pastorale abbia avuto inizio a partire da un carisma non impedisce che sia stata poi la Gerarchia ad individuare la necessità pastorale e a darle l'opportuna soluzione. Tuttavia, le distinte configurazioni canoniche applicate all'Opus Dei lungo la storia del suo sviluppo hanno potuto confondere alcuni fino al punto di concepire erroneamente l'erezione della prelatura in questione come la fine di un processo evolutivo di un ente associativo, il quale conquisterebbe quindi un'autonomia di ampiezza mai vista prima.²² Peraltro, chi ragionasse in questo modo sarebbe costretto a tentare di accostare le prelature personali al fenomeno associativo allo scopo di trovare una spiegazione plausibile all'atto di erezione della prima prelatura personale, ma, così facendo, oltre a non cogliere l'essenza dell'Opus Dei, adopererebbe una chiave di lettura che difficilmente gli permetterebbe di trovare una spiegazione soddisfacente della figura delle prelature personali.²³

In realtà, l'erezione della prelatura personale dell'Opus Dei nulla ha a che fare con un processo evolutivo di un ente, ma è un atto mediante il quale si affida stabilmente alla cura pastorale di un Prelato, coadiuvato da un presbiterio, un insieme di fedeli appartenenti a più diocesi (i quali, poiché non cessano di appartenere alle loro diocesi, sono membri vivi, attivi, e della diocesi e della prelatura). L'Opus Dei non è stato mai un fenomeno associativo, un'unione di volontà per realizzare uno scopo comune,²⁴ benché per poter

aggiungersi (ma potrebbero anche non farlo) alcuni laici collaboratori, giacché le prelature "personali" sono concepibili soltanto come circoscrizioni, appunto, personali, vale a dire delimitate mediante un criterio personale, erette, cioè, per far fronte ad una necessità pastorale di un gruppo umano presente in più diocesi, che costituirebbe quindi il popolo della prelatura (cfr. *supra*, nota 19). Sulla necessità essenziale del riferimento ad un popolo da parte di un Pastore coadiuvato da un presbiterio, rinvio a E. BAURA, *Le dimensioni "comunionali" delle giurisdizioni personali cumulative*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millenni. Atti del XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Università Cattolica di Petro Pázmány, 2-7 settembre 2001*, Budapest 2003, pp. 427- 439.

²² Facendo a meno di citare espressamente alcuni esempi, va rilevato quanto sia fuorviante l'approccio di chi, basandosi sulle forme giuridiche avute dall'Opus Dei nel passato, cerca ancora di descrivere la costituzione e l'organizzazione della prelatura dell'Opus Dei con gli stessi schemi degli istituti di vita consacrata. Il problema forse si trova più a monte, quando si considera che qualsiasi impegno di vita cristiana debba necessariamente confluire nella vita consacrata, interpretando quindi erroneamente la chiamata universale alla santità come la chiamata universale alla vita consacrata, il che nuoce per primo la stessa vita consacrata, perché la diluisce, e minimizza la missione che essa è chiamata a compiere nella Chiesa.

²³ Sull'impossibilità di considerare le prelature personali come associazioni, cfr., tra altri, A. STANKIEWICZ, *Le prelature personali e i fenomeni associativi*, in *Le prelature personali nella normativa e nella vita della Chiesa...*, pp. 137-163.

²⁴ Già nell'anno 1934 san Josemaría spiegava l'Opus Dei, senza pretese di formulazioni tecniche canoniche, chiarendo che «no somos almas que se unen a otras almas para hacer una cosa buena», espressione che contiene una semplice ma molto compiuta definizione di ciò

muovere i primi passi abbia dovuto assumere alcune forme associative in attesa di essere assunto da parte della Gerarchia. Mediante l'erezione della prelatura il fenomeno sostanziale dell'Opus Dei non ha subito, dunque, alcun cambiamento; al contrario, una volta abbandonate le forme estrinseche che aveva dovuto addossarsi per motivi congiunturali, è rimasto il fenomeno sostanziale, al quale si è provveduto mediante uno sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica. L'erezione di questa prelatura non è stata pertanto il risultato dell'esercizio del diritto di associazione (il che è impossibile), ma, come succede con qualsiasi circoscrizione ecclesiastica, è la conseguenza dell'autoorganizzazione della Gerarchia ecclesiastica, sebbene nella fattispecie specifica – come può succedere anche in altri casi – sia stata motivata dall'esercizio del diritto di petizione (di cui al can. 212 § 2). Del resto sarebbe una sorta di “miracolo genetico” che un'associazione assumesse la figura giuridica di una circoscrizione ecclesiastica.

Muovendo da queste considerazioni si vede come sia privo di senso impostare il discorso sull'erezione di questa prelatura pensando che mediante questo atto l'Opus Dei abbia acquistato “autonomia”. Ipotizzare l'evoluzione di un ente associativo fino al punto di raggiungere una piena indipendenza rispetto alla Gerarchia ecclesiastica è un controsenso canonico. Nel caso esaminato, peraltro, è successo l'opposto, cioè l'assunzione da parte della Gerarchia del fenomeno creatosi.²⁵

In effetti, l'erezione di una prelatura comporta l'istituzione dell'ufficio ecclesiastico di Prelato, con le competenze stabilite dalla legge generale ed eventualmente, come nel caso delle prelature personali, dalla legge particolare costitutiva, cioè dagli statuti emanati dalla stessa autorità erigente al momento della creazione dell'ente (can. 295 § 1). Naturalmente, spetta alla suprema autorità la provvisione di un tale ufficio, come si può facilmente dedurre dai principi che stanno alla base delle norme sulla creazione e provviste di uffici ecclesiastici in generale e, per analogia, sulla nomina di vescovi, oltre che dalla prassi della Santa Sede e dalle specifiche norme che regolano la prelatura dell'Opus Dei.²⁶

che è un'associazione nella Chiesa (cfr. SAN JOSEMARÍA, *Instrucción 19-III-1934*, n. 27, cit. in IDEM, *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez*, Madrid 2004, n. 942, p. 1003). Infatti, il can. 298, § 1 definisce le associazioni proprio come il posto dove i fedeli « comuni opera contendunt »; questo impegno comune può essere finalizzato « ad perfectiorem vitam fovendam, aut ad alia apostolatus opera, scilicet ad evangelizationis incepta, ad pietatis vel caritatis opera exercenda et ad ordinem temporalem christiano spiritu animandum ».

²⁵ Ha evidenziato magistralmente questo fatto G. LO CASTRO (*Le prelature personali. Profili giuridici*, Milano 1999, pp. 177-237).

²⁶ In linea di principio spetta alla stessa autorità istitutrice dell'ufficio la sua provvista (can. 148). L'ufficio di prelato, benché possa essere esercitato anche da un presbitero, è di per sé di natura episcopale, in quanto ad esso viene affidata la cura pastorale, con l'aiuto del

Infatti, Giovanni Paolo II, contemporaneamente all'erezione della prelatura, provvede alla nomina del primo prelado mediante la libera collazione dell'ufficio.²⁷ Il fatto che tale nomina ricadesse su mons. Álvaro del Portillo, primo successore di san Josemaría alla guida dell'Opus Dei, nulla toglie che sotto il profilo formale si sia trattato di una libera collazione; per quanto riguarda il profilo sostanziale, giova rilevare che la libertà di nomina deve essere rivolta ad individuare i Pastori idonei per il compito che si vuole loro affidare, buoni conoscitori della realtà pastorale che dovranno guidare, sicché non può meravigliare la scelta compiuta in questo caso. Per la nomina dei successori, invece, il Papa stabilì nella legge statutaria della prelatura le condizioni che dovrà possedere il nominando prelado,²⁸ e determinò, fra le possibili procedure per la provvista di un tale ufficio previste dal diritto comune, quella di nominare il Prelato mediante la conferma di un'elezione fatta da un collegio elettorale, anche esso dal Romano Pontefice delineato.²⁹

In questo modo, la guida pastorale dell'Opus Dei, fenomeno apostolico che ebbe inizio nel 1928 sull'ispirazione divina ricevuta da san Josemaría, è stato assunto dalla Gerarchia nel 1982, la quale lo ha affidato ad un Prelato in maniera stabile, cioè creando una prelatura.

5. ALCUNI PROFILI SOSTANZIALI DELLA PRELATURA DELL'OPUS DEI

Con l'erezione della prelatura dell'Opus Dei la sostanza dell'ispirazione divina rimase immutata, anzi essa venne confermata sotto il profilo istituzionale. L'essenza del fenomeno pastorale richiedeva talmente la configurazione giuridica propria di una giurisdizione personale, che quando essa venne creata la vita e la prassi apostolica dell'Opus Dei non subirono alcun cambiamento. Tuttavia, l'erezione di una circoscrizione ecclesiastica comporta una presenza nuova della Chiesa fra i fedeli coinvolti. Segnerò di seguito alcune

proprio presbiterio, di una circoscrizione ecclesiastica. La norma per la Chiesa latina è che «*Episcopos libere Summus Pontifex nominat, aut legitime electos confirmat*» (cfr. can. 337 § 1). Tanto nel caso della libera nomina, quanto nella conferma di un eletto (come succede attualmente in alcune diocesi di Centro Europa per ragioni storiche e concordatarie), c'è la partecipazione di altre persone che indicano i candidati idonei e c'è un ultimo giudizio da parte del Romano Pontefice (cfr. *Normae de promovendis ad episcopale ministerium in Ecclesia latina*, del 25 marzo 1972, «AAS», 64 [1972], pp. 386 a 391; vid. M. COSTALUNGA, *La Congregazione per i Vescovi*, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"*, a cura di P. A. Bonnet e C. Gullo, Città del Vaticano 1990, pp. 287 a 289).

²⁷ Cfr. A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei...*, p. 628.

²⁸ Oltre alle qualità personali di pietà, dottrina, prudenza, cultura, buona fama, egli dovrà avere l'età minima di 40 anni, dovrà essere sacerdote da almeno cinque anni, ecc. Cfr. *Codex iuris particularis seu Statuta Praelaturae Sanctae Crucis et Operis Dei* (in seguito *Statuta*), in *Appendice* a A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei...*, n. 131.

²⁹ Cfr. *Statuta*, n. 130.

delle conseguenze dell'erezione della prelatura e dei suoi profili a mio avviso più importanti, sia pure solo per cenni, giacché ognuno di essi meriterebbe un'analisi specifica.

Innanzitutto è da segnalare che dal momento che l'Opus Dei passa ad essere sotto la guida pastorale di un Prelato si crea un vincolo di comunione (gerarchica) tra di lui e i fedeli che sono sotto la sua cura pastorale e giurisdizione. Prima dell'erezione della prelatura, fra colui che era a capo dell'Opus Dei (lo stesso fondatore e il suo immediato successore) e i fedeli, esisteva di fatto (non di diritto) un vincolo spirituale di base carismatica avente delle manifestazioni caratteristiche dei vincoli di comunione gerarchica, benché inesistenti, in quanto all'interno dell'Opus Dei c'era la convinzione che essa era voluta da Dio e necessitata di essere guidata da un unico pastore, in modo tale che detto vincolo andava al di là del risultato di un *pactum unionis et subiectionis*, né riguardava soltanto l'aspetto di direzione di un ente.³⁰ In seguito all'erezione della prelatura, ciò che era una realtà carismatica divenne istituzionale, con la forza della mediazione della Chiesa, potendo quindi sviluppare normalmente la sua missione. In effetti, ora è la Chiesa che affida ad un Prelato il compito di fornire assiduamente e abbondantemente i mezzi spirituali e la formazione necessaria ai fedeli dell'Opus Dei, affinché essi possano compiere il loro fine apostolico («ut sacerdotibus ac laicis sibi commissis assidue et abundanter praebeantur media et auxilia spiritualia atque intellectualia, quae necessaria sunt ad eorum vitam spiritualem alendam ac fovendam eorumque peculiarem finem apostolicum exsequendum»),³¹ e gli chiede di essere «omnibus Praelaturae fidelibus magister atque Pater»;³² a tale scopo gli viene conferita la *sacra potestas* che gli permette di far rispettare nella sua prelatura il diritto universale e particolare,³³ mediante «consiliis, suasionibus, immo et legibus, praeceptis et instructionibus, atque si id requiratur, congruis sanctionibus».³⁴

All'interno dell'Opus Dei, dunque, ricorrono i vincoli propri della comunione nella Chiesa, che comprende la *communio hierarchica*, come sopra rilevato, e la *communio fidelium*. Per quanto riguarda la comunione gerarchica, va segnalato che essa non si limita al rapporto tra il Prelato e i fedeli, ma nelle circoscrizioni ecclesiastiche essa comprende anche l'insieme di vincoli esistenti fra i chierici e il Pastore e tra i chierici e i fedeli. Infatti, i presbiteri che

³⁰ Si può vedere come lo stesso san Josemaría acquistò consapevolezza di essere pastore, con una paternità spirituale, nei primi anni dell'Opus Dei in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. 1, Como 1999, pp. 586-592. Nei primi fedeli dell'Opus Dei esisteva anche la convinzione di non essere "compagni" del Fondatore, ma "figli".

³¹ *Statuta*, n. 132, § 4.

³³ Cfr. *ibidem*, n. 132, § 2.

³² *Ibidem*, n. 132, § 3.

³⁴ *Ibidem*, n. 132, § 5.

si incardinano nella prelatura dell'Opus Dei sono al servizio di essa,³⁵ vale a dire il loro ministero sacerdotale è subordinato alla missione e alla potestà del Prelato, alla cui missione pastorale contribuiscono mediante l'esercizio del ministero e formano perciò il presbiterio della prelatura.³⁶ La condizione episcopale del Prelato, peraltro, permette di evidenziare in modo sacramentale e liturgico questi vincoli.³⁷ E proprio perché hanno la posizione di collaboratori del Prelato nella missione pastorale, fra i presbiteri (e diaconi, se ci sono) e i fedeli intercorre una relazione consistente nel servizio ministeriale (teologicamente gerarchico, in quanto rappresenta Cristo) che i chierici devono offrire ai fedeli.

Anche i fedeli tra di loro sono uniti mediante la *communio fidelium*, la quale comprende i vincoli di fraternità e di corresponsabilità nel loro ruolo della *aedificatio Ecclesiae*, per cui si può affermare che essi formano una particolare comunione dei santi.³⁸ Questi vincoli, pur essendo di una grande consistenza, non distruggono affatto gli ambiti di autonomia e di responsabilità personale propri dei fedeli, giacché non si tratta di vincoli creati per la realizzazione di opere comuni, ma sorti per la comune appartenenza ad un ambito particolare della *communio Ecclesiae*.

Questa *communio*, essendo una parte della comunione ecclesiale gerarchica, vive dell'Eucaristia,³⁹ anche se la stragrande maggioranza dei fedeli dell'Opus Dei ricevono solitamente questo sacramento nelle chiese delle loro diocesi. La comunione ecclesiale in parola, infatti, è formata proprio perché c'è un Pastore coadiuvato da un presbiterio, cioè perché è presente ed agisce il ministero sacerdotale. Ebbene, la finalità principale del sacerdote, il suo principale servizio, è la celebrazione della Santa Messa. I presbiteri incardinati nella prelatura dell'Opus Dei contribuiscono a far sì che «da un confine all'altro della terra» si offra il «sacrificio perfetto» per il lavoro apostolico della prelatura, in comunione con tutta la Chiesa, con il Papa, con il vesco-

³⁵ Cfr. can. 295, § 1.

³⁶ Cfr. *Statuta*, Tit. II e, più specificamente, n. 36, § 1. Cfr. anche CONCILIO VATICANO II, cost. *Lumen gentium*, n. 28 e IDEM, decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 2.

³⁷ Cfr. in questo senso V. GÓMEZ-IGLESIAS, *L'ordinazione episcopale del Prelato dell'Opus Dei*, «Ius Ecclesiae», 3 (1991), pp. 251-265. Nella cerimonia dell'ordinazione diaconale e presbiterale, quando il vescovo consacrante è lo stesso Prelato, chiede agli ordinandi, secondo il rituale liturgico (cfr. *Pontificale Romanum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, ed. typica altera, Città del Vaticano 1990, nn. 201 e 125 rispettivamente), la promessa di obbedienza propria dei ministri sacri alla Gerarchia, mediante la formula «promittis mihi et successoribus meis reverentiam et oboedientiam», cioè l'obbedienza nella disciplina clericale e nell'esercizio del ministero si riferisce al Prelato della Chiesa con cui si deve cooperare.

³⁸ Per la descrizione dei vincoli derivanti dalla *communio* mi sono servito delle riflessioni di J. HERVADA, *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007, pp. 216-218. Vid. anche IDEM, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 68-72.

³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003.

vo della diocesi dove si celebra l'Eucaristia e con il Prelato dell'Opus Dei.⁴⁰ È proprio nella santa Messa che i fedeli della prelatura dell'Opus Dei hanno il centro e la radice della loro vita spirituale,⁴¹ e tutto il loro sforzo deve rivolgersi a convertire la loro giornata in una Messa, mediante l'offerta del loro lavoro e delle altre occupazioni giornaliere, che cercano di presentare in unione con l'offerta di Cristo sull'altare. L'Eucaristia ha pertanto un ruolo costitutivo della prelatura che trascende l'aspetto meramente devozionale. Anche l'Eucaristia in quanto presenza reale di Cristo vivifica questa particolare *communio*, giacché nelle sedi dei Centri pastorali della prelatura occupa il posto preminente, logicamente, il tabernacolo, al punto che san Josemaría amava calcolare la presenza dell'Opus Dei in una città o in un Paese in base al numero di tabernacoli.⁴²

La qualificazione teologica di un particolare ambito della comunione ecclesiastica qual è la prelatura dell'Opus Dei spetta, appunto, alla teologia, la quale, come ogni scienza, deve servirsi di categorie concettuali e classificazioni, e di una propria terminologia. Il tema presenta una grande complessità, perché in fin dei conti si tratta di riflettere sul mistero della Chiesa e cercare di esprimerlo mediante astrazioni concettuali, e perché occorre tenere presente molti aspetti relazionali all'interno del Popolo di Dio, che difficilmente possono essere espressi univocamente con il linguaggio umano. In più, in questo caso bisogna prendere atto di una certa variabilità del Magistero nell'impiego di alcune espressioni ecclesiologiche, come, per esempio, quella di "chiesa particolare".⁴³

Certamente, una prelatura personale non è una diocesi, soprattutto perché, diversamente dalle diocesi, non ha – come non ce l'hanno neanche gli ordinariati militari – un popolo "primario", cioè il popolo delle prelature

⁴⁰ Cfr. *Messale Romano*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 1983, Preghiera Eucaristica III.

⁴¹ Espressione utilizzata da san Josemaría (cfr. *Lettera 2-II-1945*, cit. in A. GARCÍA, *La Santa Messa, centro e radice della vita del cristiano*, in *Romana*, 15 [1999], p. 148), che è stata poi assunta dal CONCILIO VATICANO II, decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 14 (cfr. anche SAN JOSEMARÍA, *È Gesù che passa*, nn. 87 e 102; *Forgia*, n. 69; *la Chiesa nostra madre*, nn. 43 e 49).

⁴² Cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. II, Como 2003, p. 686.

⁴³ Nel Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 833) si afferma che «per Chiesa particolare, che è in primo luogo la diocesi (o l'eparchia), si intende una comunità di fedeli cristiani in comunione nella fede e nei sacramenti con il loro vescovo ordinato nella successione apostolica». Tuttavia, in altri documenti si impiega l'espressione "chiesa particolare" in un senso diverso (cfr., per esempio, CONCILIO VATICANO II, decr. *Orientalium ecclesiarum*). È significativo che all'interno dello stesso Codice di diritto canonico si danno due usi diversi dell'espressione: nel can. 368 si afferma che le chiese particolari sono le diocesi ed anche altre circoscrizioni ecclesiastiche ivi elencate, le quali, invece, secondo il can. 134, § 1, sono equiparate alle chiese particolari. Certamente la scienza teologica può contribuire ad una, peraltro auspicabile, fissazione terminologica del Magistero, senza, però, la pretesa di assumere la sua capacità vincolante.

personali è composto da fedeli che appartenevano già e non cessano di appartenere alle diocesi dove hanno il domicilio, il che significa che la missione ricevuta da questi Prelati è quella di rendere un servizio alle diocesi alle quali appartengono questi fedeli, avendo di loro una particolare cura pastorale.⁴⁴ Si comprende perciò che si eviti da parte dei teologi di raccogliere le diocesi e le prelature personali (o altre figure giuridiche dello stesso tipo) in un'unica categoria concettuale,⁴⁵ ma allo stesso tempo non va vanificato il contenuto sostanziale sopra rilevato,⁴⁶ il quale consente tra l'altro l'analogia giuridica fra le diocesi e le prelature personali, fermo restando le differenze, anche giuridiche, laddove esistano.⁴⁷

Poiché la missione del Prelato non consiste nella guida pastorale di una parte "primaria" della Chiesa, ci si può chiedere quale sia l'origine o il fondamento della sua potestà, fermo restando, comunque, che la potestà con cui guida la sua prelatura è una potestà sacra, esercitata, a norma del can. 295 § 1, in nome proprio.⁴⁸ Qualunque sia il fondamento ultimo della *sacra potestas*

⁴⁴ Cfr. VATICANO II, dect. *Christus Dominus*, n. 42. Nel caso, poi, della prelatura dell'Opus Dei, va detto che la sua specifica missione fa sì che la sua attività pastorale sia settoriale (se comparata, per esempio, con gli ordinariati militari, i quali sono anche essi composti di fedeli che non cessano di appartenere alle loro diocesi, ma svolgono una attività pastorale completa, nel senso che amministrano tutti i sacramenti).

⁴⁵ Appare ragionevole l'insistenza di alcuni teologi a distinguere le prelature personali dalle chiese particolari, riservando quest'ultima espressione a quelle parti della Chiesa, frutto del suo primario sviluppo organizzativo, che sono una perfetta immagine della Chiesa universale, il *toto* in una parte, e che hanno perfino la nota della cattolicità pur nella loro particolarità. Tuttavia non va dimenticato quanto affermato nella nota 43, né, più concretamente, il fatto che gli ordinariati militari – non appartenenti al primo stadio dell'organizzazione ecclesiastica – sono stati più volte qualificati da documenti ufficiali come chiese particolari.

⁴⁶ Tale contenuto, a mio modo di vedere, permette di qualificare con rigore le circoscrizioni ecclesiastiche del tipo della prelatura dell'Opus Dei come *portiones Populi Dei*, in cui c'è un Pastore coadiuvato da un presbiterio al quale gli viene affidato un popolo, e in cui sono presenti i vincoli della *communio (hierarchica et fidelium)* propria del Popolo di Dio (sulla nozione di *portio Populi Dei*, cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 296-298). Naturalmente, per evitare la confusione con le diocesi, bisognerebbe subito aggiungere che questa *portio* è composta di fedeli che appartengono necessariamente ad un'altra *portio*.

Sono certamente possibili altre espressioni teologiche che rivelino il contenuto sostanziale delle prelature personali distinguendo queste circoscrizioni dalle diocesi, ma ritengo che vadano evitate espressioni tanto generiche che possono risultare riduttive, se non addirittura fuorvianti, come sarebbe, per esempio, quella di "coetus fidelium", giacché *coetus fidelium* sono anche le associazioni o qualsiasi, appunto, "gruppo" di fedeli, mentre una prelatura non è un gruppo, ma una parte del popolo cristiano guidato da un Prelato.

⁴⁷ Sulla necessaria base reale per l'analogia giuridica e sui suoi limiti, cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Circa l'equiparazione quale uso dell'analogia in diritto canonico*, «*Ius Ecclesiae*», 4 (1992), pp. 215-224 e IDEM, *Ancora sull'equiparazione in diritto canonico: il caso delle prelature personali*, «*Ius Ecclesiae*», 5 (1993), pp. 633-642.

⁴⁸ Muovendo dalla considerazione del fatto che i vescovi reggono le loro chiese particolari con potestà propria (ma vicaria di Cristo) e che le prelature personali sono il frutto di un ul-

del Prelato dell'Opus Dei, essa è qualificata come ordinaria e propria, da esercitarsi a norma delle leggi comuni della Chiesa e degli statuti emanati dalla suprema autorità.

Per avere un quadro completo del fenomeno pastorale dell'Opus Dei e del modo con cui la suprema autorità ha provveduto in proposito occorrerebbe considerare anche il fatto che con la cost. ap. *Ut sit*, assieme alla prelatura dell'Opus Dei, venne eretta anche la Società Sacerdotale della Santa Croce («qua Adsociatio Clericorum Praelaturae intrinsece coniuncta»),⁴⁹ allo scopo, da una parte, di venire incontro alle necessità dei sacerdoti incardinati nelle diverse diocesi del mondo che si sentono chiamati a cercare la santità seguendo lo spirito dell'Opus Dei (senza modificare la loro posizione giuridica nelle diocesi, giacché tra loro e il Pastore dell'Opus Dei non c'è nessun vincolo giurisdizionale), e, dall'altra, di provvedere al lavoro di formazione che l'Opus Dei intende svolgere anche in favore dei sacerdoti secolari. Il tema meriterebbe una riflessione a parte. Qui basta indicare che la Società Sa-

teriore sviluppo organizzativo della Chiesa, alcuni teologi hanno illustrato questo fenomeno affermando che la potestà del Prelato di una prelatura personale ha il suo fondamento nella potestà del Papa, a cui spetta la potestà diretta su tutta la Chiesa, il che spiegherebbe la possibilità della condizione solo presbiterale del Prelato (cfr. P. RODRÍGUEZ, *L'Opus Dei nella sua realtà ecclesiologica*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J. L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, vocazione, secolarità*, ed. Piemme, 1993, pp. 99-106) e F. OCÁRIZ, *La consacrazione episcopale del prelado dell'Opus Dei*, «Studi Cattolici», 35 (1991), pp. 22-29). Alcuni canonisti – in primo luogo, Hervada, a cui hanno fatto seguito altri, tra i quali spicca Miras –, facendo leva pure sulle origini storiche delle prelature, ritengono che coloro che reggono una prelatura hanno una potestà partecipata *a iure* dal Romano Pontefice (secondo una classica espressione raccolta nel Titolo VII del primo Libro del Codice del 1917), potestà che chiamano anche “prelatizia” (cfr., per esempio, J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 306-308 e J. MIRAS, *Tradición canónica y novedad legislativa en el concepto de prelatura*, «Ius Canonicum», 39 [1999], pp. 575-604).

Penso che il discorso sul fondamento della potestà dei prelati (di quelli territoriali, ma soprattutto di quelli personali) rimanga aperto. Del resto, a monte del tema si trovano alcune questioni ecclesiologiche che distano molto dall'essere definitivamente risolte, quale la relazione fra la potestà di ordine e la potestà di giurisdizione. Le tesi sopra riferite, pur facendo parte di una concezione globale coerente della Chiesa e, eventualmente, poggiando su una spiegazione sostenuta lungo la storia, non lasciano, a mio modo di vedere, del tutto chiara la natura della potestà dei Prelati, descritta sostanzialmente come vicaria del Papa o partecipe della potestà primaziale, da una parte, e, dall'altra, qualificata come potestà propria. Forse si potrebbe cercare un altro fondamento della potestà di chi è a capo di una prelatura personale o di un ordinariato militare non tanto nell'ufficio primaziale del Papa (avente una missione specifica), quanto nello stesso *ordo episcopalis*, dal quale, sotto la direzione del Romano Pontefice, deriverebbero e la potestà di reggere una diocesi e quella di essere alla guida di una missione pastorale a favore di più diocesi.

⁴⁹ Cost. ap. *Ut sit*, art. I. Presidente della Società Sacerdotale della Santa Croce è *ope legis* lo stesso Prelato dell'Opus Dei (cfr. *Statuta*, n. 36, § 3); ad essa appartengono, inoltre, *ipso iure*, dal momento della loro ordinazione, tutti i chierici incardinati nella Prelatura (cfr. *ibidem*, n. 36, § 2).

cerdotale della Santa Croce, essendo intrinsecamente unita alla prelatura e formando con essa «aliquid unum»,⁵⁰ fa parte dello strumento che la Chiesa, per la promozione della santità in mezzo al mondo, ha eretto il 28 novembre 1982, e ne ha dato esecuzione il 19 marzo 1983 mediante la consegna della Bolla pontificia contenente la cost. ap. *Ut sit*.

⁵⁰ *Statuta*, n 36, § 2.

ALTRI STUDI

CARLO FABRIS

CONSIDERAZIONI CANONISTICHE
IN TEMA DI “COMMUNICATIO IN SACRIS”

SECONDO il giurista G. Peyrot, la fenomenologia del movimento ecumenico ha dei risvolti giuridici non trascurabili. Egli ritiene che vi sia anzitutto un “diritto ecumenico interno”: esso consiste in quel particolare settore del diritto interno di ciascuna confessione religiosa cristiana che contiene “quanto ciascuna chiesa abbia disposto o possa disporre, circa i suoi principi informatori dell’ecumenismo; il proprio atteggiamento nei riguardi della fenomenologia ecumenica nel suo insieme; la propria disponibilità all’incontro con le altre comunità religiose; le modalità eventuali per l’attuazione di tali incontri; la condizione riconosciuta pertinente ai suoi possibili interlocutori nel dialogo ecumenico; il grado di rilevanza degli ordinamenti giuridici delle altre comunità religiose; le regole relative al collegamento tra il proprio e i predetti diversi ordinamenti; l’enucleazione delle confliggenze tra ordinamenti confessionali difformi; i criteri relativi alla rilevanza eventuale degli atti e negozi compiuti ai sensi e nell’ambito degli altri ordinamenti confessionali”.¹

A tale ambito giuridico, riteniamo possa appartenere, senz’altro, la normativa canonica latina ed orientale sulla *communicatio in sacris* trattata dai cann. 844 del CJC e 671 del CCEO nonché, per quanto riguarda i matrimoni misti, dai cann. 1124-1129 del CJC e cann. 813-816, 833-834 del CCEO. Risulta evidente come essa costituisca la coerente applicazione in campo canonico, di quelle premesse teologiche ed ecumeniche che sono prezioso e ineludibile patrimonio della dottrina della Chiesa Cattolica e che attingono alla Tradizione, al Concilio Vaticano II e ai documenti più recenti in campo ecumenico.² Mi riferisco in particolare ai due decreti conciliari, sull’ecumenismo,

¹ G. PEYROT, *Ordinamenti confessionali e dimensione giuridica ecumenica*, in *Atti del congresso internazionale di diritto canonico*, Milano 1972, 1043-1044.

² L’importanza di chiarire quali siano i principi, dalla cui corretta impostazione dipende il metodo e l’esito di una lecita e legittima prassi ecumenica, è stata chiaramente affermata nell’Aula conciliare durante la seduta del 23 novembre 1963, come ci riferisce B. MATTEUCCI, *I giorni del Concilio*, Pisa 1983, 448. Di tali principi esposti dai Padri, che avrebbero dovuto dare forma ed orientamento all’attività ecumenica, e che confluirono poi nei nn. 2-4 del Decreto conciliare sull’ecumenismo, ha trattato lo stesso autore: *ibidem*, 419-462. Benvenuto Matteucci, sacerdote della Diocesi di Pistoia e teologo (1910-1993), divenuto successivamente

*Unitatis Redintegratio*³ e sulle Chiese orientali cattoliche *Orientalium Ecclesiarum*,⁴ nonché al primo Direttorio ecumenico *Ad totam Ecclesiam*, del 1967⁵ che, nel 1993 ha lasciato il posto al nuovo Direttorio Ecumenico, *La recherche de l'unité*.⁶

Potremmo dire che tutta l'attività ecumenica che ha portato alla vigente normativa sulla *communicatio in sacris* è stata e, nei suoi possibili sviluppi futuri, dovrà sempre continuare ad essere una fedele attuazione dell'invito rivolto da San Paolo ad agire secondo la verità, nella carità (cf. Ef. 4, 15). Intendo dire, cioè, che nel doveroso dialogo ecumenico con i *fratres seiuncti*, come li chiama il Concilio,⁷ e nell'individuazione degli spazi in cui si possono condividere con essi attività e risorse spirituali, è necessario valorizzare il ricco patrimonio comune, senza ignorare o minimizzare, però, le differenze talvolta anche sostanziali, che in alcuni casi possono costituire degli ostacoli oggettivamente difficili da superare per giungere ad un'intesa, ma che tuttavia non giustificano atteggiamenti pessimistici, diffidenti e rinunciatari.⁸

Arcivescovo di Pisa, partecipò dal 1963 al 1965 ad ogni seduta conciliare con l'incarico di scrivere per l'Osservatore Romano degli articoli di riflessione e di commento sui temi affrontati. Essi sono confluiti in quest'opera, che più volte citeremo, la quale rappresenta una fresca e fedele esposizione delle grandi questioni su cui si è concentrata l'attenzione dei Padri durante le varie sessioni.

³ CONCILIUM OECUM. VATICANUM II, Decretum de Oecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 21 nov. 1964, in «AAS» 57 (1965), 90-112; cf. EV 1/494-572.

⁴ CONCILIUM OECUM. VATICANUM II, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis *Orientalium Ecclesiarum*, 21 nov. 1964, in «AAS» 57 (1965), 76-89; cf. EV 1/457-493.

⁵ SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, *Ad totam Ecclesiam* (nn. 1-63), 14 maii 1967, in «AAS» 59 (1967), 574-592; cf. EV 2/1194-1256. Tale Direttorio costituisce la risposta ad una insistente richiesta emersa nell'Aula conciliare, come ricorda B. MATTEUCCI, *I giorni del Concilio*, Pisa 1983, 441.449-454.

⁶ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CRETIENS, Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme, *La recherche de l'unité*, 25 mars 1993, «AAS» 85 (1993), 1039-1119; cf. EV 13/2169-2507.

⁷ L'espressione "*fratres seiuncti*" ricorre almeno venti volte nei testi conciliari: cf. LG 67.69; DV 22; GS 90a; OE 28; UR 1b; 3b, c; 4b, e, h, i; 7b; 8c; 10b; 11b; CD 16f; AG 15c; GE 11.

⁸ Si tratta di tendere alla realizzazione di quella ecclesiologia di comunione efficacemente delineata nella peculiarità del suo contenuto e significato nonché dei propri obiettivi da B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico*, Milano 1974, 203-204, 231-232. Il noto teologo, esperto in ecclesiologia e docente per lunghi anni di questa disciplina presso la Pontificia Università Lateranense, mette giustamente in evidenza, tra le varie divergenze, non ultima (anzi, secondo lui, forse la prima e la sola), quella derivante dal concetto di Chiesa. L'autore, da grande conoscitore di Lutero e della teologia riformata, non manca, a tal proposito, di tratteggiare i lineamenti della Chiesa in senso protestante mostrando, tra l'altro, la fallacia artificiosa della contrapposizione tra ecclesiologia della Parola ed ecclesiologia del sacramento, identificate rispettivamente con l'ecclesiologia protestante e quella cattolica. Cf. *ibidem*, 205-230. In merito al concetto di comunione applicato alla Chiesa, cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litt. *Communione notio ad Catholi-*

Bisogna comunque riconoscere che, purtroppo, nei rapporti con i fratelli separati, il rischio che si può correre è quello di cadere facili prede di quell'ecumenismo impaziente, che si esprime in “gesti poco ponderati”, a cui fa riferimento il Papa Giovanni Paolo II nell'Esortaz. Ap. post-sinodale *Pastores gregis*.⁹ Tale modo di fare, che comprende anche una prassi arbitraria di *communicatio in sacris*, non promuove, ma anzi, come ricordava lo stesso Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* “è di ostacolo al raggiungimento della piena comunione, attenuando il senso della distanza del traguardo ed introducendo o avallando ambiguità sull'una o sull'altra verità di fede”.¹⁰

È significativo che nel suo intervento in apertura dell'incontro tra il Papa e il Collegio cardinalizio alla vigilia dell'ultimo concistoro il 23 novembre 2007,¹¹ il Card. Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, facendo il punto sullo stato attuale del dialogo con le Chiese e comunità ecclesiali da noi separate, abbia descritto il momento presente come caratterizzato da un ecumenismo più maturo e più adulto, contraddistinto da un atteggiamento di maggiore sobrietà e consapevolezza, che è subentrato ai momenti iniziali in cui prevaleva l'entusiasmo e l'euforia per i potenziali sviluppi che l'apertura ecumenica lasciava intravedere.¹²

caae Ecclesiae Episcopus de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28 maii 1992, in «AAS» 85 (1992), 838-850 (il rapporto tra comunione ecclesiale ed ecumenismo è trattato dal n. 17). È utile vedere anche la riflessione su questo tema, con le relative implicazioni e conseguenze, condotta da W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Roma 2007, 25-33. Della nozione conciliare di comunione tratta, con la consueta chiarezza e la lucidità che lo contraddistinguono, B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre...*, 233-240.

⁹ IOANNES PAULUS PP. II, Adh. Ap. *Pastores gregis*, 16 oct. 2003, n. 64, in «AAS» 96 (2004), 898; *EV* 22/918.

¹⁰ IOANNES PAULUS PP. II, Litt. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, de Eucharistia eiusque necessitudine cum Ecclesia, 17 apr. 2003, «AAS» 95 (2003), 433-475; cf. *EV* 22/213-325.

¹¹ Cf. *L'Osservatore Romano*, 24 nov. 2007, p. 8.

¹² Tale ecumenismo, sottolinea Kasper «non è sinonimo di umanesimo bonario, né di relativismo ecclesiologico. Esso poggia sulla ferma consapevolezza che la Chiesa cattolica ha di sé stessa e sui principi cattolici, di cui parla il Decreto sull'ecumenismo (*Unitatis Redintegratio* 2-4). È un ecumenismo della verità e della carità; le due sono intimamente connesse e non possono sostituirsi a vicenda. Innanzitutto va rispettato il dialogo della verità. Le norme concrete sono espone in modo vincolante nel 'Direttorio ecumenico' del 1993». «L'Osservatore Romano», 24 nov. 2007, p. 8. Per una visione d'insieme delle varie tappe che hanno segnato la storia del cammino ecumenico post-conciliare sino al presente, può essere utile, ad esempio, vedere il contributo di A. PACINI, *L'ecumenismo a quarant'anni dalla Unitatis Redintegratio*, in *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Roma 2007, 47-87. Una descrizione della posizione cattolica in materia ecumenica, nelle sue linee essenziali, la si può trovare in W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *ibidem*, 17-46.

Riteniamo appartenga a questa nuova fase più riflessiva e meditata del cammino ecumenico, a cui allude il card. Kasper, oltre all'esigenza di porre in risalto gli aspetti innegabilmente positivi, la necessità di evidenziare anche i punti problematici e le zone d'ombra, nella teoria e nella prassi della *communicatio in sacris*, che dell'attività ecumenica costituisce un capitolo importante e nevralgico.

Una delle grosse difficoltà nel dialogo ecumenico sulla possibile comunicazione in ambito sacramentale, come ha opportunamente ricordato in un suo recente intervento il Segretario di Stato, Card. Tarcisio Bertone,¹³ è rappresentata dall'assenza di reciprocità nel riconoscimento della validità dei sacramenti da parte di alcuni separati, sia occidentali, sia soprattutto orientali.

Al di là di questo, comunque, per parte cattolica, le linee guida nella ricerca delle possibilità di sempre nuovi spazi di condivisione nelle attività e risorse spirituali con i fratelli separati non possono che essere quelle indicate da UR 8 e da OE 26. Quest'ultimo testo, in particolare, mette in guardia dai possibili rischi di un'indiscriminata prassi di *communicatio in sacris*: l'offesa all'unità della Chiesa, la possibilità di adesione all'errore, il pericolo di errare nella fede, di provocare scandalo e di favorire l'indifferentismo¹⁴ figlio del relativismo, che, come ricordava Papa Benedetto XVI, tenta di imporre oggi il suo dominio dittatoriale.¹⁵ Molto significativamente, poi, UR 11 reca un ammonimento nei confronti di un'insidia sempre attuale nell'esercizio dell'attività ecumenica, indicando l'altezza della posta in gioco: "Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso".¹⁶

¹³ L'occasione è stata quella della presentazione del mio volume *Fare verità nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la Communicatio in sacris sacramentale*, Siena 2007. L'evento, presieduto dal Cardinale si è svolto il 13 dicembre 2007 presso la Domus Sanctae Marthae in Vaticano.

¹⁴ È questo un pericolo che più volte è stato segnalato nell'Aula conciliare, come ci ricorda, tra gli altri, B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 476-477.

¹⁵ Nella sua omelia per la Messa Pro eligendo Romano Pontifice, il 18 aprile 2005, l'allora Decano del Collegio Cardinalizio, Card. Joseph Ratzinger, constatava che «il relativismo, cioè il lasciarsi portare 'qua e là da qualsiasi vento di dottrina' appare l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni». E proseguiva: «Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie». *L'Osservatore Romano*, martedì 19 aprile 2005, 6-7.

¹⁶ "Nil ab oecumenismo tam alienum est quam ille falsus irenismus, quo puritas doctrinae catholicae detrimentum patitur et eius sensus genuinus et certus obscuratur". (cf. *EV* 1/534). A proposito di questo pericolo e della conseguente necessità di porsi al riparo da esso, più volte ribadita dai Padri conciliari, mediante una chiara e fedele esposizione della dottrina cattolica, si veda quanto annotava B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 416. 423. 427. 435. 441. 454. Creiamo valga la pena di riportare quanto il medesimo autore osservava con lucida chiarezza:

Indubbiamente, nel considerare la possibilità di una certa *communicatio in sacris* tra cattolici e cristiani appartenenti ad altre Chiese o comunità ecclesiali a noi separate, come mezzo per favorire l'unione con Cristo e, in Lui, con tutti i cristiani nell'unità cattolica,¹⁷ non si può fare a meno di fare i conti con il fondamentale testo della Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* 8, in cui si dichiara che “l'unica Chiesa di Cristo ... in questo mondo costituita ed organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica”.¹⁸

«Deve esplicitamente apparire che il movimento ecumenico nella Chiesa cattolica non è un'attenuazione della verità, una sua ombratile tacitazione (in favore di un dialogo generico che finirebbe inevitabilmente in un irenismo sincretistico e in un misticismo eterogeneo) ma zelo verso Dio e verso le anime. La ricerca dei mezzi positivi, piuttosto che negativi, di una terminologia rispettosa è lo stesso movimento spontaneo della maternità della Chiesa che si esprime sensibilmente, evitando attriti e dissensi, ma non negativamente o in forme di minorazione dogmatica ed ecclesiastica... È necessario rimuovere separazioni che sono «scandalose», ma senza confusione nella espressione della dottrina.. altrimenti la necessità di rientrare nella Chiesa e il diritto della Chiesa all'unità di una riconciliazione, non apparirebbe con quella evidenza che è necessaria». *ibidem*, 449.

¹⁷ A questo proposito, Matteucci riporta il votum di un Padre secondo il quale era opportuno affermare ‘clarius’ «come la Chiesa goda dell'unità voluta da Cristo e che quindi non deve considerarsi come una Chiesa sopra eminente la quale coordini le altre chiese per ottenere l'unità, in una maniera confederativa. Non si tratta di ricostituire la Chiesa Una e Santa fondata dal Salvatore, perché questa Chiesa vi è già, ed è la Chiesa cattolica romana». B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 470. I necessari presupposti dai quali partire per una corretta prassi di *communicatio in sacris*, vengono illustrati, tra gli altri autori, anche da P. GEFAELL, *Principi dottrinali per la “communicatio in sacris”*, «Ius Ecclesiae» 8 (1996) 509-528.

¹⁸ Questo passaggio di LG 8 viene letteralmente ripreso dal can. 204 § 2 del CJC (cf. il parallelo can. 7 § 2 del CCEO) che dimostra ancora una volta di essere davvero il Concilio in canoni, come lo ha definito qualcuno. Ebbene, facendo riferimento all'importante testo conciliare e alla Dichiarazione «Dominus Jesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, della Congregazione per la Dottrina della Fede (6 agosto 2000: «AAS» 92 [2000], 742-765), Errazuriz osserva: «Risulta del tutto fuorviante intendere l'attuale ed irrevocabile impegno della Chiesa cattolica nell'ecumenismo... come un'attenuazione dell'umile ma ferma affermazione di fede circa l'unicità del Salvatore e della Chiesa da Lui fondata, la quale sussiste nella Chiesa governata dal Successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, e in cui si dà la pienezza dei beni ecclesiali della salvezza». C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti: approccio interordinamentale e dimensione di giustizia*, «Ius Ecclesiae» 17 (2005), 232. Non si può mancare di richiamare qui anche le recenti Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti della dottrina sulla Chiesa (29 giugno 2007), della Congregazione per la Dottrina della Fede, in particolare la risposta al quesito secondo e terzo in cui si spiega come deve essere intesa l'affermazione conciliare che la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica e perché è stata usata l'espressione «sussiste». A parte il puntuale articolo di commento alla Nota unito alla stessa, cf. anche M. MUOLO, *Vespaio di polemiche per una nota pontificia perfettamente in linea con la tradizione e con il Concilio*, in *L'Amico del Clero* 9 (settembre 2007), 507-509 e G. DE ROSA, *La Chiesa di Cristo “sussiste nella” Chiesa Cattolica*, «La Civiltà Cattolica» I (2008), 67-

Orbene, il riconoscimento dell'esistenza di parecchi elementi di santificazione e di verità al di fuori dell'organismo visibile della Chiesa cattolica implica la convinzione, umile ma veritiera, che la totalità e pienezza di questi elementi si trovano soltanto in essa, che è l'unica Chiesa di Cristo.¹⁹ Questo non può non avere delle conseguenze e dei risvolti anche nella prassi della *communicatio in sacris* che, come ricorda Papa Benedetto XVI, deve conservare carattere di eccezionalità e sottostare a precise condizioni cui è necessario attenersi fedelmente.²⁰ Tali condizioni sono normativamente inquadrate dal can. 844 del cjc che trova il suo corrispondente nel can. 671 del CCEO: ci si riferisce qui, in particolare, alla possibilità di una prassi di *communicatio in sacris* in rapporto ai sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli Infermi, che sono più necessari alla vita di fede. Il Legislatore canonico segue uno schema ben preciso: dopo aver ricordato il principio generale secondo il quale i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli fedeli cattolici i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici, prospetta tre possibilità di *communicatio in sacris* sacramentale: in rapporto alle chiese separate in genere (§2); in relazione alle chiese orientali separate e a quelle ad esse assimilate (§3); in rapporto agli altri cristiani ap-

73. Tra i vari contributi di riflessione sull'espressione conciliare che, come aveva previsto G. Philips, avrebbe fatto scorrere fiumi di inchiostro (cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Milano 1986, 111), segnaliamo quelli indicati in C. FABRIS, *Fare verità, nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la communicatio in sacris sacramentale*, Siena 2007, 37, nota 4. Si veda anche, in merito a questo punto, W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Roma 2007, 22-23, che alla nota 20 si riferisce, fra l'altro, alle interpretazioni del testo di LG 8 date dai cardinali Johannes Willebrands e Joseph Ratzinger.

¹⁹ Lo stesso Errazuriz commenta: "La consapevolezza dell'esistenza di tanti beni salvifici nelle Chiese e comunità non cattoliche... rappresenta certamente un dono dello Spirito Santo alla Chiesa, a cui non si può rinunciare. Tuttavia, tale consapevolezza perderebbe la sua genuinità se portasse a relativizzare l'unicità e l'universalità del disegno salvifico in Cristo e nell'unica sua Chiesa, oppure a dimenticare l'intrinseco rapporto di tutti gli elementi di verità e di bene con la loro pienezza esclusivamente cattolica cui tutta l'umanità è convocata". C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 232-233. Per quanto riguarda il principio di unità della Chiesa di Cristo, si vedano, tra gli altri, J. A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa*, Roma 1969; F. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, Casale Monferrato 1990; B. GHERARDINI, *La Chiesa Arca dell'Alleanza*, Roma 1979, 185-190; IDEM, *La Chiesa Mistero e Servizio*, Roma 1994, 126-130; C. DELPERO, *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004, 25-42. Opportune riflessioni in margine alla discussione conciliare sui "problemata unius Ecclesiae" e le implicazioni ecumeniche le troviamo esposte in B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 152-156; 443-444 e 448-450.

²⁰ "La possibilità dell'ammissione di singoli cristiani non cattolici all'Eucaristia, al sacramento della Penitenza e all'Unzione degli infermi... suppone il verificarsi di determinate ed eccezionali situazioni connotate da precise condizioni. Esse sono indicate con chiarezza nel Catechismo della Chiesa Cattolica e nel suo Compendio. È dovere di ciascuno attenersi fedelmente". BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 56.

partenenti alle “comunità ecclesiali” che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica (§4).

Emerge qui la distinzione, di matrice conciliare, ma più volte ripresa nei documenti successivi anche più recenti, tra Chiese e comunità ecclesiali, laddove la discriminante è rappresentata dalla presenza o meno del sacerdozio ministeriale sotto la guida del vescovo che ne possiede la pienezza.²¹ Ovviamente la *communicatio in sacris* non può che realizzarsi in circostanze ben precise e in modo diverso, a seconda che si tratti di *fratres seiuncti orientales* (con i quali sono più stretti i vincoli di comunione a motivo del fatto che essi hanno veri sacramenti e, soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l’eucaristia), o di *fratres seiuncti occidentales*, provenienti da chiese o comunità ecclesiali sorte “a causa di quegli eventi che comunemente passano sotto il nome di Riforma”.²² Con questi ultimi la *communicatio in sacris* è possibile, ma a condizioni tassative inseparabili che non possono essere in alcun modo disattese, visto che, al di là del battesimo, che pure costituisce un importante vincolo sacramentale di unità,²³ “tra queste chiese e comunità e la Chiesa cattolica, vi sono importanti divergenze, non solo d’indole storica, sociologica, psicologica e culturale, ma soprattutto d’interpretazione della verità rivelata”.²⁴

Nell’elencazione delle condizioni a cui deve sottostare la prassi reciproca della *communicatio in sacris* sacramentale tra cattolici e separati, costituisce un’inspiegabile omissione del Legislatore canonico il riferimento alla circostanza dell’impossibilità di accedere al ministro della rispettiva Chiesa, non solo da parte del cattolico o del separato occidentale ma anche da parte del separato orientale o ad esso equiparato che chiede i tre sacramenti ad un ministro cattolico. Pure in questo caso, infatti, non può non valere il richiamo alla regola secondo cui bisogna normalmente ricorrere al ministro della propria Chiesa, e ciò anche per evitare accuse di proselitismo nei confronti del ministro cattolico, oltre che per non cadere nel pericolo di errore, scandalo o indifferentismo. Il silenzio normativo su questa condizione in riferimento all’acattolico orientale (e a colui che è ad esso assimilabile), non viene superato nemmeno dal Direttorio Ecumenico del 1993 che parla di impossibilità di accedere al ministro della propria chiesa ma soltanto per quanto riguarda i separati occidentali.²⁵

²¹ Su questo punto, si veda C. FABRIS, *Fare verità, nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la communicatio in sacris sacramentale*, Siena 2007, 12.

²² UR 13: cf. EV 1/540.

²³ Circa l’efficacia “ecclesificante” e generatrice di comunione ecclesiastica del battesimo, si veda B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologicalo*, Milano 1974, 240-257.

²⁴ UR 19: cf. EV 1/558.

²⁵ Il riferimento a questa condizione, cui dovrebbe sempre sottostare anche la richiesta di un fedele acattolico ad un ministro cattolico (e non soltanto viceversa), si trova infatti solo laddove si parla di “Condivisione di vita sacramentale con i cristiani di altre chiese e comuni-

Per quanto concerne, in modo specifico, l'accesso alla comunione eucaristica da parte dei *frates seiuncti*, nell'Esortazione Apostolica *Sacramentum caritatis* il Papa Benedetto XVI, dopo aver ricordato come il rispetto dovuto al sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo impedisce di farne un semplice mezzo da usarsi indiscriminatamente per raggiungere l'unità con tutti i credenti in Cristo, chiede "ai cristiani non cattolici di comprendere e rispettare la nostra convinzione che si rifà alla Bibbia e alla Tradizione". E spiega: "Noi riteniamo che la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale si appartengano così intimamente da rendere generalmente impossibile accedere all'una senza godere dell'altra, da parte di cristiani non cattolici".²⁶ Il Papa, quindi,

tà ecclesiali" (nn. 129-136: *EV* 13/2408-2417), vale a dire con i separati occidentali, mentre non vi è alcun accenno quando precedentemente, in modo distinto, si tratta della "Condivisione di vita sacramentale con i membri di varie chiese orientali" (nn. 122-128: *EV* 13/2401-2407) cioè i separati orientali.

²⁶ BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 56. Circa la necessità della comunione ecclesiale come indispensabile premessa alla comunione eucaristica, si veda B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico*, Milano 1974, 259-283, laddove l'autore approfondisce in maniera chiara ed esauriente la questione, trattandola nei suoi vari aspetti e sviscerandola nelle sue più profonde motivazioni. Orbene, quanto autorevolmente dichiarato da Benedetto XVI nella Sua Esortazione Apostolica e opportunamente spiegato da Gherardini, ci sembra rappresenti una adeguata risposta anche alla proposta avanzata tra gli altri dal canonista nordamericano Ladislav Örsy (L. ÖRSY, *Interchurch marriages and the reception of the Eucharist. Present and Future*, «Interchurch Families», vol. 5, n. 1, January 1997, pp. 10-11; *Ladislav Örsy a dit*, in *Foyer mixtes*, numero 114 ottobre/dicembre 1996, pp. 15-16) di prendere in considerazione la possibilità di ammettere all'Eucaristia cattolica la parte non cattolica unita in matrimonio con una parte cattolica. Questo, indubbiamente, come ricorda Errazuriz "può sembrare attraente e foriero di unità, ma rischia di mettere in penombra la vera questione della separazione, che purtroppo rimane intatta. Per risolvere i problemi, occorre affrontarli proprio in tutta la loro reale problematicità". C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti*, «Ius Ecclesiae» 11 (1999), 521. Se quanto asserisce Errazuriz è vero nella generalità dei casi, visto lo stretto rapporto esistente tra comunione eucaristica e comunione ecclesiale, tanto più si deve ritenere che lo sia quando si tratta dei *seiuncti occidentales*. Corrisponde sempre a verità, infatti, quanto osserva l'Istruzione *In quibus rerum circumstantiis*, che cioè mentre per i separati orientali, a causa dello strettissimo legame che li unisce a noi, "il rischio di oscurare il rapporto che esiste tra comunione eucaristica e comunione ecclesiale è relativamente ridotto" quando alcuni di essi vengono ammessi alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica, non altrettanto si può dire quando si tratta degli acattolici occidentali, per i quali non è prevista questa ammissione "se non in casi assai eccezionali" ("nisi in casibus sat raris"). Cf. SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Instr. *In quibus rerum circumstantiis de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica*, 1 iun. 1972, 5 (cf. *EV* 4/1637-1638). Del resto anche il Direttorio Ecumenico del 1993 [nn. 129 e 160: cf. *EV* 13/1410. 1443], le cui disposizioni sono richiamate dal Testo applicativo dell'Intesa con i Valdesi-Methodisti [n. 50: cf. *ECEI* 6/3040], conferma il carattere straordinario ed eccezionale di questa possibilità, richiamandosi alle precise e stringenti condizioni stabilite dal CJC e dal CCEO. Alla luce di quanto sinora detto, non mi pare, quindi, che la proposta ventilata da qualche autore (G. H. RUYSSSEN, *Eucaresia ed ecumenismo. Evoluzione della normativa universa-*

prosegue accennando ad un'altra prassi di *communicatio in sacris* vietata in rapporto al Sacramento dell'Altare, la cosiddetta concelebrazione “ecumenica” dell'Eucaristia: “Ancor più priva di senso sarebbe una vera e propria concelebrazione con ministri di chiese o comunità ecclesiali non in piena comunione con la Chiesa cattolica”.²⁷ Le ragioni dottrinali che fondano siffatta proibizione vengono adeguatamente illustrate da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*: “Proprio perché l'unità della Chiesa, che l'Eucaristia realizza mediante il sacrificio e la comunione al corpo e al sangue del Signore, ha l'inderogabile esigenza della completa comunione nei vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico, non è possibile concelebrazioni la stessa liturgia eucaristica fino a che non si sia ristabilita l'integrità di tali vincoli”. Ed aggiunge: “In questo tema il divieto della legge della Chiesa non lascia spazio ad incertezze [n.d.r.: si cita in nota il can. 908 corrispondente al can. 702 di CCEO] in ossequio alla norma morale proclamata dal Conc. Vat. II [n.d.r.: qui viene citato il fondamentale testo di OE 26]”.²⁸ Opportunamente *Nuntia* osserva che con questa norma che si riferisce alla concelebrazione tra ministri cattolici e ministri di altre Chiese o comunità ecclesiali, si intende “evitare ogni ambiguità circa i possibili limiti della *communicatio in sacris*”.²⁹

Forse le zone d'ombra e i punti problematici che risaltano con più evidenza ed attualità nella prassi della *communicatio in sacris* sono quelli che riguardano il particolare ambito costituito dai matrimoni misti, secondo l'accezione del can. 1124 del cjc corrispondente al can. 813 del CCEO.³⁰

le e confronto con alcune norme particolari, «Periodica» 97 (2008), 325-378; cf. anche «La Civiltà Cattolica» 159 [2008], 1, 303-304) di generalizzare l'ammissione dei *seiuncti occidentales* alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica possa conciliarsi facilmente con le indicazioni dei documenti ufficiali e con la normativa canonica su questo punto. Solo a prezzo di notevoli forzature si può pensare di trovare nel cjc, nel Direttorio ecumenico e nell'Istruzione *In quibus rerum circumstantiis* un appiglio per giustificare l'introduzione di una siffatta prassi. In particolare, il contesto nel quale si inserisce la norma del can. 844 §4 (can. 671 §4 CCEO), riferita agli “altri cristiani” non ci sembra proprio che consenta di includere nella *gravis necessitas* il caso di matrimonio misto. Nessuno dei commentatori del Codice latino ed orientale fa riferimento a questa possibilità. Inoltre va tenuto pure presente che tra le varie condizioni stabilite per l'accesso di un separato occidentale alla comunione eucaristica come per gli altri due sacramenti, oltre alla impossibilità (fisica o morale), vi è la necessità della stessa fede cattolica su di essi. Ebbene, proprio in merito a quest'ultimo requisito, che è ritenuto giustamente il più problematico (cf. B. F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Venezia 2006, 93), ci sembra che, per quanto attiene alle Comunità ecclesiali protestanti, possa valere ciò che osservano realisticamente D. SALACHAS-K. NITKIEVICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, 54.

²⁷ BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 56.

²⁸ IOANNES PAULUS PP. II, Litt. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, de Eucharistia eiusque necessitudine cum Ecclesia, 17 apr. 2003, in «AAS» 95 (2003), 462; cf. *EV* 22/285.

²⁹ *Nuntia* 15 [1982], 11.

³⁰ Recentemente la problematica dei matrimoni misti, con i suoi nodi controversi, è sta-

Sembra del tutto condivisibile, anche oggi, il principio affermato da Paolo VI in *Matrimonia mixta*, che cioè tali matrimoni non giovano ordinariamente, tranne alcuni casi, alla ricomposizione dell'unità tra tutti i cristiani, stante il fatto che essi introducono una specie di divisione nella cellula vivente della Chiesa.³¹ Del resto, sia pure in forma più positiva, ma sostanzialmente equivalente, il Direttorio Ecumenico ricorda che il matrimonio tra persone che appartengono alla stessa comunità ecclesiale rimane l'obiettivo da raccomandare e da incoraggiare:³² si tratta di un'indicazione costante nei documenti ufficiali anche più recenti.³³ Non si può, d'altro canto, ignorare quanto, con prospettiva costruttiva, affermava Giovanni Paolo II in un noto passaggio di *Familiaris consortio* 78: "I matrimoni fra cattolici e altri battezzati presentano, pur nella loro particolare fisionomia, numerosi elementi che è bene valorizzare e sviluppare, sia per il loro intrinseco valore, sia per l'apporto che possono dare al movimento ecumenico. Ciò è particolarmente vero

ta anche al centro dell'ottavo incontro annuale dei presidenti delle Conferenze Episcopali del Sud-Est Europa, svoltosi a Sofia, in Bulgaria dal 28 febbraio al 2 marzo. Ce ne riferisce F. CONTESSA, *Quando la famiglia incappa nei litigi ecumenici*, in *L'Osservatore Romano*, 6 marzo 2008, p. 6. Il comunicato finale a conclusione dei lavori, parte dal riconoscimento di opportunità e rischi insiti in tali unioni, la cui sempre maggiore diffusione è conseguenza del continuo fenomeno migratorio, agevolato, in tempi più recenti, anche dalla creazione dell'unione europea. Questo tipo di matrimoni "sono una chance particolare per il dialogo ecumenico, ma anche un luogo dove emergono problemi che sono da affrontare seriamente". Ciò si evidenzia, ad esempio, come diremo più avanti, quando occorre decidere sull'educazione religiosa da dare ai figli o quando la coppia si trova a dover affrontare e gestire una grave crisi al suo interno. D'altronde, non va dimenticato che per i matrimoni tra cattolici, cosiddetti "ortodossi" e protestanti, c'è sì la base comune del battesimo ma "manca una medesima visione teologica sulla sacramentalità del matrimonio". In particolare, com'è noto, uno dei punti problematici nei rapporti con gli acattolici orientali è rappresentato dalla diversa concezione dell'indissolubilità, del divorzio e delle nuove nozze. Da tutto ciò si deduce facilmente che la realtà dei matrimoni misti costituisce una sfida da raccogliere e da fronteggiare con grande serietà unita ad altrettanta prudenza. A tale sfida, i vescovi del Sud-Est Europa hanno inteso rispondere insistendo particolarmente sulla preparazione dei fidanzati e su "l'accompagnamento degli sposi". Cf. *ibid.*

³¹ Cf. PAULUS PP. VI, Litt. Ap. Motu Proprio datae, *Matrimonia mixta* quibus Normae de matrimoniis mixtis statuuntur, 31 mar. 1970: cf. *EV* 3/ 2416.

³² CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CRETIENS, Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme, *La recherche de l'unité*, 25 mars 1993, 144: cf. *EV* 13/2425.

³³ Si veda ad esempio CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METHODISTE IN ITALIA, *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Roma 16 giugno 1997: «Le due delegazioni nel dare inizio ai lavori, hanno espresso preliminarmente la comune persuasione che l'unione delle persone e la comunione di vita nel matrimonio sono più agevolmente assicurate quando i due coniugi condividono la stessa fede». Cf. *ECEI* 6/754. Tale dichiarazione non può che essere recepita come un invito a preferire senz'altro il matrimonio con una persona con cui si condivide la stessa appartenenza ecclesiale.

quando ambedue i coniugi sono fedeli ai loro impegni religiosi. Il comune battesimo e il dinamismo della grazia forniscono agli sposi, in questi matrimoni, la base e la motivazione per esprimere la loro unità nella sfera dei valori morali e spirituali”.³⁴

La contraddittorietà, peraltro solo apparente, delle indicazioni date dai due Pontefici, può essere facilmente superata operando quella distinzione cui si riferisce Errazuriz, tra matrimonio misto considerato come prospettiva futura e come realtà da vivere nel presente. Il noto canonista propone delle considerazioni che preparano a conclusioni, le quali potrebbero anche non essere condivise da tutti, ma che meritano comunque opportuna ed attenta riflessione, perché dettate da un sano realismo: “Da una parte, prima della celebrazione del matrimonio, l’impulso ecumenico – e ancor meno la missione verso tutti – non costituisce un valido motivo che di per sé giustifichi il matrimonio misto. Le difficoltà relative alla fede e allo stesso consorzio matrimoniale non compensano i vantaggi ecumenici o di apertura evangelizzatrice. In poche parole, considerare i matrimoni misti quale via da promuovere per incoraggiare l’ecumenismo... costituisce una fallacia. I fatti, poi, dimostrano quanto sia difficile evitare gli attriti, il rischio dell’indifferenzismo e i pericoli per la stessa armonia coniugale. Anzi, particolari difficoltà di convivenza sul piano religioso si pongono proprio quando tutte e due le parti sono ferventi nella loro fede. D’altra parte, dinanzi alla realtà già costituita dei matrimoni misti, non v’è dubbio che la dimensione ecumenica... acquisti tutta la sua rilevanza. Scoprire e potenziare quanto unisce, creare un ambiente che favorisca l’unità dei cristiani, promuovere contatti associativi e tra le diverse confessioni riguardo a questa importante realtà pastorale: tutto ciò fa parte di una novità salutare nell’affrontare questo tema”.³⁵

In ogni caso, ad una considerazione obiettiva, è indubbio che un certo peso nel valutare più favorevolmente i matrimoni misti anche in ambito legislativo canonico, l’ha avuto il significativo cambiamento avviato dal Concilio Ecumenico Vaticano II. Come ricorda Moneta: “Alla base di questo cambiamento vi è l’affermazione di alcuni principi fondamentali, di cui i matrimoni

³⁴ Cf. EV 7/1778. Anche il menzionato *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, torna a vedere nei matrimoni misti un possibile contributo alla causa ecumenica (cf. ECEI 6/754). Vi è comunque chi non concorda con questa motivazione che, nell’intento di chi la adduce, servirebbe a guardare con favore a questo tipo di unioni. Cf. C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 537-538.

³⁵ C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti...*, 520. Altrove però lo stesso autore, pur prendendo atto delle potenzialità insite nel matrimonio misto, ricorda: “Bisogna però tener conto della reale divisione purtroppo esistente in quella famiglia, che non può essere ignorata né sottovalutata, e nella quale il cattolico è sempre tenuto a testimoniare con umiltà e ferma coerenza la propria fede, anche per quel che riguarda l’educazione dei figli”. IDEM, *I matrimoni misti...*, 239.

costituiscono una prima concreta attuazione, una sorta di banco di prova del grado di sincerità e di convinzione con cui essi vengono proclamati. Vi è innanzi tutto, il riconoscimento della libertà religiosa come diritto spettante ad ogni uomo, dentro e fuori della Chiesa, che trova un suo preciso fondamento nella stessa dignità della persona umana. Un diritto in virtù del quale 'tutti gli uomini devono essere immuni da coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza, né impedito, entro debiti limiti, ad agire in conformità ad essa' (Dichiarazione *Dignitatis humanae*). Vi è poi una diversa attenzione... verso le Chiese cristiane non cattoliche... Abbandonando ogni posizione di condanna o di recriminazione, la Chiesa dichiara di abbracciare 'con fraterno rispetto e amore' tutti coloro che credono in Cristo, considerandoli 'costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica'. (Decreto *Unitatis Redintegratio*)".³⁶ Tuttavia riteniamo con Errazuriz che la mitigazione della disciplina sui matrimoni misti, oltre che essere un'attuazione del principio della libertà religiosa, di cui si è fatto banditore il Concilio³⁷ e più ancora che essere frutto dell'ecumenismo, risponde ad una maggior consapevolezza del riguardo

³⁶ P. MONETA, *Il matrimonio tra persone di diversa fede religiosa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4 (ottobre/dicembre 2003) CXIV, 1326. Anche Errazuriz concorda: "È indubbio l'influsso della nuova dottrina ecumenica... del Concilio Vaticano II sulla disciplina post-conciliare circa i matrimoni misti. A monte si trova non solo la chiara affermazione della possibilità della salvezza al di fuori dell'ambito visibile della Chiesa cattolica, ma anche la consapevolezza circa gli elementi di santificazione e di verità esistenti nelle Chiese e confessioni cristiane che non sono nella piena comunione cattolica... Ovviamente tutto ciò determina un diverso modo di vedere le unioni miste, dal momento che ad es. il fatto che la prole sia o meno cattolica non appare necessariamente come una condizione per la sua eterna salvezza" C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 237. L'autore però non manca di manifestare la sua opinione: "Tuttavia, non va dimenticato il dovere insopprimibile per la salvezza di cercare la pienezza della verità che unicamente si dà nella Chiesa cattolica, di rimanere in tale verità, e di fare tutto il possibile affinché gli altri la scoprano, per cui malgrado l'influsso complessivo della rinnovata mentalità ecumenica..., non mi è chiaro come ciò possa rappresentare la causa fondamentale del mutamento avvenuto nella disciplina cattolica". *ibidem*.

³⁷ Osserva, in proposito, Errazuriz: «La soppressione delle cauzioni da parte del non cattolico [previste dal cjc '17: can. 1061, 2°: n.d.r.] risulta congruente con il rispetto intraecclesiale della sua libertà religiosa in ambito matrimoniale e familiare. Esigere che egli si impegnasse formalmente a non esporre il coniuge cattolico al pericolo di perversione, nonché ad assicurare che la prole sarebbe stata battezzata ed educata solamente nella fede cattolica, appare problematico sotto il profilo del rispetto della sua coscienza. Si pensi ad es. al normale dialogo tra i coniugi circa le loro convinzioni religiose, oppure all'educazione della prole nel caso in cui venga a mancare la parte cattolica» C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 236. Appaiono tuttavia acute e, in buona parte, condivisibili, anche le valutazioni che l'autore fa di seguito circa la normativa pregressa e le sue considerazioni riguardo al modo di impostare correttamente la questione del rispetto della libertà religiosa nell'ambito di un'unione mista sia in rapporto alle convinzioni di fede delle parti sia in relazione all'educazione religiosa della prole. cf. *ibidem*. 236-237.

che deve essere prestato allo *ius connubii*, cioè al diritto naturale di sposarsi,³⁸ che, pure, deve contemperarsi con le esigenze poste dal diritto e dalla giustizia soprannaturali.³⁹

Uno dei nodi problematici più rilevanti, nei matrimoni misti, oltre al pericolo di abbandono della pratica religiosa, di caduta nell'indifferentismo o di perdita della fede, è rappresentato dalla scelta del tipo di educazione religiosa da impartire alla prole, con il paventato rischio, messo bene in evidenza dal Testo applicativo dell'Accordo con i valdesi metodisti, che si segua una linea agnostica, neutrale o confusa, la quale, nel nome dell'equidistanza non preveda nessuna formazione rinviando la scelta in età matura.⁴⁰

La questione dei figli nei matrimoni misti era già stata posta in evidenza, a suo tempo, da S. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, sia pure in riferimento al più specifico caso di matrimoni misti costituito dalla disparità di culto: “Il bene principale del matrimonio è la prole da educarsi al culto di Dio. Ma essendo l'educazione un compito comune al padre e alla madre, sia l'uno che l'altra tendono ad educare i figli al culto di Dio secondo la propria fede. Perciò se essi sono di fede diversa, l'intenzione dell'uno sarà in contrasto con l'intenzione dell'altra. Quindi non può risultare un buon matrimonio”.⁴¹

Ovviamente non si potrà in alcun modo mettere sullo stesso piano la fattispecie della disparità di culto con quella del matrimonio misto inteso in senso stretto dal can. 1124 del cjc (cf. can. 813 del cceo), al di là della convergente regolamentazione, incentrata sui cann. 1125 e 1126. La totale diversità di prospettive, anche sulla scorta delle acquisizioni conciliari in campo ecumenico, che hanno portato, tra l'altro, a distinguere opportunamente l'ecumenismo (possibile tra cristiani battezzati di diversa appartenenza ecclesiale) dal dialogo interreligioso (con persone di diversa fede),⁴² impedisce ogni accostamen-

³⁸ C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti...*, 523; IDEM, *I matrimoni misti...*, 242-244. La stessa posizione di Errazuriz sembra condivisa anche da G. TOMKO, *Matrimoni misti*, Napoli 1971, 54-56, sia pure riferita ai matrimoni misti in senso lato, comprendenti quindi anche i matrimoni con non battezzati. Per inciso, notiamo che il diritto al matrimonio è sancito dal can. 1058 del cjc corrispondente al can. 778 del cceo.

³⁹ Errazuriz distingue opportunamente anche per ciò che riguarda il matrimonio misto la dimensione giuridica naturale da quella soprannaturale e a partire da tale distinzione sviluppa la sua lucida e articolata riflessione. C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 231-245.

⁴⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, *Testo comune...*, Parte II, 2.4 (cf. ECEI 6/779).

⁴¹ Si tratta della Questione 59, Art. 1 del Supplemento della *Summa Theologiae* corrispondente alla Distinzione 39 del l. IV del Commento alle Sentenze: “Respondeo dicendum quod principalius matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter inter patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo, si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit. Et ita non potest inter eos esse conveniens matrimonium”.

⁴² Di qui, fra l'altro, la creazione di due distinti organismi a livello di Santa Sede. Anzitutto il Segretariato per l'Unione dei Cristiani, istituito da Giovanni XXIII fin dal 1960 accanto

to e paragone. Tuttavia il problema della formazione religiosa dei figli per l'uno e per l'altro caso rappresenta una difficoltà comune che non può essere ignorata e che va affrontata con realismo poiché costituisce un potenziale elemento disgregatore della comunità coniugale: ciò al di là della diversità di rilievo e di incidenza attribuiti dai vari autori alla possibilità che la prole non venga battezzata ed educata nella Chiesa cattolica, in ordine alla decisione nuziale da parte del futuro coniuge cattolico.⁴³

Sempre nell'ambito delle unioni miste, un'altra annosa questione è rappresentata talvolta anche dalla difficoltà oggettiva di giungere ad un accordo su questa materia con alcuni fratelli separati: così, all'intesa con i valdesi-metodisti, che, pur presentando punti discutibili, comunque costituisce un importante punto di arrivo,⁴⁴ corrisponde il fallimento del progetto di accordo dei Patriarchi orientali, cattolici ed ortodossi, sull'applicazione del can. 1125 (cf. can. 814 del CCEO)⁴⁵ laddove si evidenziano diversità di approccio e

alle undici Commissioni ante preparatorie del Concilio ecumenico Vaticano II e divenuto, in seguito alla generale riorganizzazione della Curia Romana attuata da Giovanni Paolo II nel 1988 con la Costituzione *Pastor Bonus* (Artt. 135-141), Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (cf. *EV* 11/967-970). Inoltre, Paolo VI nel 1964 costituiva il Segretariato per i non Cristiani, divenuto, nella *Pastor Bonus* (Artt.159-162) Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso (cf. *EV* 13/991-994). Una buona descrizione di questi due organismi, delle loro competenze ed attribuzioni la si può trovare in N. DEL RE, *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano 1998, 249-252 e 272-275.

⁴³ Si veda in proposito la posizione di U. NAVARRETE, *Matrimoni misti, conflitto fra diritto naturale e teologia?*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 3 (1992), 278-279 (cf. anche IDEM, *L'impedimento di "disparitatis cultus" (can.1086)*, in *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, 121-122), assunta e pienamente condivisa da V. DE PAOLIS, *I matrimoni misti*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, XXI Incontro di Studio. Passo della Mendola-Trento 4 Luglio-8 Luglio 1994, Milano 1996, 152-154, a fronte di quella, che sembra assai diversa, di C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti...*, 521-523 (cf. anche IDEM, *I matrimoni misti...*, 239-241), il quale si associa all'opinione a suo tempo sostenuta da W. BERTRAMS, *De matrimoniis mixtis*, in *Nuntius* 1 (1967), 29-38 (si veda lo stesso contributo poi incluso in un volume collettivo: *De matrimonio coniectanea*, Roma 1970, 83-95).

⁴⁴ Tra i vari contributi di studio sull'intesa con i valdesi-metodisti, di taglio strettamente canonistico, segnaliamo F. COCCOPALMERIO, *Presentazione del testo comune e del testo applicativo*, in COMMISSIONE EPISCOPALE DELLA CEI PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna 2001, 6-19; D. MOGAVERO, *La forma di celebrazione del matrimonio*, in *ibid.*, 26-41; A. MONTAN, *Matrimoni misti e problemi pastorali*, in P. A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico*, III, Città del Vaticano 2005, 287-320; T. RIMOLDI, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, «Il Diritto Ecclesiastico» 4 (ott./dic. 2003), CXIV, 1513-1520.

⁴⁵ Il testo originale è in arabo, tradotto in francese e commentato dal teologo J. CORBON, *Accord catholique-orthodoxe sur trois questions pastorales importantes (Charfeh, 14.1096)*, in *Courrier Oecuménique du Moyen-Orient*, 29-30 (1996-II-III), 9-13. Su questo accordo si veda anche D. SALACHAS, *Matrimoni misti nel Codice latino e nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali Cattoliche*, in P. A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico*, III, Città del Vaticano 2005, 275-281.

di impostazione tra le due Chiese e reali difficoltà che sembrano impedire la convergenza su di una linea comune.

Al di là dei concreti risultati raggiunti, tali accordi si pongono in uno spazio giuridico che, pur attraversandolo (e mai scavalcandolo), supera quello interno della legislazione di una singola Chiesa o comunità ecclesiale e si sviluppa in un approccio indicato da Errazuriz, come interordinamentale. È quell'ambito che secondo la logica del Peyrot potrebbe essere considerato come diritto ecumenico esterno.⁴⁶ Tale ambito, stando all'autore, potrebbe avere tratti di somiglianza con la dimensione sopranazionale del diritto internazionale pubblico.⁴⁷ Così, ad esempio, la circostanza che il Testo comune e il Testo applicativo dell'Accordo con i valdesi-metodisti abbiano seguito l'iter prescritto all'interno di ciascun ordinamento, ne confermerebbe la loro valenza anche in un ordinamento “altro” da quelli confessionali. Il fatto poi che ciascuna delle parti stipulanti abbia successivamente approvato i documenti frutto dell'intesa raggiunta con atti unilaterali, dimostrerebbe che le disposizioni espresse da questi documenti si sono prodotte fuori dall'ambito di ciascuno dei due ordinamenti e propriamente in una dimensione giuridica loro propria, quella appunto del diritto ecumenico esterno.

A ben guardare, la teorizzazione di un diritto ecumenico esterno da parte del Peyrot, che coincide sostanzialmente con la prospettiva interordinamentale cui fa riferimento Errazuriz, non è immune da limiti nella soluzione dei problemi giuridici, come ha opportunamente rilevato quest'ultimo autore.

⁴⁶ Cf. G. PEYROT, *Ordinamenti confessionali e dimensione giuridica ecumenica*, in *Atti del congresso internazionale di diritto canonico*, Milano 1972, 1056.

⁴⁷ Cf. *ibidem*. 1059, nota 25: «Il Gismondi fa un riferimento diretto in proposito precisando che ove si consideri sul piano giuridico il tema delle relazioni ecumeniche ‘dal punto di vista generale [...] niun dubbio che da tale angolo visuale l’incontro tra ordinamenti di diverse istituzioni possa dar vita ad un ordinamento generale più complesso’. In altri termini, gli incontri multilaterali tra chiese confessionalmente diverse possono essere istituzionalizzati a simiglianza degli incontri tra ordinamenti statuali (diritto internazionale pubblico)». Rimanendo su questa linea il Peyrot prosegue: «Allorché, col decorrere del tempo, numerose saranno le questioni giuridiche, interessanti più chiese, che avranno trovato una loro soluzione in termini definiti con accordi conclusi a livello ecumenico, e conseguentemente si saranno sviluppati i collegamenti eventuali tra ordinamenti confessionali diversi, è pensabile che nel campo dottrinario si possa ordinare a sistema un ‘diritto ecumenico generale’ nell’ambito del quale trovino adeguata disciplina i rapporti tra chiese diverse». G. PEYROT, *Ordinamenti confessionali e dimensione giuridica ecumenica...*, 1060. Francamente la proposta, che a prima vista può sembrare suggestiva e allettante, ci appare un po’ azzardata perché rischia di erigere a sistema una linea confusa e indistinta che può condurre facilmente al relativismo e all’indifferentismo religioso, che costituiscono sempre un insidioso pericolo in quest’ambito. Forse è anche per questo motivo che è sfumata un’altra proposta, emersa durante i lavori conciliari da parte di alcuni Padri, di un «catechismo ecumenico» nel quale avrebbero dovuto confluire la dottrina cattolica e quella dei fratelli separati. Di tale iniziativa in ambito conciliare ci riferisce, tra gli altri, anche B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 424.

Ciò, in verità, non è rilevabile quando le esigenze dei vari ordinamenti sono coincidenti o comunque armonizzabili. Ma quando gli ordinamenti interessati pongono istanze contraddittorie soprattutto sulle grandi questioni, che, nel caso dei matrimoni misti, riguardano il riconoscimento della forma di celebrazione nonché dell'appartenenza religiosa dell'altra parte e della prole, allora emerge tutta la rilevanza e la problematicità della questione. Come ricorda giustamente Errazuriz, "la mentalità ordinamentale rinuncia per principio ad una risposta giuridica, poiché non ammette l'esistenza di esigenze reali di giustizia. Se il giuridico è solo quello posto dall'ordinamento (ovviamente si tratta qui di ordinamenti positivi), il conflitto interordinamentale trova unicamente delle vie di uscita metagiuridiche, ossia mediante la ricerca di compromessi in cui una parte o tutte e due cedono in qualcosa pur di raggiungere un accordo, entro i limiti di ciò che è prescritto o almeno tollerato dal proprio ordinamento".⁴⁸

Ma – ci si chiede – quale il prezzo da pagare per il raggiungimento di un'intesa? A quali principi si dovrà rinunciare? In quali condizioni si può ritenere che tale intesa sia giusta? È sufficiente che vi sia il mutuo accordo per assicurare tale giustizia?

A questi interrogativi è necessario rispondere con una mentalità che superi la logica del positivismo giuridico, che guardi cioè all'intrinseca realtà delle coppie miste e alle imprescindibili esigenze poste dalla loro appartenenza ecclesiale, per trovare in questo ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Altrimenti si rischia di trasformare il diritto, anche quello canonico (e anche quello ecumenico esterno), in pura ricerca di compromessi: compromessi spesso necessari, purché però – questo è il punto essenziale – essi siano improntati a giustizia, ossia adeguati ai veri diritti di tutte le persone coinvolte e rispettosi degli ineludibili principi fondamentali posti alla base di ciascun ordinamento.

Dopo aver doverosamente evidenziato alcune problematiche legate alla prassi della *communicatio in sacris* in rapporto all'Eucaristia, alla Penitenza, all'Unzione degli Infermi e al Matrimonio, pare altrettanto necessario metterle in luce gli elementi e gli aspetti positivi senz'altro rinvenibili.

Anzitutto bisogna sottolineare il pregio della normativa dei due Codici in proposito. Essa è in gran parte nuova e proiettata nel costruttivo sforzo di recepire fedelmente le istanze ecumeniche conciliari, sebbene, forse, in alcuni punti avrebbe bisogno di uscire da una certa genericità, che rischia di renderla poco incisiva ed efficace.⁴⁹ In riferimento ai matrimoni misti, questo stato

⁴⁸ C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 224.

⁴⁹ Mi riferisco qui al tenore di alcuni canoni che finisce per avere un'inevitabile riflesso sulla loro forza vincolativa: così ad esempio il can. 1125 e il can. 1365. In quest'ultimo pare vi sia una vera sproporzione tra il dettato normativo e gli interessi che sono in gioco.

di cose è, almeno in parte, superato dal significativo apporto offerto dalle legislazioni particolari delle varie Conferenze Episcopali⁵⁰ in particolare quella italiana (con il Decreto Generale sul matrimonio canonico del 1990 ma anche con gli altri importanti interventi che lo hanno preceduto), che si impegnano in maniera assolutamente apprezzabile ad applicare, contestualizzare, arricchire e talvolta anche precisare la normativa codiciale sui matrimoni misti. Inoltre, sempre in tema di matrimoni misti, risulta estremamente positivo ed ecumenicamente rilevante per i rapporti con le Chiese separate orientali, che sono a noi oggettivamente più vicine, il fatto che, rispetto ad un problema rilevante per la celebrazione dei matrimoni misti, nella scelta della forma alternativa a quella canonica prevista dal can. 1108 del *cjc*, l'attuale tendenza, tanto dei documenti ufficiali quanto degli autori,⁵¹ sia quella di preferire una forma pubblica con la presenza del ministro di culto, più idonea a porre in risalto la valenza ecclesiale della scelta nuziale e la peculiarità del matrimonio tra cristiani, vale a dire il suo carattere religioso e sacro.⁵²

Quest'orientamento, dopo già essere stato richiamato dalla Conferenza Episcopale Italiana nelle Indicazioni pastorali per i matrimoni misti, degli anni '70, viene chiaramente sottolineato nel Decreto Generale del 1990, ma appare come esigenza comunemente avvertita anche nell'Intesa con i valdesi, nonostante che presso questi ultimi sia del tutto assente ogni prospettiva sacramentale dalla celebrazione nuziale.⁵³

A fronte della comune esigenza di connotare il significato religioso del matrimonio, pare difficile comprendere la ragione per cui, nella stessa Intesa, presentando le varie forme celebrative per i matrimoni valdo-cattolici, si sia sentita la necessità di dare particolare risalto a quella civile, togliendola dal suo ragionevole contesto di prassi eccezionale, per renderla una delle opzioni liberamente eleggibili da considerare alla stregua delle altre.⁵⁴

⁵⁰ Si veda a questo proposito la raccolta di J. T. MARTIN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.J.C.*, Milano 1990.

⁵¹ Cf. B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, 145; A. M. ABATE, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Roma-Brescia 1985, 196; J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Roma 1992, 138-139.

⁵² In Oriente non è mai mancata la chiara consapevolezza di questa peculiarità dell'istituto matrimoniale. Si veda in proposito quanto scrive, ad esempio O. BUCCI, *Il Codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa*, in *Miscellanea in onore dei professori Anastasio Gutierrez cmf e Pietro Tocanel ofm. conv.*, Roma 1982, 191-192, laddove si fa riferimento, in nota, a due articoli di J. Prader e di E. Eid.

⁵³ Cf. anche COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'ECUMENISMO, *Indicazioni pastorali circa i matrimoni misti*, Roma 20 giugno 1972, n. 2 (cf. *ECEI* 1/4238); CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale sul matrimonio canonico*, Roma 5 novembre 1990, n. 50 (cf. *ECEI* 4/2668); CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, *Testo comune...*, 2.5 e 3.3 (cf. *ECEI* 6/783 e 791).

⁵⁴ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE

A parte la difficoltà a far comprendere, percepire e accettare la sottile differenza tra matrimonio civile e matrimonio celebrato in forma civile, con la previa dispensa,⁵⁵ anche l'eccessiva enfasi attribuita di fatto a quest'ultima opzione, oltre a creare non pochi problemi sul fronte ecumenico nei rapporti con le chiese orientali per le quali è inconcepibile una celebrazione nuziale senza il rito sacro comprendente la benedizione sacerdotale, di fatto rischia di favorire il processo di secolarizzazione e desacralizzazione del matrimonio, già presente ed operante in certi contesti culturali e sociali odierni.⁵⁶ È pur vero che l'opzione della forma civile di celebrazione è canonicamente ammessa grazie alla formulazione generica del can. 1127 §2 rappresentando verosimilmente un'applicazione della dottrina circa l'inseparabilità tra contratto e sacramento del matrimonio tra battezzati.⁵⁷ Tuttavia essa, alla luce di quanto detto sopra, non sembra pastoralmente prudente ed opportuna, anche se è, di per sé, canonicamente ammessa. Proprio la necessità di dare risalto al carattere religioso del matrimonio e di agevolare nei contraenti di nozze miste la consapevolezza dell'indissolubilità del vincolo coniugale, conduce a ritenere preferibile in ogni caso la forma canonica o comunque religiosa di celebrazione davanti al ministro del culto, rispetto a quella civile, che deve essere sempre considerata alla stregua di una *extrema ratio*.⁵⁸

Mi permetto, infine, di segnalare qualche proposta attinente l'ambito dei matrimoni misti che rappresentano l'orizzonte più scrutato di questa mia riflessione.

1. Atteso che, secondo alcuni autori, uno dei punti che sul piano ecumenico sembra incontrare maggiori difficoltà e disagio pare essere la forma canonica prevista dal can. 1108, vista la gamma di possibilità alternative ad essa che sembrano essere offerte dal can. 1127 § 2, ci si chiede se, per rispondere ad un'esigenza di maggiore flessibilità, dettata anche dalla necessità di rispettare la libertà religiosa e di evitare tensioni e possibili nullità, non sia il caso di studiare la possibilità eventuale di una pluralità di forme canoniche che, senza perdere nessuno dei valori che devono essere protetti e difesi, risponda

IN ITALIA, *Testo comune...*, 3.3c (ECEI 6/795); CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, *Testo applicativo del Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Roma 25 Agosto 2000, 31-37 (ECEI 6/3029-3035).

⁵⁵ Cf. D. MOGAVERO, *La forma di celebrazione del matrimonio*, in COMMISSIONE EPISCOPALE DELLA CEI PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna 2001, 40; la stessa difficoltà è ammessa da uno degli estensori del Testo applicativo dell'Intesa, G. CHIARETTI, *Profilo ecumenico dell'intesa sui matrimoni misti*, in *ibid.*, 22.

⁵⁶ J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente...*, 139.

⁵⁷ Cf. can. 1055 §2, sulla cui formulazione, però, non è mancato chi ha espresso delle riserve. Si vedano, in proposito, le osservazioni di J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1992, 48-55.

⁵⁸ Cf. C. FABRIS, *Fare verità, nella carità...*, 232-233.301.

meglio alle diverse situazioni nelle quali si possano trovare i contraenti soprattutto dei matrimoni misti. Ciò non recherebbe alcun pregiudizio al principio richiamato dal CCC (n. 1630) e alle ragioni che vi vengono addotte.⁵⁹

2. Considerato che la doverosa attenzione ecumenica, senza sacrificare nessuno, non può non privilegiare “quelle chiese, che quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l’eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite a noi da strettissimi vincoli”,⁶⁰ ci si domanda se, pur senza stravolgere i dati tradizionali che fanno risiedere la ministerialità del matrimonio negli sposi, non si potrebbe studiare e valorizzare in maniera più appropriata anche nell’ambito della Chiesa latina una forma celebrativa (e canonica) che sottolinei meglio il ruolo e il significato della benedizione del ministro sacro all’interno dell’economia del sacramento, tenuto conto del rilievo che ad essa viene effettivamente dato nel rito del matrimonio. Questo realizzerebbe una configurazione della forma canonica della celebrazione del matrimonio in più stretta connessione con il rito liturgico.⁶¹ Inoltre, ciò potrebbe costituire, anche, un’efficace antidoto contro quel progressivo svuotamento di contenuto e di valore sacro di cui è vittima il matrimonio in Occidente. A questo proposito, la tesi secondo cui la benedizione sacerdotale sarebbe costitutiva del sacramento matrimoniale, che ha trovato un difensore classico nel XVI secolo in Melchior Cano e che è sopravvissuta in Oriente, è stata riproposta da alcuni autori anche negli ultimi decenni.⁶² Nell’agosto 2007 durante

⁵⁹ Cf. C. FABRIS, *Fare verità, nella carità...*, 290-291. A proposito del prescritto del can. 1108 §1 (can. 828 §1 del CCEO), non ci sentiamo di concordare con Errazuriz, quando si dichiara favorevole a non esigere da nessun fedele, incluso quindi quello che celebra un matrimonio misto, la forma canonica quale requisito per la sua validità (cf. C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 243). Crediamo infatti che le motivazioni indicate dal Catechismo della Chiesa Cattolica al n. 1631 siano in grado giustificare la permanenza di questo livello di vincolatività. In merito alla nostra proposta di una pluralità di forme canoniche in grado di rispondere meglio alle diverse situazioni in cui si possono trovare i contraenti, soprattutto dei matrimoni misti, si veda anche l’articolo di L. V. CANTIN, *La forma canonica de los matrimonios mixtos*, in *Revista Española de Derecho Canonico*, 36, 103 (1980), 117-145).

⁶⁰ UR 15 c. Così Matteucci riporta quanto osservato dai Padri Conciliari in proposito, che cioè: «Gli elementi che uniscono la Chiesa cattolica e la Chiesa orientale separata prevalgono grandemente su quelli che la dividono». B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 418.

⁶¹ Questa stretta connessione è sempre stata ben presente nella tradizione orientale laddove il rito sacro comprensivo della benedizione nuziale è esso stesso forma giuridica attraverso cui soltanto il matrimonio è tale, cioè atto giuridico. Cf. J. PRADER, *Il Matrimonio condizionato nel diritto canonico orientale*, in *La definizione essenziale giuridica del matrimonio* (Utrumque Ius – Collectio Pontificia Universitatis Lateranensis, n. 5, *Atti del Colloquio romanistico-canonistico* – 13/16 marzo 1979), 93-94. Cf. anche E. EID, *Il matrimonio nel diritto delle Chiese Orientali*, in *ibidem*, 109.

⁶² Cf. ad esempio E. CORECCO, *Sezione VI. Il sacramento del matrimonio*, in G. BORGONOVO, A. CATTANEO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, II, Casale Monferrato-Lugano 1997, 347-614 passim.

un convegno di liturgisti tenutosi presso l'Abbazia di Vallombrosa (di cui, peraltro, non risulta siano stati ancora pubblicati gli Atti), è stata sostenuta l'idea che, anche per la Chiesa latina, la benedizione del sacerdote dovrebbe costituire elemento essenziale per la realizzazione del sacramento:⁶³ si tratta di proposte sulle quali sarebbe necessario, a mio parere, condurre un serio approfondimento. Del resto una più appropriata collocazione, anche nella Chiesa latina, della benedizione nuziale come parte integrante del momento costitutivo del matrimonio, potrebbe a buon diritto inserirsi in quel disegno perseguito e realizzato dall'edizione definitiva del Catechismo della Chiesa Cattolica di enucleare e proporre una configurazione essenziale comune del sacramento in ambito latino ed orientale, così come ha condotto le Chiese orientali a rinunciare alla tradizionale affermazione della ministerialità in capo ai presbiteri e ai vescovi. In questo modo, l'intervento del sacro ministro benedicente rappresenterebbe l'elemento in grado di saldare le due tradizioni in una condivisa struttura ed un convergente schema celebrativo. Potrebbe così essere adeguatamente valorizzata anche in ambito latino, "un'antica e millenaria tradizione di tutto l'Oriente e di tutta l'antichità (compresa quella greca e romana) pre-razionalistica: che il matrimonio è un patto a tre: tra i due soggetti fra di loro e fra essi e la divinità".⁶⁴

3. Infine, tornando più direttamente ai matrimoni misti, ci si chiede se forse non sarebbe opportuno che il *terminus a quo* della necessaria licenza (cf. cann. 1124-1125 cjc e 813-814 del cceo), non fosse l'Ordinario del Luogo o il Gerarca del luogo, ma, vista la delicatezza della materia, un importante aspetto della *communicatio in sacris*, venisse attribuita più propriamente al vescovo diocesano o al vescovo eparchiale, che sono i primi e diretti responsabili della vita sacramentale e liturgica della sua Chiesa, applicando analogicamente alla licenza quanto stabilito dal can. 87 §1 del cjc. In questo modo, tra l'altro si paleserebbe, forse in maniera più adeguata, quel riguardo, quel rispetto e quell'attenzione che vogliono caratterizzare lo stile della Chiesa del Vaticano II nei rapporti con i *fratres seiuncti*.

Qualche tempo fa sentivo un'espressione che mi è rimasta impressa e che credo possa trovare anche qui una sua applicazione: la vita è un tornare in avanti. Anche la vita della Chiesa, anche il dialogo ecumenico, che ormai

⁶³ In coerenza con questa linea di orientamento, secondo alcuni liturgisti, sarebbe necessario rivisitare la categoria di 'ministri del matrimonio' e dovrebbero essere senz'altro esclusi gli assistenti o testi qualificati non ordinati.

⁶⁴ O. BUCCI, *Il Codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa*, in *Miscellanea in onore dei professori Anastasio Gutierrez cmf e Pietro Tocanel ofm. conv.*, Roma 1982, 192. Come ricorda l'autore, un accenno al patto a tre si trova anche in E. EID, *Il matrimonio nel diritto delle Chiese Orientali*, in *La definizione essenziale giuridica del matrimonio* (Utrumque Ius – Collectio Pontificia Universitatis Lateranensis, n. 5, *Atti del Colloquio romanistico-canonistico* – 13/16 marzo 1979), 115, ove però non si perviene alla sua completa definizione.

ne fa parte integrante, anche la prassi della *communicatio in sacris* che dell’ecumenismo costituisce un capitolo nevralgico, sono, e devono essere, un tornare in avanti.

Tornare: cioè ripercorrere idealmente il cammino che ha portato sin qui sapendo coglierne la continuità immune da rotture, sia nelle ragioni che portano a ritenere l’ecumenismo e le sue esigenze, come la *communicatio in sacris*, un “sacro obbligo”⁶⁵ della Chiesa, secondo un’istanza che, comunque non è nata dal nulla durante il Concilio Vaticano II,⁶⁶ sia nell’evidenziare, ad esempio, i potenziali rischi e pericoli che un’indiscriminata prassi di intercomunione può contenere.

Tornare, sì, ma in avanti: cioè avere un occhio di riguardo al tesoro del passato, la cui lezione, quando reclama cautela, accortezza e ponderazione, non va ignorata o disattesa, ma senza lasciarsi imprigionare e paralizzare da quel passato, bensì ‘respirando il futuro’, nella ricerca instancabile di nuove possibilità di applicazione, anche nell’ambito giuridico,⁶⁷ di quei principi ecumenici magistralmente enucleati dall’assise conciliare e attuati dai Codici e dal Direttorio ecumenico attualmente in vigore.

⁶⁵ Così lo ha definito, giustamente, il Card. Kasper: cf. *L’Osservatore Romano*, 24 nov. 2007, p. 8.

⁶⁶ Per una breve e succinta descrizione delle principali tappe storiche del cammino ecumenico, si veda, ad esempio, B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 424-431, 435-438.

⁶⁷ Uno di questi potrebbe essere la *communicatio in sacris extrasacramentalibus*, come la definiscono D. SALACHAS-K. NITKIEVICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, 51. Alla possibilità di sviluppare gli spazi di una lecita “*communicatio in sacris*” si riferisce, tra gli altri B. F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Venezia 2006, 80-84 e IDEM, *Diritto Penale Canonico*, Venezia 2008, 320.

SZABOLCS ANZELM SZUROMI O.PRAEM.
SOME 12TH CENTURY TEXTUAL WITNESSES
OF THE FAMILY OF THE IVONIAN PANORMIA
(A COMPARATIVE ANALYSIS OF ST. PETERSBURG,
ROSSIYSKAYA NATIONALNAYA BIBLIOTEKA
ERMIT. LAT. 25 WITH BAV BARB. LAT. 502
AND OTHER IVONIAN MANUSCRIPTS)^{*}

SUMMARY: 1. Description of St. Petersburg, Ermit. lat. 25. 2. Description of BAV Barb. lat. 502. 3. Some impressions on the textual tradition and development of the *Panormia*. Conclusion: The endeavour to issue the complete current canon law.

1. DESCRIPTION OF ST. PETERSBURG, ERMIT. LAT. 25

THE St. Petersburg, Rossiyskaya Nationalnaya Biblioteka Ermit. lat. 25 manuscript is a textual witness of the *Panormia*.¹ The volume is covered

* This paper has been written with the generous support of *Instituto de Derecho Europeo Clásico* (IDEC) in Las Palmas. We would like to thank Prof. Carlos Larrainzar and Prof. José Miguel Viejo- Ximénez. We also would like to give thanks to A. И. Букреев (St. Petersburg, Rossiyskaya Nationalnaya Biblioteka) and to S.Em.a R. Raffaele Farina (Biblioteca Apostolica Vaticana). This publication is supported also by OTKA T 048584 research program.

¹ ERDÖ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002. 98-100; cf. FOURNIER, P., *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, in *Bibliothèque de la École des chartes* 57 (1896) 645-698; 58 (1897) 26-77, 293-326, 410-444, 624-676 [repr. in FOURNIER, P., *Mélanges de droit canonique*, I. (ed. KÖLZER, P.), Aalen 1983. 451-678]; LANDAU, P., *Die Rubriken und Inskriptionen von Ivo's Panormia*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982) 31-49. BRETT, M., *Creeping up on the Panormia*, in HELMHOLZ, R.H. (ed.), *Grundlagen des Rechts*, Paderborn 2000. 205-270. BRETT, M., *The Sources and Influence of Paris, Bibliothèque de l'Arsenal 713*, in LANDAU, P. (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican City 1997. 149-167. KÉRY, L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law), Washington, D.C. 1999. 244-260. AUSTIN, G., *Editorial concerns in the Ivonian Panormia: the case of repetitious canons in book 8*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 89 (2003) 82-106. FOWLER-MARGERL, L., *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140. Access with data processing* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 21), Hannover 2005. 198-202. SZUROMI, Sz.A., *Some observations on BAV Pal. lat. 587 as compared with other textual witnesses of Ivo's works*, in SZUROMI, Sz.A. (ed.), *Parare viam Domino. Commemorative Studies on the occasion of Rt. Rev.*

with nice white leather, which had been adorned with clasps. Two of these clasps still remain on the front cover. The cover of the codex, which comes probably from the 17th century, is made from wood on both sides. The manuscript was written on refined, white, but not too thin parchments. The majority of the pages have been frequently used, but they are clear, and there are only few greasy parts. The whole codex, which contains 56 folios, was trimmed up to the punctuation. The codex was made from eight-folio quires,² except the first, which is ten folios, but its last page is missing and only a 10 mm wide stripe remains.³ There is a similar phenomenon at the beginning of the last quire of the codex.⁴ The size of the folios is 273 x 192 mm, and the ruling is not too deep. The iniciales are ornamented with red, gold, turquoise, rose and brown colours. The script style, which employs very small letters, does not indicate the 11th century,⁵ but the first part of the 12th century. There is an inscription of the possessor on fol. 2r: *Biblioth. Weissenau*. Furthermore, based on the quality of the parchments and the script style, the place of origin is probably France. Hence, the place of preservation was the Norbertine Abbey of Weissenau, founded in 1145 by Gebizo of Ravensburg, and was secularised in 1802.⁶ The monastery library of Weissenau is known to have had a rich collection of books that had been collected since the middle of the 12th century.⁷ Consequently, this particular codex probably belonged to the earliest part of the library. Paul Lehmann listed several manuscripts of Weissenau which took place in the Latin collection of the Hermitage.⁸

Polikárp F. Zakar Occist.'s 75th Birthday (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/7), Budapest 2005. 179-203. SZUROMI, Sz.A., *A 12th century pastoral pocket book (Some impressions on National Library of Scotland, Edinburgh, Adv. Ms. 18. 8. 6, as compared with Bruxelles, Bibliothèque Royal MS 1817)*, in SZUROMI, Sz.A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006. 65-96. SZUROMI, Sz.A., *The BAV Pal. lat. 587 as a textual witness of the canonical work of Ivo of Chartres*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 17 (2006) 343-358. SZUROMI, Sz.A., *Canon Law Handbook by Ivo of Chartres*, in *Folia Canonica* 9 (2006) 93-116. SZUROMI, Sz.A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 (2007) 285-310.

² Cf. Ermit. lat. 25, foll. 10r-17v (II); 18r-25v (III); 26r-33v (IV); 34r-41v (V); 42r-49v (VI).

³ Ermit. lat. 25, foll. 1r-9v (+).

⁴ Ermit. lat. 25, foll. (+) 50r-56v.

⁵ KÉRY, L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)*, 257.

⁶ *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. von J. HÖFER – K. RAHNER, Freiburg im Breisgau 1957-1965. X. 1010-1011. Cf. BUSL, K.A., *Zur Geschichte des Prämonstratenser Klosters und der Kirche in Weissenau*, Ravensburg 1883. SCHMIDT, R., *Kloster Weissenau*, Ausburg 1930.

⁷ LEHMANN, P., *Handschriften aus Kloster Weissenau in Prag und Berlin*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 57 (1962) 229; cf. *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, III. Stuttgart 1960. 110-1120; IV. Stuttgart 1961. 40-42.

⁸ Erm. lat. 2, 3, 5, 6, 13, 14, 15, 16, 18, 20. Cf. LEHMANN, P., *Verschollene und wiedergefundene Reste der Klosterbibliothek von Weissenau*, in *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 49 (1932) 1-11.

The fol. 1r is empty and the text begins with a description of the contents of the books on fol. 1v (cf. "*Prima pars continet [...]*") in two columns. On fol. 2r is situated an "arbor consanguinitatis", then on fol. 2va can be read the Prologue as an introductory text of the Panormia: "*Exceptiones ecclesiasticarum regularum partis exemplis romanorum pontificum (...)*".⁹ This ends on fol. 4rb. From fol. 4v – where Book 1 begins¹⁰ – the text is organized in one column. We cannot find any numeration of the canons; instead, there are only rubrics, attributions of canons in underlined form, and sometimes a short title of the original sources cited (e.g. Aug. De libero arbitrio III;¹¹ Isidorus, De officiis, lib. II. cap. XXIII¹²). The themes are projected into the margin at almost every single canon.¹³ In the headline of fol. 5v we can read the number of the book in black ink: "*Pars Prima*". The bottom of fol. 17v, where the canons deal with clerical obligations, is greasier, and the same can be said of fol. 19v and the following, under the theme of priestly ordination. Among the canons of fol. 17v is a fragment of Rufinus' work (cf. *Vita Monachorum*, lib. II c. 7),¹⁴ which can be found also in the textual tradition of the Ivonian *Decretum* (ID 4. 32),¹⁵ and the *Tripartita* (Tr 2. 50. 7-8). The *Decretum Gratiani* cites this canon too (D. 3 c. 16 de cons.),¹⁶ but there, the text is supplemented with two more sentences. The next canon in Ermit. lat. 25 is IP 2. 180,¹⁷ a quotation from the Council of Mainz (a. 813)¹⁸ through the *Decretum Burchardi Wormatiensis*.¹⁹ The *Decretum Gratiani* contains a shorter form

⁹ Cf. *Exceptiones ecclesiasticarum regularum (...)* quod in una quaque parte sibi necessarium querere debeat. PL 161. 1041-1044. VIOLI, S., *Il Prologo di Ivo di Chartres* (Biblioteca Teologica, Sezione Canonistica 3), Lugano 2006. 367-401.

¹⁰ Credimus unum deum esse patrem et filium et spiritum sanctum (...); cf. PL 161. 1045.

¹¹ Ermit. lat. 25, fol. 5r.

¹² Ermit. lat. 25, fol. 5r.

¹³ E.g. Ermit. lat. 25, fol. 4v: De incarnatione; De eodem contra trymotianos et alios hereticos; etc.

¹⁴ IP 2. 179; Ermit. lat. 25, fol. 17v: Ieiunia sane legitima (...) crucifigere. Cf. PL 161. 1123.

¹⁵ PL 161. 270.

¹⁶ D. 3 c. 16 de cons.: Ieiunia sane legitima, id est quarta et sexta feria, non sunt soluenda, nisi grandis aliqua necessitas fuerit, quia quarta feria Iudas traditionem Domini cogitavit, et sexta feria crucifixus est Saluator. Videbitur ergo, qui in his diebus sine necessitate soluerit statuta ieiunia, uel cum tradente tradere Saluatorem, uel cum crucifigentibus crucifigere. *Die autem dominica nichil aliud agendum est, nisi Deo uacandum. Nulla operatio in illa die sancta agatur, nisi tantum ymnis, et psalmis, et cancticis spiritualibus dies illa transigatur.* FRIEDBERG I. 1356-1357.

¹⁷ Ermit. lat. 25, fol. 17v: Constituimus ut quatuor (...) missarum sollempnia.

¹⁸ Conc. Moguntinum (a. 813) can. 34; cf. ID 4. 35 (PL 161. 272).

¹⁹ BW 13. 2: Constituimus, ut quatuor tempora anni, ab omnibus cum ieiunio obseruentur, id est, in Martio, hebdomada prima. In Iunio, secunda. In Septembri, tertia. In Decembri, quarta: quae fuerit plena ante vigiliam Natalis domini, id est, feria quarta, et sexta, et Sabato. Veniant omnes ad Ecclesiam hora nona cum letaniis ad Missarum solemnia. FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri xx*, Aalen 1992. 158rb-158va.

of this canon.²⁰ The IP 2. 182²¹ also belongs to the common material of the *Panormia* and the *Decretum* (ID 4. 34),²² which testifies again to the influence of Burchard's *Decretum*.²³

Between fol. 17v and fol. 20v, the themes are not marked at the margin, but from fol. 20v they are projected again. These pages were used often (e.g. foll. 21r-21v), as is also the case for those folios where one can read about the discipline of the witnesses (e.g. foll. 30v-31r, 33v). Fol. 44r is a greasy page, bearing many handprints, and the codex was opened many times to this particular place. Based on the script style, we can distinguish three hands in the entire codex. The main text up to fol. 48v testifies to one hand (n^o 1), which then continues the text on fol. 49r. The basic copier of the manuscript (n^o 1) thought that the table of the "arbor consanguinitatis" was sketched on fol. 48v, because on the top of fol. 49r, he indicates: "*Explicit liber VII Incipitur octavus*". Apparently, not only the "arbor consanguinitatis" is missing from its regular place, but even the basic explanation of the degrees of consanguinity, which is usually connected with the "consanguinity tree" (cf. IP 7. 90)²⁴ is not finished on fol. 48v.²⁵ On fol. 48v is some supplementary mate-

²⁰ D. 76 c. 2: Constituimus, ut quatuor tempora anni ab omnibus hominibus cum ieiunio obseruentur, id est in Martio, hebdomada prima; ieiunio, secunda; in septembri, tertia; in decembri, quarta. FRIEDBERG I. 267-268.

²¹ Fol. 17v: Quadragesima summa observatione (...) flecti genua. Cf. PL 161. 1124-1125.

²² PL 161. 271-272.

²³ BW 13. 1: Quadragesima summa obseruatione est obseruanda, ut ieiunium in ea praeter dies dominicos qui de abstinentia substracti sunt, nisi quem infirmitas impederit, nullatenus soluatur: quia ipsi dies decimae sunt anni. A prima igitur dominica Quadragesimae usque in Pascha domini sex hebdomadae computantur, quarum videlicet dierum XL. et II. fiunt. Ex quibus dum sex dies dominici abstinentiae subtrahuntur, non plus in abstinentia quam triginta et sex dies remanent. Verbi gratia: Si per CCC. XLV. dies annus ducitur, nos autem per XXX. et VI. dies affligimur, quasi anni decimas Deo damus. Et ut sacer numerus quadraginta dierum adimpleatur, quem Saluator noster suo sacro ieiunio consecrauerat, quatuor dies prioris hebdomadae ad supplementum quadraginta dierum tollantur, id est, quarta feria quae caput ieiunii subnotatur, et quinta feria sequens, sexta et sabbatum. Nisi istos quatuor dies superioribus triginta et sex adiunxerimus, quadraginta dies in abstinentia non habemus. Iubemur etiam ab omnipotenti Deo, omnium bonorum nostrorum decimas dare. Quapropter ut omnis decima a nobis Deo rite persoluatur, tollamus decimam anni, et in ea peccata nostra confitendo, corrigendo nos, ieiunando, vigilando, orando, elemosynas largiendo abstergamus, et carnem nostram decimemus, ut ad sanctum Pascha securi peruenire possimus. FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri xx*, Aalen 1992. 158ra-158rb. Cf. D. 5 c. 16 de cons. contains shorter text: Quadragesima summa obseruatione (...) Iubemur etiam ab omnipotenti Deo omnium bonorum nostrorum decimas dare. FRIEDBERG I. 1416.

²⁴ Cf. Bruxelles, Bibl. Royal MS 1817. foll. 126r-127v; Strassbourg, Bibl. Nat. et Univ. 108, 146r-146v; BAV Vat. lat. 1358. fol. 0v; BAV Vat. lat. 1359. fol. 120v; BAV Vat. lat. 1360. fol. 77v; Angers, Bibl. Municipal 369. fol. 97r; BAV Ottob. lat. 164. foll. 129r-130r.

²⁵ Ermit. lat. 25, fol. 48v: Primo gradu superiori linea continentur (...) quam maternae frater et soror. Cf. *The missing part of the text*: Quinto gradu veniunt supra, atavus atavia, infra

rial²⁶ written by that particular hand which had already inserted some previous marginal inscriptions (n^o 3).²⁷ This hand made a closing supplement of the manuscript (cf. fol. 56v).²⁸ On fol. 4v, marginal inscriptions which were written by another hand (n^o 2) can be recognized. These inscriptions were placed into the bound manuscript, as can be clearly seen as well concerning the marginal reference of fol. 27r and the enlargement of fol. 48v by the third hand (n^o 3). All three hands have 12th century peculiarities.

The textual peculiarities of the Ermit. lat. 25 clearly testify to the daily pastoral activity of the particular Norbertine community.²⁹ This supposition is supported by those frequently used pages where clerical obligations are listed. The condition of the part about witnesses indicates the judicial activity of the community. These peculiarities are parallel to the peculiarities of Edinburgh, Ms. 18. 8. 6. Further observation could be made concerning the supplementary material of the Ermit. lat. 25.

2. DESCRIPTION OF BAV BARB. LAT. 502

The manuscript Barb. lat. 502 of the Bibliotheca Apostolica Vaticana is also a witness to the family of the *Panormia*. The exterior appearance of the codex is similar to the above-presented Ermit. lat. 25, as the volume of Barb. lat.

adnepos adneptis. Ex obliquo fratris et sororis, pronepos proneptis fratres patruales, sorores patruelis, amitini, amitinae consobrini consobrinae, filius vel filia. Propius consobrina, id est patruis magni amitae magnae. Avunculi magni, materterae magnae filius vel filia. Quivis accrescit propatruus et proamita. Hi sunt proavi materni frater et soror, proavunculus, promatertera; hi sunt proviae paternae maternaeque frater et soror proaviaque magni materni. Haec species nec aliis gradibus quam scripta est, nec aliis vocabulis declarari potest. Sexto gradu veniunt supra tritavus tritavia. Infra trinepos trineptis. Ex obliquo fratris et sororis adnepos adneptis. Fratres patruelis et sorores matruelis, amitini amitinae, consobrini, consobrinae. Patruis magni, amitae magnae, avunculi magni materterae magnae. Nepos neptis propioris consobrini filius et filia qui consobrini appellantur. Quibus ex laterae accrescunt propatruus, proavunculus, promatertera, filius vel filia adpatruus, adamita. Hi sunt abavi paterni frater et soror. Abavunculus, abmatertera, hi sunt abaviae paternae maternaeque frater et soror abaviaque materni. Haec quoque explanari amplius non possunt quam ipse auctor disseruit. Septimo gradu qui sunt cognati recta linea, supra infraque prioribus propriis nominibus non appellantur, sed ex transversa linea continentur fratris, sororis, adneptos adneptis, consobrini filii filiaeque successionis. Idcirco gradus vii constituti sunt, quia ulterius per rerum naturam, nec nomina inveniri, nec successio ultra propagari potest. In his vii gradibus omnia propinquitatum nomina continentur, ultra quas affinitas inveniri, nec successio potest amplius propagari. PL 161. 1303-1304. Cf. SZUROMI, Sz.A., *A 12th century pastoral pocket book*, 65-96.

²⁶ Suppl. canons [1]-[3].

²⁷ E.g. Ermit. lat. 25, foll. 13r, 27r, 29r-33r, 37r-37v, 38r, 40v.

²⁸ Suppl. canons [1]₃-[6]₃.

²⁹ Cf. SZUROMI, Sz.A., *The Character of Juridical Personality of monastery as a community of persons up to the 13th century*, in *Folia Theologica* 11 (2000) 101-110.

502 is covered with leather that originally was decorated with eight copper buttons at each side of its spine. Today, seven of the sixteen copper buttons are missing. The cover of the codex is made from wood on both sides. There is a legible text in a 12th century script style (end of the 12th century: n^o o) on the parchment which was used for the binding.³⁰ This fragmented quire was originally made from four folios. On the first quire – without numeration – we can recognize another script style (n^o 1), which uses small letters. The characteristics of this style suggest the second half of the 13th century.³¹ The second canon can be identified as a letter of Pope Nicholas I (a. 865),³² and it belongs to the material of the *Decretum* of Ivo.³³ This text was very probably written into the bound volume, because there is no space between the lines and the writing is crooked. This script style may be the one which caused the writer of the “*Inventarium*” to misdate the manuscript as 13th century.³⁴

³⁰ Cf. (...) hominem natum simul (...) consequi.

³¹ BAV Barb. lat. 502, fol. [1r]: Quam multos peccatis nostris exigentibus pro (...) aliquid uolueit non prohibemus.

³² *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P. - WATTENBACH, G. CURAVERUNT LOEWENFELD, S. [JL]-KALTENBRUNNER, F. [JK]-EWALD, P. [JE], I. Lipsiae 1885.² JE 2796 (2111).

³³ BAV Barb. lat. 502, fol. [1r]: Quia suspecti et inimici iudices esse non debeant (...) intrare collegium. ID 5. 55; cf. C. 3 q. 5 c. 15: Quia suspecti et inimici iudices esse non debeant, et ipsa ratio dictat, et plurimus probatur exemplis. §. 1. Nam quid gratius et amabilius dare quis inimico potest, quam si ei ad inpetendum commiserit, quem ledere forte uoluerit? Quod prouide Constantinopolitana sinodus canonum suorum sexto dinoscitur prohibere capitulo. §. 2. Veniamus et ad S. Calcedonensem sinodum, et quid nobis de Athanasio Perenorum referat episcopo audiamus. Is enim antistes tertio euocatus, quia non occurrit, a patriarcha suo canonicè condempnatus extiterat, sed solum quia, cum uocaretur ad sinodum, quod inimicus esset ipse, qui iudicabat, clamauit, a S. Calcedonensi sinodo ad causas illatas sibi examinandas reseruatur, et nisi denuo conuinceretur, recipere ecclesiam propriam iudicatur. Si Athanasius a patriarcha suo depositus, quia de inimicitia eius conquestus est, iterato ad iudicium renouandum dirigitur, etsi manifesta sibi crimina officiant, suae ecclesiae reddi precipitur: quanto magis Ignatius, qui non a patriarcha, sed ipse potius existens patriarcha, minime debuit ecclesiae propria priuari et inimicis et suspectis iudicibus decernentibus expoliari? §. 3. Veniat et facundissimus Papa noster Gelasius, hereticorum expugnator fortissimus, et quod de Constantinopolitanis episcopis more solito tunc egrotantibus dixit, etiam nunc nobis edisserat. „Quero,” inquit, „iudicium, quod pretendunt, ubinam possit agitari? an apud ipsos, ut idem sint inimici testes et iudices? Sed tali iudicio nec humana debent committi negotia.” Quod si iudicio, ubi idem sunt inimici qui iudices, nec humana debent committi iudicia, quanto minus diuina, id est ecclesiastica? Qui sapiens est intelligat. §. 4. Et reuera hinc Iustinianus inperator pius legibus suis promulgasse dinoscitur, dicens: „Licet ei, qui suspectum sibi iudicem putat, antequam lis inchoetur, eum recusare, ut ad alium recurratur.” Nam quodammodo naturale est suspectorum iudicium insidias declinare et inimicorum iudicium uelle refugere. §. 5. Hinc S. Iohannes, os aureum, concilii contra se congregati renuit intrare collegium. FRIEDBERG I. 518-519.

³⁴ *Inventarium Codicum mss. Bibliotheca Barbarinae Redactum et Digestum A.D. Sancte Pieralisi Bibliothecario et in Tomos vigintitres distributum* (Riproduzione in scala reale dell'Inventarium dei codici barberiniani redatto nel secolo XIX de Sante e Alessandro Pieralisi), IV. 189-190.

At the top of fol. [1r] is an inscription by a new, 15th century hand (n^o 2): "(...) *cum excommunicatis non in crimine.*" Fol. [1v] is empty except for a list of the contents of the codex in the center of the page written by a 16th century hand: "*Continentur in hoc volumus Brevis cronica de Patriarchis novae Aquileiae – Ivonis Carnotensis episcopi ecclesiasticarum Institutionum siue Regularum Compendium fol. 5 – Indicem materiae huius compendiis habet fol. 110.*" The opposite wing of this particular folio is missing at the end of this quire. Nevertheless, the whole manuscript is made up of eight-folio quires. The first numbered folio (fol. 1r) is in fact the second folio of the first quire. Here, there are nice, clear, settled, light brown, 12th century letters by a new hand, introduced by a rubric (cf. n^o 3). This new hand represents the basic script style in the codex. Hence, the manuscript is a 12th century (and not 13th century) witness of the Ivonian *Panormia*. We should mention here that this codex has also been trimmed up to the punctuation. The parchments look the Italian type: very clear, refined, and thin. In the headline of fol. 1r can be read a title: "*Cronica de Singulis Patriarchis noue Aquileie que Gradensis ecclesia vocatus atempore domini heliae eiusdem ecclesiae Patriarchae.*"³⁵ When this opening theme is ended on top of fol. 5v, the regular incipit of the Ivonian *Panormia* follows on the same line in red: "*Incipit prologus iuonis carnotensis episcopi de multimoda distinctionem scripserarum sub una castorum eloquorum facie contemptarum.*" The canonical collection is not complete, because the text is interrupted on fol. 163v at the first half of IP 7. But the quires are also incomplete. Six folios form the last full quire (foll. 159r-161v), then there are only two final folios (foll. 162r-163v) and the manuscript ends. The last canon is IP 6. 101.³⁶

The first iniziale is admirably ornamented and rubricated, which testifies to the first half of the 12th century. After the Prologue (foll. 5v-17v),³⁷ the text is organized in two columns from fol. 18r, and first lists the *Tabula Librorum*.³⁸ From fol. 20r, the canons of IP 1 are organized again in one column without numeration. The basic themes of the canons are projected into the margin by a different, but contemporary, hand (n^o 4). Furthermore, there is one example of an entire marginal explanation of the canon.³⁹ Some sections of the canonical material were consulted more frequently. These can therefore help to identify the particular place of usage of the codex. The part about

³⁵ BAV Barb. lat. 502, foll. 1r-5v: Helias patriarcha aquileiensis in gradensi castro ecclesiam (...) Huic successit urso qui omni uirtute plenus rex ecclesiam annos xxxvii. D. xlv.

³⁶ BAV Barb. lat. 502, foll. 161v-163v: Sic enim neque recedere (...). Cf. C. 28 q. 1 c. 9: Sic enim neque recedere ab uxoribus (...) quam esse putaueras. FRIEDBERG I. 1083-1086.

³⁷ BAV Barb. lat. 502, foll. 5v-17v: Incipit prologus in decretis sanctorum patrum. Exceptio-nes ecclesiasticarum regularum (...) necessarium querere debeat.

³⁸ BAV Barb. lat. 502, foll. 18ra-19vb: Prima pars istius libri continet de fide (...) Explicunt capitula.

³⁹ BAV Barb. lat. 502, fol. 27v.

baptism is not used any more often than the other parts of the manuscript,⁴⁰ but the folios are greasier in those areas that treat of the themes of churches in which there is licit liturgy, of the celebration of Holy Mass, of tithing, of episcopal election and obligations,⁴¹ and also the theme of legal matrimonial bond.⁴² It is very conspicuous at IP 2. 31⁴³⁻³²⁴⁴; IP 2. 37⁴⁵; and IP 2. 58.⁴⁶ Particularly, at fol. 53r, which contains canons about tithing, the codex was opened several times and the folios got wet.⁴⁷ Moreover, there is a primitive “glossa” in very small letters on fol. 106r around a part of St. Augustine’s letter (Epist. 48), denoting it as IP 3. 179.⁴⁸ These peculiarities of the Barb. lat. 502 give firm basis for the supposition of its use at some episcopal court.

⁴⁰ Cf. BAV Barb. lat. 502, fol. 24r.

⁴¹ Cf. BAV Barb. lat. 502, foll. 58v, 59r-v, 80v-81r, 97r.

⁴² BAV Barb. lat. 502, fol. 151r.

⁴³ BAV Barb. lat. 502, fol. 50r: *Concedimus etiam ut (...) : IP 2. 31=ID 3. 59; cf. D. 1 c. 30 de cons. : Concedimus etiam ut sicubi (quod peccatis nostris exigentibus per plurimum factum est) a Normanis, et a Sclauis, ab Ungaris, et malis Christianis, seu alio qualicumque modo ecclesiae fuerint incense et combustae, in capellis cum tabula consecrata missas interim celebrari permittimus, donec ecclesiae ipsae restaurari queant. In itinere uero positis, si ecclesia defuerit, sub diuo, seu in tentoriis, item si tabula altaris consecrata ceteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia ibi affuerint, missarum solemnia celebrari concedimus. FRIEDBERG I. 1301-1302.*

⁴⁴ BAV Barb. lat. 502, fol. 50r: *Altaria si non sint lapidea (...) : IP 2. 32=ID 3. 30; cf. D. 1 c. 31 de cons. : Altaria, si non sint lapidea, crismatis unctione non consecratur. Ad celebranda autem diuina officia ordinem, quem metropolitani tenent, conprovinciales eorum obseruare debent. FRIEDBERG I. 1302.*

⁴⁵ BAV Barb. lat. 502, fol. 50v: *Temporum qualitas admonet episcoporum antiquitas (...) : IP 2. 37=ID 3. 79=Tr 4. 20; cf. C. 7 q. 1 c. 44: Temporis qualitas nos ammonet episcoporum sedes, constitutas antiquitas certis ciuitatibus, ad alia, que securiora putamus, eiusdem diocesis loca transponere, quo et habitatores securi ualeant degere, et barbaricum possit periculum facilius declinari. Propterea te Iohannem fratrem et coepiscopum nostrum Belitrensis ciuitatis, sedemque tuam in loco quondam Arenata ad S. Andream apostolum precipimus transmigrare, quatinus ab hostilitatis incursu liberior existere ualeas, et illic consuetudinem solemnium festiue disponas. FRIEDBERG I. 584.*

⁴⁶ BAV Barb. lat. 502, fol. 52v: *Omnes decimae terrae (...) : IP 2. 58=ID 3. 196; cf. C. 16 q. 7 c. 5: Omnes decimae terrae, siue de frugibus siue de pomis arborum, Domini sunt, et illi sanctificantur. FRIEDBERG I. 801.*

⁴⁷ BAV Barb. lat. 502, fol. 53r: *Decimas Deo et sacerdotibus (...) : IP 2. 60=ID 3. 199; cf. C. 16 q. 7 c. 6: Decimas Deo et sacerdotibus Dei dandas, Abraham factis, Iacob promissis insinuat, et omnes sancti sacerdotes commemorant. FRIEDBERG I. 802.*

⁴⁸ BAV Barb. lat. 502, fol. 106r: *Vos autem fratres exhortamur in domino (...) : IP 3. 179=ID 7. 8=Tr 3. 11 (12) 6; cf. C. 16 q. 1 c. 30: Vos autem fratres exhortamur in Domino, ut propositum uestram custodiatis, et usque ad finem perseueretis, ac si qua opera uestra mater ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis, sed miti corde obtimperetis Deo, cum mansuetudine portantes eum, qui uos regit, qui dirigit mites in iudicio, qui docet mansuetos uias suas. Nec uestrum ocium ecclesiae necessitatibus prepouatis, cui parturienti si nulli boni ministrare uellent, quomodo nasceremini non inueniretis. FRIEDBERG I. 769.*

3. SOME IMPRESSIONS ON THE TEXTUAL TRADITION AND DEVELOPMENT OF THE PANORMIA

The two textual witnesses of the family of the *Panormia* presented here have demonstrated considerable similarities, but also some differences. As we have already seen from other previous codicological analyses,⁴⁹ most of the differences arise in the composition of the supplementary canons,⁵⁰ even within the same textual family.⁵¹ From this perspective, the Ermit. lat. 25 is undoubtedly more rich than the fragmented BAV Barb. lat. 502. Within the canonical material of Ermit. lat. 25, we can identify three substantial supplementary canon-groups.

The afore-mentioned first supplementary material in Ermit. lat. 25 by the third hand (n^o 3) on fol. 48v contains three canons (suppl. canons [1],⁵² [2],⁵³ [3]⁵⁴). The suppl. canon [1] can be recognized as a “dictum” by Gratian (C. 23 q. 8 d.p.c. 33), which takes place – together with the attribution of C. 23 q. 8 c. 34 – right before the text of the suppl. canon [2] in the *Decretum Gratiani*.⁵⁵ The suppl. canon [2]⁵⁶ cites canon 11 of the Council of Mainz (a. 852)⁵⁷, which does not belong to the material of the textual family of the *Panormia*, but it can be found in the textual tradition of the Ivonian *Decretum* (ID 10. 170)⁵⁸ and *Tripartita* (Tr 3. 20 [21] 55). This canon testifies to the influence of the *Decretum Gratiani* too, because it continues the previous fragment with the text of C. 23 q. 8 c. 34.⁵⁹

⁴⁹ SZUROMI, SZ.A., *A snapshot from the process of the textual development of Ivo's work*, 223-227. SZUROMI, SZ.A., *Some observations on the textual-development of the Tripartita (A Comparative Analysis of Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3858 with other Ivonian manuscripts)*, in *Ius Ecclesiae* 19 (2007) 369-384, especially 378-381.

⁵⁰ SZUROMI, SZ.A., *The BAV Pal. lat. 587 as a textual witness*, 352-355.

⁵¹ SZUROMI, SZ.A., *A 12th century pastoral pocket book*, 71-78.

⁵² Ermit. lat. 25, fol. 48v: De his qui simul hominem (...) Uermerias.

⁵³ Ermit. lat. 25, fol. 48v: Si quatuor homines (...) extra noxam sint.

⁵⁴ Ermit. lat. 25, fol. 48v: De his qui inpatibul suspenduntur (...) bis in idipsum.

⁵⁵ Cf. VII. Pars. Gratian. *De his autem, qui simul hominem uulnerant, queritur, si ille mortuus fuerit, quis eorum homicidii reatum incurrat?* (FRIEDBERG I. 965); (attributio ad C. 23 q. 8 c. 34): De his ita statutum est in Concilio apud Vermerias.

⁵⁶ Ermit. lat. 25, fol. 48v: Si quatuor homines (...) extra noxam sint.

⁵⁷ Cf. BW 6. 42; cf. FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 105ra.

⁵⁸ PL 161. 740.

⁵⁹ C. 23 q. 8 c. 34: Si quatuor aut quinque homines, seu etiam plures, contra unum hominem rixati fuerint, et ab his uulneratus mortuus fuerit, quicumque eorum plagam inposuit, secundum statuta canonum ut homicida iudicetur; reliqui autem, qui eum inpugnabant, uolentes eum interficere, similiter peniteant. Qui nec eum impugnabant, nec uulnerabant, nec consilio nec auxilio cooperatores fuerunt, sed tantum affuerunt, extra noxam sint. FRIEDBERG I. 965.

At the end of Jacques-Paul Migne's edition of the *Panormia*, we can find 18 canons under the title: "*Qui libri, et quo tempore sint legendi, in ecclesia*", which do not belong structurally and thematically to the collection⁶⁰ (i.e. IP 8. 137-154). The origin of these canons is the Second Lateran Council (1139).⁶¹ This appendix can be found in Ermit. lat. 25 on foll. 55r-55v, as the first sixteen of the twenty-four supplementary canons (suppl. canons [1]₂-[24]₂)⁶² which were written by the basic hand of the manuscript (n^o 1). The rest of these canons continue the text of the Second Lateran Council up to its final canon (i.e. can. 30).⁶³ Therefore, this section cites the whole text of the Second Lateran Council organized it in a considerable structure. Three times, a canon that is in the critical edition one in its Lateran version is divided into two independent parts,⁶⁴ and five times two Lateran canons have been combined into

⁶⁰ SZUROMI, Sz.A., *The BAV Pal. lat. 587 as a Textual Witness*, 352-353.

⁶¹ PL 161. 1339-1344.

⁶² Ermit. lat. 25, foll. 55r-55v: Suppl. can. [1]₂: Statuimus ut si quis simoniace ordinatus (...) perfruatur. = Conc. Lateranense II, cc. 1-2 (cf. C. 1 q. 3 c. 15); Suppl. can. [2]₂: A suis episcopis (...) teneatur obnoxius. = Conc. Lateranense II, c. 3 (cf. IP 8. 139 in PL 161. 1340); Suppl. can. [3]₂: Praecipimus etiam quod tam episcopi (...) careat beneficiis. = Conc. Lateranense II, c. 4 (cf. C. 21 q. 4 c. 5); Suppl. can. [4]₂: Illud autem quod in sacro Chalcedonensi (...) subiaceat. = Conc. Lateranense II, c. 5 (cf. C. 12 q. 2 c. 47); Suppl. can. [5]₂: Deceimus ut hi qui in ordine (...) immunditiis deseruire = Conc. Lateranense II, c. 6 (cf. D. 28 c. 2); Suppl. can. [6]₂: Ad hoc predecessorum nostrorum (...) observari decernimus. = Conc. Lateranense II, cc. 7-8 (cf. C. 27 q. 1 c. 40); Suppl. can. [7]₂: Praua autem consuetudo et detestabilis (...) ecclesiae coerceant. = Conc. Lateranense II, c. 9; Suppl. can. [8]₂: Decimas quoque ecclesiarum qualis in usu (...) subiaceant. = Conc. Lateranense II, c. 10a; Suppl. can. [9]₂: Innouamus autem et precipimus (...) habeat sacerdotem. = Conc. Lateranense II, c. 10b (cf. D. 60 c. 3); Suppl. can. [10]₂: Precipimus et ut presbiteri (...) dignitatis incurrat. = Conc. Lateranense II, cc. 11-12 (cf. D. 90 c. 11 [=IP 8. 147b]); Suppl. can. [11]₂: Detestabiles autem illas (...) tamen careat sepultura. = Conc. Lateranense II, c. 14; Suppl. can. [12]₂: In quis ei (...) et eius mandatum suscipiat. = Conc. Lateranense II, c. 15a (cf. C. 17 q. 4 c. 29); Suppl. can. [13]₂: Precipimus etiam ut (...) excommunicet. = Conc. Lateranense II, c. 15b; Suppl. can. [14]₂: Indubitatum est (...) carebit. = Conc. Lateranense II, c. 16; Suppl. can. [15]₂: Sane coniunctiones (...) et ab haereditate repellunt. = Conc. Lateranense II, c. 17; Suppl. can. [16]₂: Pessimam si quidem (...) non negamus. = Conc. Lateranense II, cc. 18-20 (cf. C. 23 q. 8 c. 32).

⁶³ Ermit. lat. 25, fol. 56r: Suppl. can. [17]₂: Presbiterorum filios (...) iustitiam gerat. = Conc. Lateranense II, cc. 21-22; Suppl. can. [18]₂: Eos qui religionis (...) innodamus. = Conc. Lateranense II, c. 23; Suppl. can. [19]₂: Illud quoque adicientes (...) careat beneficio. = Conc. Lateranense II, cc. 24-25a; Suppl. can. [20]₂: Iuxta decreta namque (...) potestatem. = Conc. Lateranense II, c. 25b; Suppl. can. [21]₂: Ad haec perniciosam (...) ad psallendum. = Conc. Lateranense II, cc. 26-27; Suppl. can. [22]₂: Obuentibus sane episcopis (...) ut uacuum. = Conc. Lateranense II, c. 28 (cf. D. 63 c. 35); Suppl. can. [23]₂: Artem autem illam (...) interdiximus. = Conc. Lateranense II, c. 29 (cf. X 5. 15. 1); Suppl. can. [24]₂: Ordinationes factas (...) esse censemus. = Conc. Lateranense II, c. 30.

⁶⁴ *Conc. Lateranense II, c. 10a*: Decimas ecclesiarum, quas in usu pietatis concessas esse canonica demonstrat auctoritas, a laicis possideri apostolica auctoritate prohibemus. Sive enim ab episcopis vel regibus vel quibuslibet personis eas acceperint, nisi ecclesiae reddiderint, sciant se sacrilegii crimen committere et periculum aeternae damnationis incurrere. Praecipimus

one in the version of the Ermit. lat. 25.⁶⁵ We only mention that the Suppl. canon [10]₂ of Ermit. lat. 25, which is IP 8. 147 in Migne's edition,⁶⁶ is found in the *Decretum Gratiani* in fragmented form.⁶⁷ Furthermore, canon 29 of the Second Lateran Council, which is Suppl. canon [23]₂ in the textual tradition of the Ermit. lat. 25, is cited by the Liber Extra (X 5. 15. 1), under the name of Pope Innocent III.⁶⁸ Comparing this appendix with the contents of other

etiam ut laici, qui ecclesias tenent, aut eas episcopis restituant aut excommunicationi subiaceant. [c. 10b]: Innovamus autem et praecipimus, ut nullus in archidiaconum vel decanum nisi diaconus vel presbyter ordinetur; archidiaconi vero, decani vel praepositi, qui infra ordines praenominatos existunt, si inobedientes ordinari contempserint, honore suscepto priventur. Prohibemus autem ne adolescentibus vel infra sacros ordines constitutis, sed qui prudentia et merito vitae clarescunt, praedicti concedantur honores. Praecipimus etiam ne conductitiis presbyteris ecclesiae committantur et unaquaeque ecclesia, cui facultas suppetit, proprium habeat sacerdotem. (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta* [edizione bilingue], Bologna 1996. 199); cf. Suppl. cann. [8]₂; [9]₂. *Conc. Lateranense II, c. 15a*: Item placuit ut si quis, suadente diabolo, huius sacrilegii reatum incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus iniecerit, anathematis vinculo subiaceat et nullus episcoporum illum praesumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui praesentetur et eius mandatum suscipiat. [15b]: Praecipimus etiam ut in eos, qui ad ecclesiam vel coemeterium confugerint, nullus omnino manum mittere audeat. Quod si fecerit, excommunicetur. (*Conciliarum*, 200); cf. Suppl. cann. [12]₂; [13]₂. *Conc. Lateranense II, c. 25a*: Si quis praeposuras, praebendas vel alia ecclesiastica beneficia de manu laici acceperit, indigne suscepto careat beneficio. [c. 25b]: Iuxta namque decreta sanctorum patrum, laici, quamvis religiosi sint, nullam tamen habent disponendi de ecclesiasticis facultatibus potestatem. (*Conciliarum*, 202); cf. Suppl. cann. [19b]₂; [20]₂.

⁶⁵ Conc. Lateranense II, cc. 1-2= Suppl. can. [1]₂; Conc. Lateranense II, cc. 11-12= Suppl. can. [10]₂; Conc. Lateranense II, cc. 21-22= Suppl. can. [17]₂; Conc. Lateranense II, cc. 24-25b= Suppl. can. [19]₂; Conc. Lateranense II, cc. 26-27= Suppl. can. [21]₂.

⁶⁶ IP 8. 147: Praecipimus etiam ut presbyteri, clerici, monachi, peregrini, mercatores et rustici euntes et redeuntes in agricultura existentes, et animalia cum quibus aratur et semina portant ad agrum, et oves omni tempore securae sint. Treugam autem ab occasu solis in quarta feria, usque ad ortum solis in secunda feria, et ab Adventu Domini usque ad Epiphaniae octavam, et a Septuagesima usque ad octavam Pentacostes ab omnibus inviolabiliter servari praecipimus. Si quis autem treugam frangere tentaverit, anathemati subiaceat, et nullus episcoporum illum absolvere praesumat, nisi mortis imminente periculo, donec apostolico conspectui praesentetur, et eius mandatum suscipiat. Quod si quis eorum mortuus fuerit, quamvis ei poscenti et poenitenti viaticum non negetur, ecclesiastica tamen careat sepultura. Si quis autem treugam frangere tentaverit, post tertiam communicationem, si non satisfecerit, episcopus suus sententiam excommunicationis in eum dictet, et scriptam vicinis episcopis nuntiet. Episcoporum autem nullus excommunicatum in communicationem suscipiat, imo scriptam sententiam quisque confirmet. Si quis autem hoc violare praesumpserit, ordinis sui periculo subiacebit, et quoniam funiculus triplex difficile rumpitur ||, praecipimus ut episcopi, ad solum Deum et salutem populi habentes respectum, omni trepidatione deposita ad pacem firmiter tenendam mutuam sibi consilium et auxilium praebeant, neque alicuius amicitia vel odio praetermittant, vel si quis in hoc Dei opere trepidus inventus fuerit, damnum propriae dignitatis incurrat. PL 161. 1343.

⁶⁷ D. 90 c. 11 (FRIEDBERG I. 315) = IP 8. 147b: the section after "||".

⁶⁸ FRIEDBERG II. 805; cf. *Conciliarum*, 203, note 4.

textual witnesses of the *Panormia*, we can see several possibilities. This particular enlargement is not attached to the material of Bruxelles, BR Ms 1817, which ends with IP 8. 136.⁶⁹ If we take a glance into Paris, BN lat. 2472, we can see that it ends with supplementary material from fol. 106ra;⁷⁰ however, it quotes the canons of the Council of Rheims (1148)⁷¹ and other texts from the Council of Lateran III (1179).⁷² Another example is the Angers Ms 369,⁷³ in which there is only one closing supplementary canon from an unknown source right after IP 8. 136.⁷⁴ Dogmatic explanations about the Blessed Eucharist or the Holy Trinity can also be added to IP 8, as occurs in the BAV Ottob. lat. 164.⁷⁵ However, there is not only theological supplement at the end of the BAV Ottob. lat. 164, but also a canon of the Second Lateran Council as well.⁷⁶ Apparently, the Edinburgh, Ms. 18. 8. 6⁷⁷ and BAV Vat. lat. 1359⁷⁸ are the closest textual-witnesses to Ermit. lat. 25 regarding the appendix of IP 8. There we can find an enlargement similar to that of Migne's edition.⁷⁹ At the end of Edinburgh, Ms. 18. 8. 6, on foll. 101r-102r, there are canons which are identical to the first eight supplementary canons (IP 8. 137-144) in the *Patrologia latina*.

The third supplementary material at the end of the manuscript (on fol. 56v) lists six canons ([1]₃-[6]₃) written by one hand (n^o 3). We are surprised by

⁶⁹ IP 8. 136: In sinodo congregata Romae (...) uel ultimis suppliciis feriri. [Bruxelles, BR Ms 1817, fol. 142v]; Cf. D. 63 c. 23. SZUROMI, Sz.A., *A 12th century pastoral pocket book*, 82.

⁷⁰ SZUROMI, Sz.A., *The BAV Pal. lat. 587 as a textual witness*, 354-355.

⁷¹ Paris, BN lat. 2472, foll. 106ra-107ra: cc. 1-17; cf. MANSI XXI. 713-718.

⁷² Paris, BN lat. 2472, foll. 107ra-107vb; cf. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, III/3. Parisiis 1744. 286/A-B.

⁷³ *Manuscrits de la Bibliothèque d'Angers*, Paris 1928. 320-321.

⁷⁴ Angers Ms 369, foll. 106r-106v: In septuagesima cantatur (...) predicauit.

⁷⁵ BAV Ottob. lat. 164, fol. 148v: De negligentia sacerdotis circa corpus et sanguine domini (...) cantare.

⁷⁶ BAV Ottob. lat. 164, fol. 149r: Obeuntibus sane episcopus (...) habeatur et uacuum. = Conc. Lateranense II, c. 28; cf. D. 63 c. 35: Obuentibus sane episcopis, quoniam ultra tres menses uacare ecclesiam sanctorum Patrum prohibent sanctiones, sub anathemate interdicimus, ne canonici de sede episcopali ab electione episcoporum excludant religiosos uiros, sed eorum consilio honestam et idoneam personam in episcopum eligant. Quod si exclusis religiosis electio facta fuerit, quod absque eorum consensu et conniuentia factum fuerit, irritum habeatur et uacuum. FRIEDBERG I. 247.

⁷⁷ BORLAND, C.R., *A Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Faculty of Advocates at Edinburgh, compiled during the tenure of Carnegie Research Scholarship in the University of Edinburgh in the years 1906-1908*, I. Theology; Edinburgh 1909. 241. CUNNINGHAM, I.C., *Sir James Balfour's Manuscript Collection: The 1698 Catalogue and other sources*, in *Edinburgh Bibliographical Society Transactions* VI/6 (Session 1997-8, 1998-9), Edinburgh 2004. 224 [197].

⁷⁸ KUTTNER, S.-ELZE, R. (ed.), *A Catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts in the Vatican Library* (Studi e testi 322), I. Città del Vaticano 1986. 127-128.

⁷⁹ Edinburgh, Ms. 18. 8. 6, foll. 101r-101v. Cf. SZUROMI, Sz.A., *A 12th century pastoral pocket book*, 72-74. Cf. BAV Vat. lat. 1359, foll. 139v-141r.

suppl. canon [1]₃. The incipit “*Quod nullus iudiciario*” is not the beginning of a canonical text, but the title of C. 2 q. 1 in Gratian’s Collection,⁸⁰ which is continued by the text of C. 2 q. 1 c. 1.⁸¹ Suppl. canon [2]₃ does not continue the quotation of the “auctoritates” of the *Decretum Gratiani*, but it cites the “dictum” of Gratian to C. 2 q. 1 c. 14.⁸² Suppl. canon [3]₃ is a sentence, attributed to St. Ambrose⁸³ (cf. Ep. Ad Corinthios),⁸⁴ which takes place in the *Decretum Gratiani* (C. 2 q. 1 c. 15),⁸⁵ but not in any Ivonian work. It cannot be an accident that suppl. canon [4]₃ of Erm. lat. 25⁸⁶ is the same also as in the *Decretum Gratiani* (C. 2 q. 1 c. 16).⁸⁷ This is a part of the letter by Pope Nicholas I (858-867), addressed to King Louis, around 867.⁸⁸ Moreover, that particular text which appears in Ermit. lat. 25 as suppl. canon [5]₃ is again not a disciplinary source,⁸⁹ but a “dictum” by Gratian to C. 2 q. 1 c. 16!⁹⁰ Concerning suppl. canon [6]₃, we can also ascertain⁹¹ that it is again a “dictum” by Gratian, namely, to the next canon of his collection (C. 2 q. 1 c. 17).⁹² We only mention that this particular canon of the *Decretum Gratiani*, which is not indicated in the supplementary material of Erm. lat. 25, belongs to the common material of

⁸⁰ Ermit. lat. 25, fol. 56v: *Quod nullus iudiciario ordine (...) auctoritatibus probatur. Cf. C. 2 q. 1: Quod autem nullus sine iudiciario ordine dampnari ualeat, multis auctoritatibus probatur. FRIEDBERG I. 438.*

⁸¹ Ermit. lat. 25, fol. 56v: *De eo namque ait Augustinus (...) confessum. Cf. C. 2 c. 1 c. 1: [attributio: De eo namque ait Augustinus] Nos in quemquam sententiam ferre non possumus, nisi aut conuictum, aut sponte confessum. FRIEDBERG I. 438.*

⁸² Ermit. lat. 25, fol. 56v: *His vel aliis auctoritatibus datur intelligi (...) non requirunt. Cf. C. 2 q. 1 d.p.c. 14: His omnibus auctoritatibus datur intelligi, quod nullus est condemnandus, nisi iudicio ordinabiliter habito aut conuincatur, aut reum se ipse confiteatur. Verum hec de illis intelligenda sunt, quorum crimina sunt occulta; ceterum que manifesta sunt iudicarium ordinem non requirunt. FRIEDBERG I. 445.*

⁸³ Ermit. lat. 25, fol. 56v: *Manifesta accusatione non indigent.*

⁸⁴ Cf. FRIEDBERG I. 445, note 241.

⁸⁵ C. 2 q. 1 c. 15: *Manifesta accusatione non indigent. FRIEDBERG I. 445.*

⁸⁶ Ermit. lat. 25, fol. 56v: *Que Lotharius uester nepos rex fecit accusatione non indigent. Manifesta enim sunt opera eius.*

⁸⁷ FRIEDBERG I. 445.

⁸⁸ JE 2884 (2183).

⁸⁹ Ermit. lat. 25, fol. 56v: *In manifestis enim (...) iusti examinis.*

⁹⁰ C. 2 q. 1 d.p.c. 16: *In manifestis enim calliditate accusantium reus non opprimitur, nec tergiuersatione propria crimen celatur, cum culpa sua sponte se oculis omnium ingerat, atque ideo in talibus iudiciarius ordo non requiritur, qui ideo tantum institutus est, ut nec innocentia insidiis pateret aduersantium, nec culpa delinquentis sententiam effugeret iusti examinis. FRIEDBERG I. 445.*

⁹¹ Ermit. lat. 25, fol. 56v: *Sed sciendum est quod eorum que manifesta sunt (...).*

⁹² C. 2 q. 1 d.p.c. 17: *Sed sciendum est, quod eorum, que manifesta sunt, alia sunt nota iudici, et incognita aliis; alias sunt occulta iudici et manifesta aliis; quedam uero sunt nota iudici, et aliis. Que iudici tantum nota sunt, sine examinatione ferri non possunt, quia, dum accusatoris persona assumitur, iudiciaria potestas amittitur. In una enim eademque causa nullus simul potest esse accusator et iudex. FRIEDBERG I. 446.*

the Ivonian families (ID 6. 431; IP 4. 117; Tr 3. 10 [11] 53).⁹³ Based on these facts, the source of the supplementary material of fol. 56v is surely the *Decretum Gratiani*. Why did the copier use C. 2 q. 1 d.p.c. 17 right after C. 2 q. 1 d.p.c. 16? We do not want to get into an analysis of the textual development of the *Decretum Gratiani*, but the copied enlargement of the Ermit. lat. 25 is really remarkable. As is well-known, the Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 673 [Sg]⁹⁴ and the Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A.I.402 [FdA]⁹⁵ are recognized as early textual witnesses of the *Decretum Gratiani*.⁹⁶ If we observe these two manuscripts, it can be seen, that their material differs from the version of Friedberg's edition (edF) at C. 2 q. 1. The Sg does not contain C. 2 q. 1 c. 14,⁹⁷ only the 'dictum', called C. 2 q. 1 d.p.c. 14.⁹⁸ This text is followed by C. 2 q. 1 cc. 15-16, then there is the 'dictum' to c. 16 (i.e. C. 2 q. 1 d.p.c. 16).⁹⁹ Right after this 'dictum,' C. 2 q. 1 d.p.c. 17 takes place immediately. The textual order of FdA is the same as we have seen in Sg concerning C. 2 q. 1.¹⁰⁰ Having seen this, we can observe that the textual tradition of a certain part of the *Decretum Gratiani* is the same as that which is copied as an appendix to the end of Ermit. lat. 25. It may be supposed that the library of the

⁹³ JL 3434 (2655); C. 2 q. 1 c. 17: In manifesta et nota plurimus causa non sunt querendi testes, ut S. Ambrosius in epistola ad Corinthios dicit, de fornicatione exponens sententiam Apostoli: „Iudicis, inquam non est sine accusatore dampnare, quia Dominus Iudam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecti. Cognito autem opere isto pellendum illum Apostolus de cetu fraternitatis censuit. Omnes enim crimen eius sciebant, et non arguebant. Publice enim novercam suam loco uxoris habebat, in qua re neque testibus opus erat, neque tergiversatione aliqua poterat tegi crimen. *Et paulo post*: Absens facie, presens autem auctoritate Spiritus, qui nusquam abest, iam iudicavi ut presens eum, qui hoc admisit, tradi satanae in interitum carnis.” FRIEDBERG I. 445-446. Cf. ID 6. 431 (PL 161. 539-540); IP 4. 117 (PL 161. 1208).

⁹⁴ LARRAINZAR, C., *El borrador de la «Concordia» de Graciano: Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 673 (= Sg), Ius Ecclesiae 11 (1999) 593-666.*

⁹⁵ LARRAINZAR, C., *El Decreto de Graciano del código Fd (= Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A.I.402). In memoriam Rudolf Weigand, in Ius Ecclesiae 10 (1998) 421-89.*

⁹⁶ LARRAINZAR, C., *Datos sobre la antigüedad del manuscrito Sg: su redacción de C. 27 q. 2*, in CONDORELLI, O. (ed.), *Panta rei. Studi dedicati a Manlio Bellomo*, III. Roma 2004. 205-237. LARRAINZAR, C., *La firma boloñesa del Decreto de Graciano*, in *Initium 9 (2004) 495-515*. VIEJO-XIMÉNEZ, J.M., *La composizione del Decreto di Graziano*, in SZUROMI, Sz.A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006. 97-169. Counter argument explained by Anders Winroth; cf. WINROTH, A., *Le manuscrit florentin du Decret de Gratien. Une critique des travaux de Carlos Larrainzar sur Gratien I*, in *Revue de droit canonique 51 (2001) 211-31.*

⁹⁷ Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 673, fol. 46a.

⁹⁸ Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 673, fol. 46a: Istis omnibus auctoritatibus intelligi, quod nullus est condemnandus, nisi iudicio ordinabiliter habito aut conuincatur, aut reum se ipse confiteatur. Verum hec de illis intelligenda sunt, quorum crimina sunt occulta; ceterum que manifesta sunt iudicarium ordinem non requirunt.

⁹⁹ We note that FdA contains a different variant of C. 2 q. 1 d.p.c. 16.

¹⁰⁰ Thanks to Prof. José Miguel Viejo-Ximénez and to Prof. Carlos Larrainzar for these data.

Norbertine Abbey of Weissenau preserved an *exemplar* of the *Decretum Gratiani*, which contained the same textual variants as *Sg* and *FdA* concerning C. 2 q. 1, and which could be the source of the suppl. canons [1]₃-[6]₃, which were copied into the Ermit. lat. 25 in the 12th century.

The Ermit. lat. 25 and the BAV Barb. lat. 502 permit us to see again that concerning the text of Ivo's work, it is better to use the term, "textual families". Moreover, we can clearly distinguish certain versions within the particular "textual families". This can be illustrated well by the supplementary canons: 1) Some manuscripts are known which do not contain any significant supplement as compared with the other textual witnesses of the *Panormia* (e.g. Strassbourg, Bibl. Nat. et Univ. 108; Bruxelles, Bibl. Royal MS 1817). 2) At the end of some manuscripts, one may find canons IP 8. 137-154 in the basic disciplinary material, as they appear in Migne's edition (e.g. Edinburgh, Ms. 18. 8. 6; BAV Vat. lat. 1359; Ermit. lat. 25). However, this supplement can also be found in different forms, if less supplementary canons were included, or if the body of this enlargement is further augmented by other canons of local councils of the region where the manuscript was used (e.g. Paris, BN lat. 2472). 3) Sometimes the final enlargement testifies to the textual tradition of the textual family of the *Decretum* (e.g. BAV Vat. lat. 1362)¹⁰¹. 4) Besides these possibilities, there can be supplements which are included among the basic canons of the *Panormia*, but these supplementary canons belong to the textual family of the *Decretum* (i.e. Angers Ms 369)¹⁰² or even to the material of the *Decretum Gratiani* (i.e. Ermit. lat. 25).¹⁰³ 5) Finally, there can be further significant supplements attached to the front or the end of the collection – even into the already bound volume – usually scripted by a later hand, though sometimes by a contemporary hand.

CONCLUSION: THE ENDEAVOUR TO THE COMPLETE CURRENT CANON LAW

What was the particular fate of any copied canonical manuscript? When the codex was completed, it was taken into the context of day-to-day practice, at some parish, cathedral, episcopal court, or ecclesiastical tribunal. In such places of usage, new supplements were inserted into the codex. These enlargements intended to record the local, inveterate customs, or the latest canonical norms, and they helped the user of the canonical collection to get to know the discipline of the Church. The supplements could take place in the margin (as a short marginal note) among the original canons of the col-

¹⁰¹ BAV Vat. lat. 1362, foll. 129r-138r; cf. KUTTNER, S.-ELZE, R. (ed.), *A Catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts in the Vatican Library* (Studi e testi 322), I. Città del Vaticano 1986. 133-134.

¹⁰² Angers Ms 369, fol. 101r. ¹⁰³ Ermit. lat. 25, fol. 48v.

lection, but also on those parts of pages which remained empty (cf., in that particular place which was reserved for the “*arbor consanguinitatis*”, but in which that table has not been inserted). However, the front and the end of the codex was a possible place too, right before or after the basic canonical material of the codex. We even have examples of supplementary strips of parchment which were supplied with some notes (i.e. Edinburgh, Ms. 18. 8. 6). These supplements clearly inform us of the place of usage, the date, and the goal of the particular manuscript. At the same time, these facts strongly support the idea of the existence of canon law as a “living law”. The liveliness of this “living law” can be described in terms of the relationship of a particular canonical collection with other types of collected discipline of the Church, and also with the day-to-day institutional activity of the Church. The endeavour to issue the complete canon law does not mean only the composition of the universal canonical norms, but also the gathering of the particular norms, inveterate customs, or theological statements which could set the contents of the ecclesiastical discipline (e.g. about the Holy Eucharist) in the proper light. The composition of the canonical discipline by Ivo of Chartres is an excellent example of this endeavour. The textual families of his canonical work (i.e. *Decretum*, *Panormia*, *Tripartita*) and the textual variants of these families demonstrate well the intention bring together, if possible, the complete “canon law”. The Ermit. lat. 25 has an eminent place among these variants. The appendix which quotes the early form of the *Decretum Gratiani* is really significant. There are no marginal references to the *Decretum Gratiani*, as can be encountered several times in Ivo’s and even Anselm’s canonical work. But here, in Ermit. lat. 25, the main text of the canonical collection of Ivo is enlarged by the text of the *Decretum Gratiani*. This addition took place very soon after the date of origin of this particular manuscript in the 12th century. These supplementary texts cite not only canonical disciplinary material, but also the introductory sentence of a particular “questio,” as well as various “dictums” of Gratian. This appendix at the end of the Ermit. lat. 25 follows another long supplementary section which cites all the canons of the Second Lateran Council (a. 1139).

The textual expansion of Ermit. lat. 25 obviously shows the user’s interest in canonical proceedings. But besides this, it also demonstrates the dynamic effect of the canonical collections on one another as “living canon law”.

APPENDIX

DESCRIPTION OF ST. PETERSBURG,
ROSSIYSKAYA NATIONALNAYA BIBLIOTEKA ERMIT. LAT. 25

Poss. Abbatia Premonstratense, Weissenau

Prov. Gallia

56 fols. memb. in 273 x 192 mm, saec. XII/1.

fol. 1r vacat

fol. 1v-56r <Ivo Carnotensis (s.) Panormia>

fol. 1v (Tabula Librorum) Prima pars continet ...; (Explicit) De omni genere mendacii.

fol. 2r (Supplementum) Arbor consanguinitatis.

fol. 2va Exceptiones ecclesiasticarum regularum partis exemplis romanorum pontificum ...;

(Explicit) ut hinc prudens lector aduertat quod in una quaeque partam sibi necessarium querere debeat (4rb).

fol. 4v (Textus) Credimus unum deum esse patrem et filium et spiritum sanctum ...; (Explicit)

uideant indigna (10v); (Textus) Ecclesia grecus est ... (10v); (Explicit) facimus (18r); (Textus) In nomine domini saluatoris nostri Iesu Christi ... (18r); (Explicit) corrumpit (27v); (Rubrica) De primati romanae ecclesiae et metropolitanorum ... (25v); (Textus) Ex testamento constituti nisi concedimus ipsis ... (27v); (Explicit) iuste finire licet (32v); (Textus) Si quis presbiter uite siue negligens ... (32v); (Explicit) non possumus (38r); (Rubrica) Nuptiae siue matrimonium est ... (38r); (Explicit) inconiugium ducit anathema sit (44r); (Textus) Preceptum domini est ... (44r); (Explicit) quam maternas frater et soror [fragmentum: IP 7. 90, cf. PL 161. 1303-1304] (48v).

fol. 48v (Supplementum) De his qui simul hominem ... (suppl. can. [1]: C. 33 q. 8 d.p.c. 33);

Si quatuor homines ... (suppl. can. [2]: Conc. Moguntinum [a. 852] c. 11; cf. ID 10. 170=Tr 3. 20 [21] 55=C. 23 q. 8 c. 34; [PL 161. 740; Friedberg I. 965]); De his qui inpatibil suspenduntur ... (suppl. can. [3]); (Explicit) bis in idipsum (48v).

fol. 49r (Rubrica) Omnes leges ... (49r); (Explicit) puniatur (55r).

fol. 55r (Supplementum) Statuimus ut si quis simoniace ordinatus ... (suppl. can. [1]₂: Conc.

Lateranense II [a. 1139] cc. 1-2; IP 8. 138 [PL 161. 1340]; cf. C. 1 q. 3 c. 15); A suis episcopis... (suppl. can. [2]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 3; IP 8. 139 [PL 161. 1340]; Precipimus etiam episcopi ... (suppl. can. [3]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 4; IP 8. 140 [PL 161. 1340-1341]; cf. C. 21 q. 4 c. 5); Illud autem quod in sacro calcedonensi ... (suppl. can. [4]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 5; IP 8. 141 [PL 161. 1341]; cf. C. 12 q. 2 c. 47); Decreuimus ut hi qui in ordine... (suppl. can. [5]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 6; IP 8. 142

[PL 161. 1341]; cf. D. 28 c. 2); Ut autem lex continentiae et ... (suppl. can. [6]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] cc. 7-8; IP 8. 143 [PL 161. 1341]; cf. C. 27 q. 1 c. 40); Praua autem consuetudo et detestabilis ... (suppl. can. [7]₂: Conc. Lateranense II. [a. 1139] c. 9; IP 8. 144 [PL 161. 1342]); Decimas ecclesiarum qualis in usum... (suppl. can. [8]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 10a; IP 8. 145 [PL 161. 1342]); Innouamus autem et precipimus ... (suppl. can. [9]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 10b; IP 8. 146 [PL 161. 1342]; cf. D. 60 c. 3); Precipimus et ut presbiteri ... (suppl. can. [10]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] cc. 11-12; IP 8. 147 [PL 161. 1343]; cf. D. 90 c. 11 [=IP 8. 147b]); Detestabiles autem illas ... (suppl. can. [11]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 14; IP 8. 148 [PL 161. 1343]); In quis ei ... (suppl. can. [12]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 15a; IP 8. 149 [PL 161. 1343-1344]; cf. C. 17 q. 4 c. 29); Precipimus etiam ut ... (suppl. can. [13]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 15b); Indubitatum est ... (suppl. can. [14]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 16); Sane coniunctiones ... (suppl. can. [15]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 17; IP 8. 153 [PL 161. 1344]); Pessimam si quidem ... (suppl. can. [16]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] cc. 18-20; IP 8. 154 [PL 161. 1344]; cf. C. 23 q. 8 c. 32); Presbiterorum filios ... (suppl. can. [17]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] cc. 21-22); Eos qui religionis ... (suppl. can. [18]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 23); Illud quoque adicientes ... (suppl. can. [19]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] cc. 24-25a); Iuxta decreta namque ... (suppl. can. [20]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 25b); Ad haec pernitiosam ... (suppl. can. [21]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] cc. 26-27); Obuentibus sane episcopis ... (suppl. can. [22]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 28; cf. D. 63 c. 35); Artem autem illam ... (suppl. can. [23]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 29; cf. X 5. 15. 1 [sub nomine Innocentii papae III: Friedberg II. 805]); Ordinationes factas ... (suppl. can. [24]₂: Conc. Lateranense II [a. 1139] c. 30); (Explicit) esse censemus (56r).

fol. 56v (Supplementum) Quod nullus iudiciario ordine ... (suppl. can. [1]₃: C. 2 q. 1 [1. Pars.] + C. 2 q. 1 c. 1 [attrib. + textus; Friedberg I. 438]); His uel aliis auctoritatibus datur intelligi ... (suppl. can. [2]₃: C. 2 q. 1 d.p.c. 14 [Friedberg I. 445]); Manifesta accusatione ... (suppl. can. [3]₃: C. 2 q. 1 c. 15 [Friedberg I. 445]); Que Lotharius rex nepos ... (suppl. can. [4]₃: Pp. Nicolaus I [858-867] a. 867; cf. JE 2884 (2183); C. 2 q. 1 c. 16 [Friedberg I. 445]); In manifestis enim ... (suppl. can. [5]₃: C. 2 q. 1 d.p.c. 16 [Friedberg I. 445]); Sed sciendum est quod eorum que manifesta sunt ... (suppl. can. [6]₃: C. 2 q. 1 d.p.c. 17 [Friedberg I. 446]); (Finis) esse accusator et iudex.

Ed. *Liber decretorum siue panormia Ivonis*, ed. S. Brant, 1499; *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, I-CCXXI. ed. I.P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1844-1864. CLXI. coll. 1041-1344. **Bibl.** P. Fournier, «Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres» in *Bibliothèque de la École des chartes* 57 (1896) 645-698; 58 (1897) 26-77, 293-326, 410-444, 624-676 [repr. in *Mélanges de droit canonique*, ed. T. Kölzer, I. Aalen 1983. 451-678]; P. Landau, «Die Rubriken und Inschriften von Ivo von Chartres» in *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982) 31-49; P. Landau, «Das Dekret des Ivo von Chartres: die handschriftliche Überlieferung im Vergleich zum Text in den Editionen des 16. und 17. Jahrhunderts» in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*.

Kanonistische Abteilung 70 (1984) 1-44; G. Fransen, «La tradition manuscrite de la Panormie d'Yves de Chartres» in *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law* (San Diego 1988) [Monumenta iuris canonici C/9], ed. S. Chodorow, Città del Vaticano 1992. 23-25; L. Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law 1), Washington 1999. 244-260; M. Brett, «Creeping up on the Panormis» in *Grundlagen des Rechts*, ed. R.H. Helmholz et al., Paderborn 2000. 205-270; Sz.A. Szuromi, «Roman Law texts in the 'A', 'B', 'C' recension of the *Collectio Canonum Anselmi Lucensis*, and in BAV Vat. lat. 1361 (A comparative overview on the influence of the Roman Law on different canon law collections up to the *Decretum Gratiani*)» in *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico*, ed. E. De León-Álvarez de las Asturias, N., Milano 2003. 437-467; M. Brett, «Editions, Manuscripts and Readers in Some Pre-Gratian Collections» in *Ritual, Texts and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), ed. K.G. Cushing-R.F. Gyug, Aldershot 2004. 205-224; Sz.A. Szuromi, «'Work in progress' – The transformation of the cathedral teaching to the university instruction of the canon law at the end of the 11th Century» in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung* 91 (2005); Sz.A. Szuromi, «Some observations on BAV Pal. lat. 587 as compared with other textual witnesses of Ivo's works» in *Parare viam Domino. Commemorative Studies on the occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zakar Ocist.'s 75th Birthday* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/7), ed. Sz.A. Szuromi, Budapest 2005. 179-203. L. Fowler-Magerl, *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140. Access with data processing* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 21), Hannover 2005. 198-202; Sz.A. Szuromi, «A 12th century pastoral pocket book (Some impressions on National Library of Scotland, Edinburgh, Adv. Ms. 18. 8. 6, as compared with Bruxelles, Bibliothèque Royal MS 1817)» in *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), ed. Sz.A. Szuromi, Budapest 2006. 65-96. Sz.A. Szuromi, «A snapshot from the process of the textual – development of Ivo's works (Comparative analysis of Angers, Bibliothèque Municipal, Ms. 369 with BAV Reg. lat. 973 and other textual witnesses)», in *Ius Ecclesiae* 18 (2006) 217-238; Sz.A. Szuromi, «The BAV Pal. lat. 587 as a textual witness of the canonical work of Ivo of Chartres» in *Rivista internazionale di diritto comune* 17 (2006) 343-358; Sz.A. Szuromi, «Canon Law Handbook by Ivo of Chartres» in *Folia Canonica* 9 (2006) 93-116; Sz.A. Szuromi, «Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials» in *The Jurist* 67 (2007) 285-310.

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche

I PROCESSI DI NULLITÀ MATRIMONIALE NELL'ISTRUZIONE *DIGNITAS CONNUBII**

IL volume che volentieri presentiamo raccoglie, a cura dei Professori Rafael Rodríguez-Ocaña e Joaquín Sedano, gli Atti del xxiv Corso di Aggiornamento in Diritto Canonico organizzato dalla Facoltà di Diritto canonico dell'Università di Navarra, svoltosi a Pamplona il 24-26 ottobre 2005.

Il Prof. Rodríguez-Ocaña, nella sua presentazione al libro, spiega che lo scopo del Corso è stato quello di far conoscere, a pochi mesi dalla sua entrata in vigore, l'Istruzione *Dignitas connubii*, riguardante la procedura da osservare nei Tribunali diocesani e interdiocesani nel trattare le cause di nullità matrimoniale.

Come fu per l'Istruzione *Provida Mater*, pubblicata il 15 agosto 1936, che aveva fatto seguito all'entrata in vigore del Codice di Diritto Canonico del 1917, così la *Dignitas connubii* ha lo scopo di aiutare i giudici e gli operatori dei Tribunali Ecclesiastici nella retta interpretazione e applicazione del Codice di Diritto Canonico del 1983 in merito alle cause matrimoniali.

Nella Presentazione, il curatore del volume, ricorda ancora che le finalità dell'Istruzione sono eminentemente processuali, ossia di favorire un retto uso dello strumento del processo canonico per il raggiungimento della verità oggettiva, nell'ottica di un peculiare servizio alla giustizia nella Chiesa.

Gli interventi raccolti nel testo che presentiamo, affidati ad insigni ed esperti giuristi, sono particolarmente ricchi e di grande utilità per approfondire la conoscenza del significato e delle finalità dell'Istruzione.

Come spiega il Prof. Rodríguez-Ocaña, le prime due relazioni del Corso riguardanti il significato della nuova normativa e la sua posizione nella gerarchia delle norme, costituiscono una sorta di "porta d'ingresso" per i successivi interventi che analizzano in modo più specifico il contenuto dell'Istruzione, seguendo le varie fasi del processo canonico, comprese quelle relative al processo documentale e all'esecuzione della Sentenza.

1. Il primo tema, esposto dal Prof. Frans Daneels, O. Praem., consiste in un'Introduzione generale all'Istruzione *Dignitas connubii* che l'Autore ha suddiviso in tre parti.

* A proposito del volume a cura di RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA, JOAQUÍN SEDANO, *Procesos de nulidad matrimonial. La Instrucción Dignitas connubii*, EUNSA, Pamplona 2006, pp. 472.

La prima riguarda una breve ma interessante storia della redazione della *Dignitas connubii* dalla quale si ricava che, fin dal febbraio del 1996, il Servo di Dio Giovanni Paolo II aveva richiamato la convenienza di un'Istruzione per uniformare la normativa sui processi matrimoniali.

Fu necessario il lavoro di tre Commissioni interdicasteriali per elaborare la presente Istruzione che, nella *mens* del Romano Pontefice, non ha mai avuto l'intenzione di derogare alla legge vigente.

Una seconda parte concerne la natura, le finalità e gli scopi dell'Istruzione. Il Padre Daneels chiarisce, dunque, che si tratta di un documento emesso dal Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei Testi Legislativi, su mandato del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, concesso *pro hac vice*; concretamente si tratta di un'Istruzione su ciò che devono osservare i Tribunali diocesani e interdiocesani nel trattare le cause di nullità matrimoniale. Essa è subordinata alle leggi del Codice che regolano questa materia e che, quindi, permangono integralmente in vigore.

Il Relatore indica tra le finalità primarie dell'Istruzione la volontà di riunire la normativa codiciale sull'argomento, applicando, altresì, i canoni processuali generali alla specificità del processo matrimoniale, tenendo conto delle eventuali interpretazioni autentiche relative sia allo sviluppo dottrinale sia alla giurisprudenza dei Tribunali Apostolici.

L'Istruzione persegue, altresì, l'obiettivo di aiutare gli operatori dei Tribunali Ecclesiastici nella corretta interpretazione e applicazione del diritto vigente, per un'auspicabile maggior celerità e sicurezza in merito alla decisione delle cause.

Si può, dunque, affermare che la *Dignitas connubii* si presenta come una sorta di manuale pratico per gli operatori della giustizia.

La terza parte dell'intervento del Prof. Daneels è quella più rilevante, poiché fornisce puntuali osservazioni per una corretta comprensione del documento.

Egli affronta, innanzitutto, il tema della precedenza dei canoni specifici relativi al processo speciale di nullità matrimoniale su quelli riguardanti i processi generali, in applicazione del can. 1691, approfondendo alcuni punti.

In generale, si sottolinea che il criterio interpretativo fondamentale della *Dignitas connubii* è il considerare la natura propria del processo matrimoniale, evitando, in ogni caso, di usare espressioni che possano far pensare ad un conflitto tra le Parti in causa.

Il Relatore mette poi in luce l'intenzione pedagogica dell'Istruzione che, offrendo informazioni processuali utili, vuol cercare di garantire il più possibile la serietà e celerità del processo canonico di nullità matrimoniale. Per questo, il documento mette in guardia dal cadere in un eccessivo formalismo o in un altrettanto dannoso soggettivismo interpretativo, auspicando

nei ministri dei tribunali ecclesiastici una solida formazione teologica unita ad un vero *sentire cum Ecclesia*.

2. Il secondo intervento, affidato al Prof. Javier Otaduy, riguarda la collocazione dell'Istruzione *Dignitas connubii* all'interno della gerarchia normativa.

Il Prof. Otaduy si richiama, innanzitutto, a quella che fu la ricezione nella normativa canonica dell'Istruzione *Provida Mater* (15 agosto 1936) la quale, come accade ora per la *Dignitas connubii*, non aveva intenzione di derogare a canoni codiciali. Alcuni canonisti mossero delle perplessità al riguardo; sorsero dubbi, inoltre, sul tipo di approvazione accordata dal Sommo Pontefice: se fosse soltanto in forma comune o, piuttosto, in forma specifica, come pare indicare il preciso riferimento fatto da Pio XI all'Istruzione nel mp *Qua cura* (8 dicembre 1938).

La *Dignitas connubii* pare debba in qualche modo essere oggetto delle medesime perplessità che riguardarono la precedente Istruzione, in particolare per quanto concerne le sue caratteristiche formali nell'ambito delle leggi canoniche.

Al riguardo, il Relatore ricorda che i cc. 29-34 del CIC 1983 introducono la novità della gerarchia delle norme nel sistema canonico e, in tale gerarchia, le Istruzioni occupano l'ultimo posto. L'attuale Codice, come già quello del 1917, si preoccupa, dunque, di fornire delle garanzie formali per i propri canoni; garanzie che però furono poi disattese, per il precedente Codice, con la promulgazione della *Provida Mater*. Si sta ora riproponendo lo stesso meccanismo con la *Dignitas connubii* che, di fatto, non rispetta tali garanzie.

Da notare, inoltre, il forte accento pedagogico della *Dignitas connubii* che si spiega anche con la necessità di agevolare la prassi di molti tribunali nei quali il personale non ha eccessiva formazione; vigilando, però, affinché la sua applicazione non diventi pretesto per giungere ad una revisione del sistema processuale.

Ritornando al discorso sulle difficoltà formali, la prima di esse riguarda la caratteristica tipica del diritto processuale che è materia giuridica e che si esprime con leggi. L'autorità amministrativa può, comunque, può emettere decreti o istruzioni per chiarire, spiegare o sollecitare l'adempimento di norme processuali, anche se la *Dignitas connubii* accumula in sé tanti elementi di spiegazione e rinnovamento della normativa, da far pensare all'intenzione di un riordino integrale della materia, pur se questo non rientra nello scopo originario dell'Istruzione.

Si deve, quindi, ribadire che pur parlando di un riordino integrale della materia, esso non è sostitutivo né abrogativo della legge. Tale riordino ha, tuttavia, degli effetti propri che vanno da un diverso uso della terminologia ad una variazione nella sistematica delle norme che segue una logica più pratica che prettamente processuale come invece accade nel Codice.

Interessanti sono le considerazioni relative all'Autore della *Dignitas connubii*, che può considerarsi il Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi, il quale ha agito su mandato del Romano Pontefice Giovanni Paolo II. Al riguardo, si deve affermare che si tratta di un mandato che abilita non all'emissione di leggi ma di una norma amministrativa, in vista dell'applicazione del diritto. L'approvazione pontificia è poi data in forma comune.

Per ciò che concerne i destinatari dell'Istruzione, si nota come anche in questo caso la *Dignitas connubii* abbia caratteristiche peculiari. Infatti, oltre ad essere indirizzata ai destinatari delle leggi processuali, essa amplia la sua giurisdizione sui fedeli delle Chiese orientali, sul matrimonio degli acattolici, compresi i non battezzati. Ciò conferma, quindi, che la *Dignitas connubii* non rientra nel tipo di Istruzione previsto nel can. 34 del CIC.

Il Prof. Otaduy si domanda, allora, perché chiamare un tal genere di documento giuridico con il nome di *Istruzione*. Egli fornisce tre risposte. In primo luogo, perché si tende a confondere il ruolo di coloro che sono chiamati a servire la legge, come possono essere i giudici, ai quali è diretta la *Dignitas connubii* con quello di coloro che devono curare l'esecuzione della legge, che è proprio della potestà amministrativa. In secondo luogo per un certo parallelismo con la *Provvida Mater*. In terzo luogo, per ridurre i costi giudici della norma, poiché un'istruzione ha un percorso molto più semplice di promulgazione.

L'illustre Relatore mette poi in risalto altre peculiarità formali del documento in esame. Un'istruzione come prevista dal can. 34, infatti, non necessita di una promulgazione ufficiale, cosa che è, invece, avvenuta per la *Dignitas connubii*. Non essendo, tuttavia, stata pubblicata sugli *Acta Apostolicae Sedes* e non avendo previsto neppure una *vacatio*, essendo incerta la data di pubblicazione, ciò vuol significare che, in pratica, essa viene considerata una norma inferiore, che non intacca il sistema giuridico primario.

Singolare è poi il fatto che, per le abbondanti questioni che affronta, non è solamente la *Dignitas connubii* ad offrire l'interpretazione di alcune leggi processuali, come accade normalmente per le istruzioni, ma deve essere a sua volta interpretata attraverso il Codice stesso per evitare antinomie o incompatibilità.

Per quanto concerne le *fonti* della *Dignitas connubii*, l'introduzione al documento ne fa cenno in modo sintetico. Da notare la rilevante presenza di fonti provenienti dal di fuori del sistema normativo.

Di notevole importanza è la questione circa il *valore normativo* da attribuire alla *Dignitas connubii*. Il Prof. Otaduy sostiene che è indubitabile che l'Istruzione abbia un valore normativo e non semplicemente pedagogico-orientativo, come è affermato dal documento stesso. Di fatto, inoltre, più che essere uno strumento per facilitare l'applicazione della legge, parrebbe essere una

fonte distinta dal Codice, cosa oltremodo ragionevole, tenendo conto delle molte innovazioni che essa presenta ed essa avrebbe effettivamente meritato il rango di norma legislativa.

Il Prof. Otaduy passa, quindi, in rassegna la tipologia delle norme della *Dignitas connubii* in rapporto alla legge processuale, classificandole in norme *secundum legem*, *praeter legem*, *citra et ultra legem*.

Per la maggior parte si tratta di norme *secundum legem*, le quali, a loro volta, si possono dividere in norme *replicate*, con piccole variazioni rispetto al CIC o ad altre fonti; norme *ricevute o omologate* nelle quali vengono accolti elementi giuridici che hanno già un valore normativo (in primo luogo, ad es., gli interventi del Sommo Pontefice quando manifestano la sua volontà di dare un'interpretazione autentica della legge, o giurisprudenza e prassi consolidata); norme *dichiarative*, ossia quelle norme che non aggiungono nulla di giuridicamente rappresentativo alla normativa anteriore nella quale, in pratica, sono già implicite. Non è facile, però, in certi casi, distinguere chiaramente ciò che è dichiarativo da ciò che, invece, è costitutivo.

Ci sono poi le norme *intra legem* che spiegano o portano ad esecuzione un qualche *caput* legislativo che ha bisogno di un chiarimento perché possa divenire giuridicamente operativo.

Le norme *praeter legem*, sono quelle che si introducono in uno spazio giuridico nel quale la legge non dice alcunché. Occorre, comunque, sempre prestare attenzione nello stabilire tal genere di norme amministrative, poiché la legge può aver mantenuto il silenzio su un certo punto per molte ragioni, compresa quella di lasciare spazi di libertà nell'applicazione. Un compito di tal genere sarebbe quindi di competenza non tanto dell'amministrazione ecclesiastica quanto del legislatore.

Le norme *citra et ultra legem* sono, infine, quelle relative ad un'interpretazione restrittiva o estensiva della legge.

Il Prof. Otaduy conclude la sua dettagliata relazione riaffermando che la *Dignitas connubii* è un documento normativo che non può considerarsi propriamente un'Istruzione, come intesa dal can. 34 del CIC. Una certa mancanza di equilibrio formale, in ogni caso, non pare mettere in dubbio la validità del documento il cui contenuto, però, ci è offerto come un "tesoro in vasi di creta" (cf. 2 Cor 4,7).

3. Mons. Santiago Panizo Orallo, Decano del Tribunale della Rota spagnola, apre la serie degli interventi dedicati all'esame dello specifico contenuto dell'Istruzione, presentando le novità dei primi tre Titoli del documento (artt. 8-91).

Egli introduce la sua relazione ricordando che la salvaguardia della dignità del matrimonio è sempre stato uno degli obiettivi primari della missione della Chiesa, sia dal punto di vista teologico-pastorale sia giuridico. In tale

ambito di protezione e difesa della realtà matrimoniale attraverso mezzi giuridici, ricoprono un ruolo peculiare le cause di nullità.

D'altro canto, rileva Mons. Panizo Orallo, l'esercizio del Diritto è necessario nella società umana per garantire una convivenza basata sull'ordine e la giustizia e sul frutto di essa che è la pace. Anche i processi sono strumenti per raggiungere questi obiettivi e servono ad evitare anarchie, irrazionalità e arbitrii.

La giustizia, poi, potrà essere garantita nel modo migliore se ci sarà una buona armonia tra il fluire della vita con il suo dinamismo e leggi opportune con giudici che sappiano fare dell'esercizio della giustizia una vera "arte" che unisce abilità e dominio della tecnica, grazie anche a quelle regole che vengono proposte nella forma di Istruzioni, qual è la *Dignitas connubii*.

Essa si pone in modo referenziale al CIC, come strumento a sostegno di quell'"arte" di giudicare che è il processo, con particolare riferimento alle cause matrimoniali di nullità, sempre indirizzate a riaffermare la vera essenza del matrimonio.

Mons. Panizo Orallo individua nella *Dignitas connubii* in genere, ma con particolare riferimento ai primi tre capitoli, alcuni elementi caratterizzanti.

In primo luogo, risalta l'attenzione per la persona, sulla base di quel *personalismo* giuridico che si è poco alla volta sviluppato seguendo il cammino di ricomposizione dei valori umano-cristiani, cioè universali, successivo soprattutto alle tragedie delle due guerre mondiali.

Un'altra caratteristica è la *pastoralità* che si nota, ad es., nei tre paragrafi dell'art. 65 dell'Istruzione; in essi si rileva una speciale attenzione nei confronti dei coniugi e del particolare momento conflittuale che stanno vivendo.

Un peculiare accento viene anche attribuito alla *libertà* nel giudizio, l'indipendenza del giudice come la più autentica garanzia processuale (cf. artt. 38 e 41).

Emerge pure la necessità di salvaguardare un equilibrato *formalismo* giuridico da utilizzare unicamente come mezzo per la ricerca della verità, che è l'obiettivo principale del processo canonico (cf. Giovanni Paolo II, Discorso alla Rota Romana, a. 1999).

Esigenza del processo è, inoltre, che esso si svolga in un clima di *lealtà*, autenticità, serietà; compito del giudice sarà quello di evitare che le Parti convertano il processo in un "campo di battaglia".

Obiettivo del diritto processuale deve pure essere quello di rendere le leggi efficaci per i tempi attuali, al fine di un migliore servizio alla *salus animarum*.

Nella seconda parte della relazione, Mons. Panizo Orallo esamina in modo più specifico i primi tre titoli della *Dignitas connubii*: la giurisdizione e

la competenza; i giudici e i tribunali; la disciplina da osservarsi nei tribunali.

L'Autore rileva, innanzitutto, che il primo titolo dell'Istruzione (artt. 8-21) circa il "foro competente", si pone al cuore della normativa processuale, poiché riguarda l'idea di giurisdizione o potere pubblico relativo ad una controversia portata davanti ad un organo dotato di funzioni tali da poterla risolvere con autorità. Mons. Panizo Orallo sviluppa quindi l'interessante tema della "*sacra potestas*" come base in genere del potere di giurisdizione della Chiesa che ha nella "competenza" il suo aspetto funzionale, ossia la sua personalizzazione in concrete circostanze di tempo e spazio. Sono, in definitiva, due aspetti della stessa realtà: la giurisdizione è una manifestazione più statica e strutturale della "*sacra potestas*", mentre la competenza esprime un aspetto più dinamico ed esistenziale.

I giudici e i tribunali di giustizia sono gli organi ai quali è concretamente attribuita la potestà di amministrare la giustizia nell'ambito di una certa materia, in un momento e spazio determinati. È, dunque, importante un buon funzionamento di questi "ingranaggi" del meccanismo per una corretta amministrazione della giustizia.

Nella terza e conclusiva parte del suo intervento, l'Autore si propone di analizzare più in concreto alcune delle novità più significative contenute nei tre titoli in esame, fornendo anche alcuni suggerimenti pratici. Mons. Panizo Orallo si sofferma in particolar modo sull'aiuto o assistenza che i vari Tribunali possono fornirsi l'un l'altro nella fase istruttoria di una causa e sulla delega della potestà giurisdizionale che, in modo ordinario e proprio, nella Chiesa appartiene soltanto al Papa e ai Vescovi ma può essere partecipata in ragione dell'ufficio o delegata ad una persona determinata secondo le prescrizioni della normativa canonica.

Il Decano della Rota spagnola, dopo aver evidenziato alcuni aspetti circa la disciplina e il funzionamento dei Tribunali ecclesiastici, conclude il Suo intervento richiamando i Discorsi dei Romani Pontefici alla Rota Romana, rispondenti ciascuno ad una particolare urgenza del momento, ma nell'insieme miranti sempre a far sì che la potestà giudiziale sia esercitata con senso di responsabilità per il bene delle persone e che il processo, con il suo formalismo giuridico, sia garanzia di incontro con la verità, al di là di facili pastoratismi e fuorvianti sentimenti di compassione.

4. La quarta relazione, esposta da Mons. Carlos Manuel Morán Bustos, Giudice del Tribunale della Rota presso la Nunziatura Spagnola, tratta l'argomento concernente le Parti in causa.

Introducendo la sua relazione, egli fa notare come a motivo della grande rilevanza dell'istituto matrimoniale, la Chiesa abbia posto al suo servizio anche svariati strumenti giuridici tra cui quello del processo. È questa una real-

tà che, soprattutto nel processo matrimoniale canonico, ha come elemento di spicco l'intervento delle Parti che, essendo l'imprescindibile fattore soggettivo del processo, necessitano di un loro particolare statuto giuridico.

Il decreto con il quale il Tribunale ammette la domanda di chi che avanza una pretesa giuridica (Parte attrice) nei confronti di qualcun altro (Parte convenuta), costituisce formalmente le Parti in causa, pur se la relazione processuale tra loro si realizza posteriormente con la citazione della Parte convenuta.

Affinché dei soggetti concreti possano realmente assumere il ruolo di "Parte" in un processo devono possedere alcuni requisiti.

In primo luogo, occorre la *capacità di essere parte*, ossia la capacità per chiedere la tutela giudiziale ed essere coinvolto dalla conseguente decisione giurisdizionale relativa a quanto richiesto. Tale capacità si può intendere come sinonimo di una capacità giuridica in senso generale. Le leggi processuali canoniche non parlano espressamente della capacità di essere parte, ma la suppongono allo stesso modo della capacità giuridica in genere, in quanto la capacità di essere parte si fonda sull'essere persona umana e come tale riconosciuta dalla Chiesa (cf. can. 1476). Da ricordare, inoltre, che la capacità di essere parte riguarda sia la persona umana sia la persona giuridica.

Un altro requisito concerne la *capacità processuale* (artt. 97-100) che, considerata anche alla luce della normativa codiciale, riguarda la capacità di realizzare atti validi nell'ambito del processo; è necessaria per entrambe le parti per costituire validamente una relazione processuale e presuppone la possibilità di esercitare le facoltà umane di intelligenza e volontà nell'ambito processuale, in accordo al disposto della legge.

L'eventuale mancanza di capacità processuale non significa che il soggetto perda la capacità di essere parte nel giudizio, come nel caso dei minori o di chi manca totalmente o parzialmente dell'uso di ragione. Essi restano, comunque, titolari di diritti da rivendicare o difendere in sede processuale. Si attua, in tal caso quella che alcuni autori chiamano la capacità processuale mediata, attraverso l'intervento di terzi quali possono essere i genitori, i tutori o i curatori (cf. can. 1478).

Su queste tematiche, negli artt. 97-100 della *Dignitas connubii* si riscontrano alcune differenze rispetto a quanto previsto dai can. 1478-1479 del CIC per i processi in genere.

Tra le novità segnalate dall'Autore, si può evidenziare il riferimento al solo curatore per coloro che sono carenti dell'uso di ragione (cf. art. 97 §1); novità che ha un certo fondamento per quanto riguarda i processi matrimoniali, poiché la tutela mira a sopperire all'incapacità del minorenni, mentre la curatela fa riferimento ad altre cause motivi di incapacità.

L'art. 97 §2 presenta altre due differenze rispetto al can. 1478 §4, riguardo ai cosiddetti "*minus firmæ mentis*". La prima consiste nel non considerare

processualmente incapaci in ambito matrimoniale coloro che sono gravati dall'interdizione dei propri beni, poiché un conto è la responsabilità personale derivante da una determinata azione, altra cosa è la possibilità di realizzare efficacemente un processo nel quale il fine è dichiarare la verità su uno stato personale come è quello coniugale, che è un bene pubblico ecclesiale, direttamente in relazione con la *salus animarum*. La seconda differenza consiste nello specificare che la situazione di infermità mentale debba verificarsi all'inizio o durante il processo. Una precisazione importante da parte del ch.mo Relatore consiste nel rilevare che è compatibile una mancanza di discrezione di giudizio per contrarre matrimonio, con un sufficiente grado di discernimento per stare in giudizio; pertanto, non tutte le volte che si chiede la nullità per un capo relativo a problematiche psicologiche, si dovrà procedere alla nomina di un curatore.

L'art. 97 §3, contrariamente al can 1478 §3, afferma che i minori di quattordici anni possono stare da soli in processo, senza bisogno dei genitori o dei tutori. L'evidente contraddizione con il disposto codiciale, come sostiene Mons. Morán Bustos, si può risolvere soltanto dal punto di vista della gerarchia normativa, per cui essendo la *Dignitas connubii* una norma amministrativa esecutoria, non può contenere disposizioni *contra legem* e, dunque, prevale senz'altro il disposto del Codice.

Per quanto concerne la designazione del curatore, da rilevare che essa non avviene in modo automatico, ma occorre sempre un atto esplicito di designazione o ammissione, che spetta – e questa è una novità, anche se molto logica -, al Preside di causa (cf. art. 99 §1); essa dovrà rispondere a criteri di prudenza e per questo si richiede un decreto motivato che limiti l'arbitrarietà, salvaguardando la discrezionalità del giudice. Il curatore, a sua volta, dovrà tutelare i diritti della Parte a favore della quale è stato designato (art. 100); egli, infatti ha potere su ciò che riguarda l'esercizio dei diritti dell'incapace, non sopra la titolarità dei medesimi.

Una parte importante della Sua relazione, Mons. Morán Bustos la dedica poi alla *legittimazione* processuale nei processi di nullità matrimoniale.

Se la capacità processuale, come considerato in precedenza, è una qualità intesa in termini generali, relativa alla capacità personale di partecipare ad un processo come parte attrice o convenuta; la legittimazione è, invece, la condizione di una persona in ordine ad una causa determinata, in relazione ad un concreto processo.

Per quanto riguarda le cause di nullità matrimoniale, l'argomento della legittimazione è trattato nei canoni 1674-1675 del CIC, il cui contenuto è recepito, con alcune eccezioni, negli artt. 92-94 della *Dignitas connubii*.

In tale ambito, godono di legittimazione *originaria* soltanto i coniugi, in quanto unici titolari dei diritti derivanti dal matrimonio; in particolare, so-

lamente loro hanno originariamente il diritto di chiedere che si giunga a dichiarare la verità sul loro *status* personale. Al diritto naturale di contrarre un valido matrimonio, corrisponde, dunque, il diritto dei coniugi di impugnare la sua eventuale nullità.

Mons. Morán Bustos fa anche un interessante *excursus* storico relativo ai due fattori che potevano limitare questo diritto originario : la cosiddetta “clausola di colpevolezza”, per cui non poteva impugnare il matrimonio la parte che era stata causa diretta e dolosa dell’impedimento e della nullità; lo *ius accusandi*, inoltre, non poteva essere esercitato dagli acattolici, contravvenendo, però, al diritto naturale dei coniugi di conoscere la verità, come accennato prima, sul loro stato personale. A questo riguardo attualmente non esiste più alcuna limitazione e, dunque, appare piuttosto superflua l’aggiunta dell’art. 92, 1 “siano o no cattolici” che fa riferimento ad una questione di competenza, piuttosto che di legittimazione, relativa alla giurisdizione della Chiesa sul matrimonio degli acattolici.

Si è detto della legittimazione originaria; il legislatore ha, però, concesso espressamente una legittimazione *sostitutiva* a coloro che, pur non essendo titolari dei diritti matrimoniali, hanno, però, un interesse legittimo che l’ordinamento canonico intende tutelare.

Le possibilità sono due. La prima riguarda il Promotore di giustizia, che agisce non in quanto titolare di un diritto, ma in vista della protezione di un interesse pubblico. Ciò avviene sulla base di due presupposti oggettivi che devono darsi congiuntamente : che la nullità del matrimonio sia conosciuta pubblicamente; che sia impossibile o non conveniente convalidare il matrimonio.

Un’altra possibilità riguarda l’impugnazione *postuma* del matrimonio da parte di terzi, che il CIC presenta, come principio generale, nel senso della proibizione, a meno che si compiano certe circostanze; mentre la *Dignitas connubii*, al contrario, determina come principio generale la possibilità dell’impugnazione postuma, al compimento delle medesime circostanze. Si può, quindi, affermare che il contenuto delle disposizioni è, nella sostanza, identico.

Riguardo ai soggetti legittimati a proseguire la causa, il CIC distingue tre categorie di persone : gli eredi del defunto, i suoi successori e chi è legittimamente interessato. La *Dignitas connubii* fa riferimento a due categorie : il coniuge o un altro che abbia interesse, che dovrà provare essere legittimo.

Alla luce del Codice e dell’Istruzione, si può quindi riassumere che, durante la vita dei coniugi, i terzi possono soltanto denunciare il matrimonio, mancano, però, di legittimazione per impugnarlo. Dopo la morte di uno dei coniugi, invece, in determinati casi sono legittimati per l’impugnazione postuma e la prosecuzione *post mortem* della causa.

5. Nella quinta relazione, il Prof. Rafael Rodríguez-Ocaña, Docente di Diritto Processuale presso la Facoltà di Diritto canonico dell'Università di Navarra, affronta il tema relativo ai Titoli v e vi della *Dignitas connubii* riguardanti rispettivamente l'introduzione della causa e la cessazione dell'istanza.

Le fonti di questi articoli possono considerarsi il CIC, la *Provida Mater*, la Circolare della Congregazione dei Sacramenti del 20 dicembre 1896 e le Norme del Tribunale della Rota Romana (18 aprile 1994). Il lavoro che ha condotto all'elaborazione della *Dignitas connubii* è stato rilevante, se si considera che dei 41 artt. dedicati alla materia soltanto gli artt. 130 e 137 sono trascrizione esatta dei canoni codiciali.

Dal punto di vista sistematico, il ch.mo Relatore riconosce alla *Dignitas connubii* lo sforzo di miglioramento rispetto alla *Provida Mater* e, al tempo stesso, una regolarizzazione più esplicita rispetto al CIC di alcuni istituti processuali, che ha condotto ad un certo aumento del numero delle norme.

Per quanto concerne il Libello di domanda, necessario perché il giudice possa giudicare una causa di nullità, esso deve essere accompagnato dal certificato autentico di matrimonio e, se richiesto, anche dal documento sullo stato civile delle Parti.

Di particolare interesse è l'argomento circa la cosiddetta "investigazione previa" (cf. art. 120), che il Preside può disporre sopra la sostanza della causa in ordine all'ammissione o al rigetto della domanda e riguardante la competenza del Tribunale e la legittimazione dell'attore. Il merito della causa, ossia la previa verifica degli elementi adottati dall'attore, non può, invece, essere oggetto di un'indagine previa, se non soltanto per quanto concerne l'ammissione o reiezione del Libello, se esso sembra privo di fondamento, al fine di appurare se qualche fondamento possa emergere dal processo (cf. art. 120 §2).

Riguardo al rigetto del Libello, come già nel can. 1505 §1 del CIC, anche la *Dignitas connubii* dispone un elenco tassativo di motivi in base ai quali il Preside del Tribunale collegiale può respingerlo. Le variazioni introdotte dalla nuova normativa sono più che altro di ordine esplicativo.

Un'aggiunta significativa è contenuta all'art. 121 §2 dove si applica la norma del can. 1617 relativa ai decreti giudiziali, per cui il decreto di rigetto deve esprimere almeno sommariamente i motivi della reiezione, anche se ciò, come sostiene l'Autore, non chiarisce comunque la natura processuale del decreto di rigetto.

Il Libello può essere respinto se è privo di *fumus boni iuris*, ossia quando non è fondato, mancando il diritto su cui si basa la richiesta, o i fatti che si adducono sono falsi.

Qualora il Libello sia respinto per vizi che possono essere sanati questi,

ed è una novità introdotta dall'art. 123, devono essere indicati nel decreto di reiezione.

La *Dignitas connubii* ha chiarito, inoltre, ciò che riguarda il ricorso contro la reiezione del Libello sia per la determinazione dell'organo al quale indirizzare il ricorso, sia per la decisione che deve essere presa con la massima sollecitudine (cf. art. 124; cf. can. 1505 §4).

L'art. 125 definisce in senso affermativo la questione circa l'applicabilità alle cause matrimoniali dell'ammissione automatica del Libello in caso di inattività del giudice, a condizione che esso sia stato proposto in modo conforme alla legge.

Per quanto concerne la citazione e la notificazione degli atti giudiziari, il Prof. Rodriguez-Ocaña apprezza la novità di carattere sistematico introdotta dalla *Dignitas connubii* che divide il capitolo relativo a questo argomento in due numeri : uno riguardante la prima citazione e la sua notifica, l'altro le formalità da osservarsi nelle citazioni e nelle notifiche.

Da segnalare una novità introdotta dall'art. 126 §4 nel quale si specifica la necessità di citare entrambi i coniugi nel caso il matrimonio sia stato impugnato dal Promotore di giustizia.

Riguardo alla formulazione del dubbio, la *Dignitas connubii* riunisce, negli artt. 135-137 le norme codiciali riferite al processo contenzioso ordinario (can. 1513 e 1514) e quelle relative al processo di nullità matrimoniale (can. 1677). Anche la *Dignitas connubii*, come il CIC, accoglie il principio della specificazione del concreto capo di nullità sulla base delle richieste delle Parti, non lasciando al solo giudice la facoltà di determinarlo (cf. art. 135).

La *Dignitas connubii* non introduce particolari novità in merito alle Parti che non compaiono in giudizio (artt. 138-142).

Frutto della dottrina canonistica è la parte sistematica relativa alla cessazione dell'istanza, materia che la *Dignitas connubii* raggruppa negli artt. 143-154, suddivisi in due capitoli : il primo concernente le norme generali sulla sospensione, perenzione dell'istanza e rinuncia alla stessa; il secondo riguardante il caso concreto della sospensione della causa in caso di dubbio sulla consumazione del matrimonio, trattazione ampliata prendendo come base sia il CIC, sia la Circolare della Congregazione per i Sacramenti del 20 dicembre 1986 (cf. artt. 153-154).

6. Mons. Feliciano Gil de las Heras, Decano Emerito del Tribunale della Rota presso la Nunziatura spagnola, nella sesta relazione espone con competenza ed esperienza ciò che riguarda l'istruttoria, la pubblicazione e la conclusione della causa, con particolare riferimento alle novità e ai chiarimenti che i Titoli VII-VIII-IX della *Dignitas connubii* apportano alla normativa in esame.

Una prima chiarificazione al riguardo si trova all'art. 158 §2 che concretizza il contenuto dei cc. 1428 §3 e 135 §3, circa la questione della potestà giudiziale

delegata, con riferimento al Giudice Uditore che, sulla base dei canoni ora citati, possiede potestà giudiziale delegata sia "istruttoria", sia "decisoria".

Per quanto concerne l'argomento delle prove processuali, il primo punto affrontato è quello delle *prove illecite*; a tal proposito, l'art. 157 dell'Istruzione, ribadendo la loro inammissibilità, specifica rispetto al CIC che l'illiceità può derivare dalle prove in se stesse o dal modo della loro acquisizione.

Una prova di tal genere non deve essere ammessa dal Giudice; se invece è stata accolta, egli non dovrà darle rilevanza ai fini della Sentenza (cf. can. 1619). Nel caso il Giudice si renda conto che una prova, pur se illecita, è utile per scoprire la verità, dovrà, comunque, considerando il caso concreto, salvaguardare la correttezza di tutti gli elementi del processo canonico. Questa tematica, osserva il Relatore, avrebbe meritato un qualche pronunciamento nella *Dignitas connubii* che, però, non c'è stato.

Riguardo alla *prova segreta*, si dovrà sempre conciliare la segretezza con il diritto di difesa e su questa linea si pone l'art. 157 §2 dell'Istruzione.

Lo stesso articolo al paragrafo 3 specifica quanto già riportato nel CIC al can. 1553 circa la possibilità del giudice di limitare il numero di testimoni e di prove.

Una precisazione necessaria della *Dignitas connubii* è quella contenuta nell'art. 159 §1 circa la presenza del Difensore del Vincolo e degli avvocati alle deposizioni giudiziali, presenza che il giudice, per quanto riguarda gli avvocati, può decidere di limitare in determinate circostanze.

L'art. 161 §2 offre quindi un criterio di orientamento generale circa l'attenzione all'autenticità e all'integrità delle prove che andranno raccogliendosi in corso di istruttoria.

All'obbligo grave di Parti e testimoni di dire la verità fa riferimento l'art. 167 nei suoi tre paragrafi.

Ulteriori specificazioni rispetto al CIC sono contenute negli art. 173 §2, 174 e 175. Il primo riguarda l'uso del magnetofono durante le deposizioni, gli altri due si riferiscono ai compiti del notaio e alle persone che devono firmare gli atti.

L'art. 177 afferma chiaramente che le *Parti* devono essere ascoltate e all'art. 179 §2, la *Dignitas connubii* definisce con precisione cosa si debba intendere per confessione giudiziale nelle cause di nullità.

L'Istruzione precisa, inoltre, diversi elementi relativi alla *prova documentale* (cf. artt. 183-192).

Poche sono le puntualizzazioni riguardanti i *testimoni* (cf. art. 196 §2; art. 201); mentre la *Dignitas connubii* ha portato alcune novità per quanto concerne i *Periti*. Da notare nell'art. 207 §3 l'aggiunta, rispetto al can. 1577 §3 del CIC, dell'esortazione al giudice di evitare che la causa subisca dilazioni non necessarie a causa dei tempi della presentazione dell'esame peritale. Negli

artt. 208-209 l'Istruzione richiama anche i quesiti essenziali che il giudice deve sottoporre al perito secondo le diverse fattispecie.

In tema di *cause incidentali* la *Dignitas connubii* ha introdotto molteplici novità. Alla base di esse ci sono i due principi esposti all'art. 218 : il primo è che nelle cause matrimoniali le cause incidentali non devono essere proposte né ammesse tacitamente; il secondo è che, se sono ammesse, debbono essere decise quanto prima e con particolare sollecitudine.

Poche sono le chiarificazioni circa la *Pubblicazione* degli Atti. Tra esse si può notare il richiamo al giuramento che il giudice può esigere dalle Parti previamente alla lettura degli atti di causa (cf. art. 232 §§1-2).

Una novità di un certo rilievo è introdotta dall'art. 238 circa la *Conclusione* della causa, riferendosi alla facoltà del giudice di non emettere il Decreto di conclusione, se ritiene che ci sia ancora qualcosa su cui indagare, anche se le Parti e il Difensore del vincolo hanno dichiarato di non avere altri elementi o prove da addurre.

Circa la *Discussione* della causa, l'art. 245 §2 precisa che se gli avvocati trascurano di esibire in tempo utile le loro difese, le Parti devono essere informate di ciò affinché, entro il tempo stabilito dal giudice, provvedano personalmente o per mezzo di un nuovo avvocato legittimamente costituito.

7. Di grande interesse lo svolgimento delle tematiche relative ai Titoli conclusivi dell'Istruzione concernenti le decisioni del giudice, la trasmissione della causa al Tribunale di appello e l'impugnazione della sentenza. Questi argomenti sono stati esposti con la consueta profondità e chiarezza da Mons. Joaquín Llobell, Ordinario di Diritto Processuale Canonico presso la Pontificia Università della Santa Croce, uno degli esperti intervenuti nella redazione del progetto finale della *Dignitas connubii*.

1. Egli offre una doppia riflessione preliminare alla sua trattazione. In primo luogo, il Prof. Llobell affronta la questione relativa al valore normativo della *Dignitas connubii*, ricordando che un'Istruzione non può modificare la legge ma, piuttosto, può rendere più chiare le prescrizioni legali e spiegare e determinare i modi di applicazione della legge. Nel nostro caso la *Dignitas connubii* svolge tale compito soprattutto accogliendo le interpretazioni operative realizzate da diverse istanze competenti quali i discorsi del Romano Pontefice alla Rota Romana; le interpretazioni della legge ad opera del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi e della giurisprudenza dei Tribunali Apostolici; le spiegazioni delle norme codiciali attraverso leggi successive.

Mons. Llobell sottolinea, inoltre, che le norme della *Dignitas connubii*, come quelle del CIC, vanno osservate anche dai Tribunali della Sede Apostolica, a meno che esse non entrino in conflitto con loro leggi proprie (cf art. 1 §2).

Utile è poi il richiamo, in generale, al rispetto sia degli elementi essenziali nella produzione e promulgazione delle norme, sia delle esigenze sostanziali del principio di legalità.

In definitiva, si può affermare, anche in base a quanto Sua Santità Benedetto XVI dichiarò nel suo primo discorso alla Rota Romana il 28 gennaio 2006 che la *Dignitas connubii* non porta innovazioni al Codice, ma ne favorisce la corretta ed efficace applicazione.

La seconda riflessione concerne l'uso del processo giudiziale nelle cause di nullità matrimoniale, alla luce di alcuni elementi emersi nel corso del Sinodo dei Vescovi dell'ottobre 2005.

Di grande rilevanza sono le considerazioni del Prof. Llobell relative a questa tematica. Egli, in particolare, richiamandosi alla Relazione precedente alla discussione (3 ottobre 2005) da parte del Card. Angelo Scola, Relatore Generale dell'Assemblea Sinodale, fa notare come la legittima aspirazione ad abbreviare la durata del processo canonico non può contrastare con il rispetto dei tempi naturali di esso che servono perché il giudice possa formarsi la certezza morale circa il pronunciamento finale. In ogni caso, l'obiettivo fondamentale deve essere sempre quello di raggiungere e dichiarare la verità, senza cedere a demagogiche e pseudopastorali posizioni che considerano il divorzio, nella Chiesa e nella società civile, come uno strumento per venire incontro alle esigenze dei fedeli. Allo stesso modo, è inammissibile avallare un'ingiusta dichiarazione di nullità matrimoniale sulla base di un malinteso ricorso alla carità e alla misericordia.

Se, dunque, lo scopo di un processo di nullità fosse quello di dichiarare sempre nullo un matrimonio fallito, si attribuirebbe alla sentenza giudiziale una finalità "divorzista" e non dichiarativa di una realtà preesistente, contraddicendo, nella pratica, alla verità di fede sull'indissolubilità del matrimonio sacramento.

Il Sinodo, nelle sue Proposizioni finali auspica, tra l'altro, che sia assicurata la natura pastorale dell'attività dei Tribunali ecclesiastici. Occorre, al riguardo, evitare il rischio di interpretazioni strumentali, come accade con i mass media, che veicolano il messaggio erroneo di una più facile e "generosa" concessione della nullità del matrimonio sostituendo, di fatto, il principio del *favor matrimonii* con quello del *favor nullitatis*.

Mons. Llobell si auspica, concludendo la prima parte del suo intervento, che il grande sforzo profuso nell'elaborare la *Dignitas connubii* sia un invito all'ortodossia e all'ortoprassi nell'attività dei Tribunali ecclesiastici e, di conseguenza, un richiamo alla trascendente missione salvifica universale della Chiesa.

II. Di fondamentale importanza ai fini del corretto svolgimento del processo è, come evidenzia Mons. Llobell, la determinazione dell'oggetto sul quale

dovrà pronunciarsi la sentenza definitiva del Tribunale. A questo riguardo, l'insigne Relatore sostiene, con parte della dottrina e in accordo con la giurisprudenza della Rota Romana, che il giudice in corso di istruttoria può modificare *ex officio* la formula del dubbio rispetto alla formulazione iniziale, in ossequio a quella ricerca della verità e alla *salus animarum* che sono le principali finalità del processo canonico. Per garantire il diritto di difesa ciò dovrà avvenire informando le Parti (i due coniugi e il difensore del vincolo) e dando loro la possibilità di impugnare il nuovo decreto; in applicazione, sostanzialmente, di quanto disposto dall'art. 71 dell'Istruzione (cf. pp. 264-265).

Un ulteriore argomento a sostegno della possibilità di cui ora si è detto, lo si trova nel fatto che l'art. 291 §2 considera conformi due sentenze benché indichino il capo di nullità con diversa denominazione, basandosi, tuttavia, sui medesimi fatti che hanno causato la nullità del matrimonio e sulle medesime prove. Si ammette, infatti, che un tribunale possa modificare il *nomen iuris* attribuito alla causa dal tribunale che ha emesso la sentenza precedente, affermando che il nuovo *nomen iuris*, per cui si dichiara nullo il matrimonio, è sostanzialmente conforme al precedente. In tal caso, si può anche riconoscere al giudice la potestà di modificare *ex officio* il *nomen iuris* stabilito nella precedente formula del dubbio fissata da lui stesso.

La *Dignitas connubii* non dice alcunché in modo esplicito circa la riconvenzione, ciò non vuol dire che essa non sia applicabile, quando ci sono le condizioni, secondo il disposto del can. 1494 §1 del CIC.

III. Di grande interesse è pure lo studio del Prof. Llobell sulla necessità della certezza morale nelle decisioni *pro nullitate matrimonii* che egli fa rientrare nella più ampia dimostrazione circa la continuità della *Dignitas connubii* con l'esperienza canonistica del passato. In particolare, egli richiama lo stretto legame esistente, e costantemente rimarcato nel magistero ecclesiastico, tra la certezza morale e il *favor veritatis*. In tale ambito rientrano le importanti norme processuali emanate da Papa Benedetto XIV sull'ufficio del difensore del vincolo e la necessità della doppia sentenza conforme per la decisione *pro nullitate*.

Importante è ribadire che nelle cause di nullità matrimoniale è soltanto possibile "dichiarare" la realtà preesistente alla sentenza; la ricerca, quindi, della coincidenza tra la realtà oggettiva e il contenuto della decisione giudiziale assume particolare rilievo nel processo canonico per l'incidenza della sentenza sulla *salus animarum*. La peculiarità di alcune norme rispetto al processo civile si situa, dunque, nell'ottica di quel *favor veritatis* che, pur caratterizzando tutti gli ordinamenti processuali, tuttavia, assume delle manifestazioni tipiche in ambito canonico.

Si comprende, allora, che a questo fine si orienta la richiesta della certezza morale che non è un qualcosa di meramente soggettivo nel giudice, ma va unito ad un fondamento oggettivo negli atti del processo. Essa, inoltre, ha

un carattere prettamente giudiziale, ossia deve essere raggiunta esclusivamente da coloro che sono incaricati di giudicare.

Fondamentale per una corretta comprensione di cosa si intenda per certezza morale è il Discorso di Pio XII alla Rota Romana il 1° ottobre 1942, citato da Giovanni Paolo II il 4 febbraio 1980 nella medesima circostanza. Tale chiaro concetto di certezza morale, sostiene il Prof. Llobell, costituisce una vera norma legale che intende modificare qualsiasi erronea applicazione del concetto di “quasi certezza” o di “probabilità”. Per ribadire l’esatto modo di intendere la certezza morale, contro qualsiasi interpretazione erronea, i pronunciamenti dei due Sommi Pontefici sono stati incorporati nella *Dignitas connubii* (cf. art. 247 §2; cf. can. 1608 §2).

Nel caso non sia stato possibile raggiungere la certezza morale, il collegio giudicante dovrà sentenziare che non consta della nullità del matrimonio o rimandare la decisione ad una successiva riunione (cf. art. 248 §5).

La certezza morale non può, quindi, essere una mera conclusione soggettiva del giudice; dovrà essere, invece, un qualcosa di “comunicabile” a tutti i soggetti destinatari della sentenza. Le motivazioni di essa dovranno, perciò, essere in grado di trasmettere agli altri la certezza morale del giudice, sia circa la *questio iuris*, sia sulla *questio facti*, come richiesto dall’art. 274 §2 della *Dignitas connubii*.

iv. Ulteriore manifestazione del *favor matrimonii* è anche l’esigenza della *doppia sentenza conforme* che attualmente avviene tramite l’invio *ex officio* della sentenza *pro nullitate* al tribunale superiore. Il Prof. Llobell fa notare che non è corretto definire tale procedura un “appello”, in quanto è esigenza di esso la richiesta di “riforma” della sentenza appellata; per questo, la *Dignitas connubii* non ha incluso l’istituto della doppia conforme tra i mezzi di “impugnazione” della sentenza.

L’art. 291 §1 della DC afferma la possibilità della conformità “formale” di due sentenze che sanciscono la nullità del medesimo matrimonio, per il medesimo capo di nullità anche se, come rileva il Prof. Llobell, non ci fosse assoluta identità in quelli che si possono definire “elementi secondari”, come può essere la *causa simulandi*, in un caso di esclusione di un bene essenziale del matrimonio. Al paragrafo 2 dello stesso articolo, l’Istruzione offre la possibilità di riconoscere la conformità “sostanziale” tra due sentenze che, pur determinando il capo di nullità con una diversa denominazione, tuttavia si fondano sui medesimi fatti che hanno causato la nullità del matrimonio e sulle medesime prove. In tal modo, la *Dignitas connubii* tutela le esigenze del *favor veritatis*, superando quelle prescrizioni formali che, comunque, non incidono sui principi essenziali del processo canonico, lasciando che sia il giudice ad attribuire il corretto *nomen iuris* a quelle circostanze di fatto emerse nel processo a favore delle nullità del matrimonio.

Di fatto, quando si introduce in seconda istanza un nuovo capo di nullità e ci sono i presupposti per applicare il principio di conformità sostanziale, anche se formalmente si tratta di una decisione di prima istanza, in realtà si ha una sentenza di secondo grado che conferma la prima. La doppia sentenza conforme sostanziale diventa a tutti gli effetti cosa giudicata dal punto di vista formale. Tuttavia, poiché il contenuto della sentenza che dichiara la conformità sostanziale è materialmente e formalmente una decisione di prima istanza, contro tale dichiarazione c'è il diritto di appello (cf. 291 §3).

8. Il tema affidato nell'ultima conferenza a Mons. Francisco Ponce Gallén, Giudice del Tribunale della Rota della Nunziatura in Spagna, riguarda il Processo documentale e l'esecuzione della sentenza.

I. Per quanto concerne il primo argomento, la *Dignitas connubii* dedica al processo documentale gli artt. dal 295 al 299, corrispondenti ai cc. 1686-1688 del CIC.

Il Rev.mo Relatore illustra dapprima gli antecedenti storici di questa peculiare modalità processuale, evidenziandone lo scopo di conciliare le esigenze di far rapidamente giustizia sempre, però, nel rispetto della verità.

Il primo accenno a questa figura giuridica si trova nella Cost. *Dei miseratione* del Papa Benedetto XIV e, in seguito, fu salvaguardata la possibilità di ricorrere a procedure giuridiche più brevi in casi ben determinati, richiamando, comunque, il loro carattere giudiziale e non amministrativo.

La natura giuridica del processo documentale è riaffermata da Mons. Ponce Gallén che ricorda come in esso siano presenti gli elementi fondamentali di un procedimento giuridico, pur senza la solennità del processo ordinario. Si giungerà, dunque, ad una sentenza declaratoria di nullità quando, da un documento che non sia soggetto ad obiezione od eccezione alcuna, al Vicario giudiziale o ad un giudice da lui designato, consti l'esistenza di un impedimento dirimente o la mancanza della forma legittima o che il procuratore non aveva un mandato valido (cf. art. 295).

Poiché il processo documentale è trattato da un giudice unico, Mons. Ponce Gallén ritiene che l'eventuale giudice designato dal Vicario giudiziale debba rispondere ai criteri previsti dal can. 1420 §3 ed essere, quindi, uno dei Vicari giudiziali aggiunti del Tribunale.

La semplificazione della procedura nel processo documentale avviene, in sostanza, perché un documento diventa lo strumento unico ed efficace della prova di nullità del matrimonio. Perciò tale prova documentale deve essere certa, non soggetta a contraddizione od eccezione alcuna. Se ci fossero dei dubbi al riguardo, si dovrà procedere tramite processo ordinario (cf. art. 296 §2).

Da tener presente, comunque, che l'omissione delle formalità del processo ordinario non suppone la soppressione di quegli elementi che sono impre-

scindibili affinché sussista una vera relazione processuale, quali la citazione delle Parti e l'intervento del Difensore del Vincolo, che potranno presentare prove e osservazioni da accludersi agli atti con la procedura ordinaria (cf. art. 295).

La decisione finale avrà la forma di sentenza e se non si dà luogo all'appello entro il termine perentorio di quindici giorni utili, il processo documentale è da considerarsi concluso (cf. can. 1630 §1).

Qualora il Difensore del Vincolo, o la Parte che si ritiene onerata (cf. art. 298 §2), decidesse di interporre appello (cf. art. 298), si dovranno trasmettere gli atti al giudice di seconda istanza, avvertendolo per iscritto che si tratta di un processo documentale (cf. *ibid.*). Egli deciderà, quindi, dopo aver udito le Parti e con l'intervento del Difensore del Vincolo, se la sentenza debba essere confermata o si debba procedere con processo ordinario (cf. art. 299).

II. Il tema relativo all'esecutività della sentenza è trattato nel Titolo XIV della *Dignitas connubii*, agli artt. 300-301.

Ottenuta la conferma della sentenza affermativa di prima istanza si è di fronte a cosa giudicata dal punto di vista formale e, dunque, all'esecutività della sentenza stessa. Interessanti le considerazioni a proposito del *vetitum* apposto alla sentenza, secondo quanto prescritto nell'art. 251 dell'Istruzione; al riguardo, si evidenzia che spetta al tribunale superiore, che è quello che ha pronunciato la sentenza definitiva, controllare, confermare o meno il divieto e, nei casi in cui è richiesto, consentirne la rimozione.

È parere del Relatore che la rimozione del divieto, sia ad opera dell'Ordinario del luogo in cui si dovrà celebrare il matrimonio, sia per intervento del Tribunale, sia un atto amministrativo in quanto avviene al di fuori del processo che è terminato con l'emissione della sentenza. Si deve tener presente, inoltre, che l'apposizione del divieto ha un carattere preventivo ed ha la finalità di evitare la nullità di futuri matrimoni. La doppia sentenza conforme, debitamente notificata, consente ai coniugi di contrarre nuove nozze; un'eventuale celebrazione del matrimonio contro il divieto stabilito e non rimosso causerebbe, pertanto, un atto illecito ma non invalido, sia che il divieto sia stato disposto dal Tribunale sia dall'Ordinario del luogo, fermo restando le disposizioni dell'art. 294 sul nuovo esame della causa.

Per quanto concerne l'esecutività, l'art. 301 §1 stabilisce che non appena la sentenza diviene esecutiva, il Vicario giudiziale, che sarà sempre quello del tribunale di appello, la deve notificare all'Ordinario del luogo in cui fu celebrato il matrimonio e questi, a sua volta, provvederà alle necessarie annotazioni sui registri dei matrimoni e dei battesimi. Se all'Ordinario constasse la nullità della sentenza, dovrà rimettere la questione al tribunale (cf. art. 302 §2).

Mons. Ponce Gallén affronta anche il tema dell'efficacia in ambito civile delle risoluzioni prese in sede canonica e conclude poi il suo intervento esa-

minando il Titolo xv della *Dignitas connubii* relativo alle spese giudiziarie e al gratuito patrocinio. A questo proposito, evidenzia come l'art. 303 faccia specifico riferimento, oltre che alla potestà legislativa del Vescovo diocesano rispetto ai costi giudiziali, anche a quella posseduta dal gruppo di Vescovi, o dal Vescovo da loro designato, dai quali dipende il tribunale interdiocesano.

Da notare, inoltre, che l'art. 305 parla di "diritto" ad ottenere l'esenzione o la riduzione delle spese giudiziarie da parte di coloro che hanno difficoltà nel sostenerle. Non si tratta di una semplice concessione, ma di un vero diritto derivante dall'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella Chiesa. Tale diritto, poi, andrà rettammente esercitato osservando le formalità relative alla concessione del patrocinio gratuito e alla riduzione dei costi, come stabilito dal Vescovo (cf. art. 306).

L'art. 308, afferma, infine la necessità che il Vescovo Moderatore vigili circa l'operato dei Tribunali, affinché mai sia arrecato danno alle anime la cui salvezza deve essere sempre la suprema legge della Chiesa.

Tale finalità è stata sicuramente nell'orizzonte del Corso di aggiornamento organizzato dall'Università di Navarra, dal quale è scaturito come frutto prezioso il presente volume. Di esso abbiamo offerto soltanto una sintesi di quelli che ci sono sembrati gli elementi di maggior rilievo negli interventi degli Illustri Relatori del Corso. La loro autorevolezza e competenza consiglia, di certo, l'approfondimento personale delle materie trattate da parte di tutti i cultori del diritto ma, soprattutto, da parte di quanti operano nell'ambito dei Tribunali ecclesiastici, consapevoli del delicato e non facile compito al quale sono stati chiamati nella Santa Chiesa al servizio delle anime.

MICHELE DE SANTI

Recensioni

Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico, a cura di D. CITO, Milano, Giuffrè, 2005, pp. XIV-711;

The Penal Process and the Protection of Rights in Canon Law, Proceedings of a conference held at the Pontifical University of the Holy Cross (Rome, March 25-26, 2004), edited by P. M. DUGAN, Montréal (Québec), Wilson & Lafleur Ltée, 2005, pp. 303.

I VOLUMI raccolgono in duplice versione, italiana il primo e inglese il secondo, gli Atti del Convegno organizzato presso l'Università Pontificia della Santa Croce, nei giorni 25 e 26 marzo 2004, sul sistema processuale penale. Il tema viene esaminato in modo ampio e articolato dai contributi di autorevoli e valenti studiosi, diretti ad approfondire i diversi aspetti di una materia complessa e delicata per la vita della Chiesa: G. LO CASTRO, *Responsabilità e pena. Premesse antropologiche per un discorso penalistico nel diritto della Chiesa*; K. PENNINGTON, *Innocente fino a prova contraria: le origini di una massima giuridica*; J. LLOBELL, *Contemperamento tra gli interessi lesi e i diritti dell'imputato: il diritto all'equo processo*; C. GULLO, *Le ragioni della tutela giudiziale in ambito penale*; V. DE PAOLIS, *Sanzioni penali, rimedi penali e penitenze nell'ordinamento canonico*; D. CITO, *La prescrizione in materia penale*; E. CAPARROS, *La tutela penale dei diritti del soggetto nella società civile e in quella religiosa*; C. SCICLUNA, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*; F. DANEELS, *L'imposizione amministrativa delle pene e il*

controllo giudiziario sulla loro legittimità; K. E. BOCCAFOLA, *Le norme penali degli USA e la loro applicazione*; A. URRU, *Considerazioni sull'inflizione della pena in talune fattispecie concrete (1)*; Z. SUCHECKI, *Considerazioni sull'inflizione della pena in talune fattispecie concrete (2)*.

L'edizione italiana, più corposa, comprende anche numerose comunicazioni che riprendono e sviluppano questioni specifiche: P. AMENTA, *La discrezionalità del giudice canonico e la tutela dei diritti del fedele*; J. BERNAL, *Régimen vigente de los delitos contra el 6° mandamiento*; J. CANOSA, *Il procedimento amministrativo disciplinare previsto in alcuni regolamenti vigenti nella Curia Romana*; M. CARRAGHER, *The Raison d'être of Punishment*; A. CHIRICO, *Norme penali canoniche e comunicazione mediatica*; L. GRAZIANO, *La praevia investigatio e la tutela dei diritti nell'ordinamento penale canonico*; F. LÓPEZ-ILLANA, *Riflessioni sull'intervento della Congregazione per il Clero nell'imposizione amministrativa delle sanzioni penali nella Chiesa*; L. MAI, *Restitutio in integrum ed applicazione della norma penale*; A. MARCHETTO, *Riforma dei giudizi sui Vescovi nelle falsificazioni Pseudo-Isidoriane*; R. MICOCCI, «Lutter contre la pédophilie»: *alcune riflessioni sull'azione della Chiesa di Francia negli ultimi anni*; J. MIÑAMBRES, *La tutela penale dei beni temporali della Chiesa*; F. PÉREZ-MADRID, *La tutela penal del bien jurídico «vida» a los 20 años del CIC*; A. S. SÁNCHEZ-GIL, *Il principio pro reo nel diritto penale canonico. La perenne attualità di un'antica regola giuridica*; J.P. SCHOUPPE, *I procedimenti amministrativi di fronte alle disfunzioni nelle comunità ecclesiali. Profili penali, disciplinari e deontologici*; F. VECCHI, *Giusnaturali-*

smo e diritti dell'imputato nella procedura inquisitoriale trado-settecentesca, attraverso la vicenda giudiziaria di Giuseppe Balsamo, conte di Cagliostro; A. VENEROSO, *Amnistia/Indulto e perdono cristiano*; F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Funzione giudicante e governo diocesano. Problemi di esecuzione del giudicato di assoluzione «renitente Ordinario loci»*.

Merito di questa pregevole raccolta di studi è aver richiamato l'attenzione su di un settore del diritto canonico poco trattato scientificamente dalla dottrina e ancor meno conosciuto e applicato nella prassi del governo ecclesiale, quantunque risulti essere un ambito importante, anzi imprescindibile per l'organizzazione sociale dell'istituzione salvifica. Nella sfera penale, più che in altre parti dell'ordinamento canonico, si evidenzia l'ambiguità dell'esperienza giuridica ecclesiale, la quale, se da un lato ricorre alla *regula iuris* come ad uno strumento necessario per garantire l'ordine sociale, dall'altro, dimostra una certa resistenza ad applicarla pienamente nelle fattispecie concrete, nel timore che possa contraddire, con un eccesso di rigidità, la funzione pastorale della missione di salvezza. Al contrario, come è stato ampiamente sottolineato da più relazioni del Convegno, esiste una stretta connessione tra diritto penale e ispirazione spirituale del governo ecclesiale. Proprio la sollecitudine pastorale per il bene delle anime richiede l'uso sapiente delle norme e del processo penale per correggere il reo, riparare allo scandalo e ristabilire la giustizia. D'altro canto, sono appunto le esigenze di matrice soteriologica, tipiche del sistema giuridico ecclesiale, che hanno promosso lo sviluppo dei modi di correzione dei colpevoli, dalle prime vie penitenziali alle forme attuali del processo penale, e ne caratterizzano

la struttura e i principi fondamentali, così da rispondere alle esigenze complementari di ricerca della verità, di rispetto della dignità umana e di realizzazione di un ideale più alto di equilibrio tra l'interesse pubblico a ripristinare l'ordine violato e gli interessi di tutte le persone implicate nel fatto criminoso: le vittime che chiedono il ristoro dei danni subiti, i colpevoli che hanno bisogno di intraprendere un cammino di conversione.

La tipicità del diritto penale ecclesiale rispetto agli ordinamenti statuali è stata sottolineata da più punti di vista nelle relazioni del Convegno.

Con acutezza e profondità, LO CASTRO ha collegato la stessa *ratio essendi* del diritto penale nella Chiesa alla concezione cristiana dell'uomo e alla peculiare impostazione del rapporto tra individui e società, che pone al centro la persona. Di contro a tesi diverse maturate in ambito secolare, di matrice deterministica o immanentistica, l'Autore indica la peculiarità del sistema penale canonico nell'intimo collegamento tra la responsabilità per il delitto commesso, in conseguenza del libero arbitrio che connota essenzialmente la natura umana, e l'esigenza di espiazione, che corrisponde a istanze insieme antropologiche e teologiche. La correzione del reo, infatti, non è solo una condizione per recuperare il colpevole alla pacifica convivenza civile, ma è quella forma di riscatto che consente di attuare il piano superiore di redenzione delle anime, di aprire cioè la giustizia umana alla misericordia divina.

I presupposti filosofici e teologici propri del delitto e della sanzione nella Chiesa sono messi in luce, in forma generale, anche da DE PAOLIS, con una lettura precisa e attenta ai diversi istituti del diritto penale, sostanziale e processuale. L'elemento caratterizzante del di-

ritto penale canonico, ossia il rapporto di strumentalità alla missione ecclesiale di salvezza, emerge con chiarezza dalle finalità ricondotte all'uso della pena, in cui la funzione medicinale prevale su quella retributiva, e dal principio che impone di ricorrere a questa misura estrema, tanto nella previsione normativa quanto nell'applicazione concreta, solo se risulti davvero necessario, quando cioè non sia possibile raggiungere altrimenti, con diversi rimedi disciplinari o mezzi pastorali, le tre esigenze inscindibilmente connesse: «*scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari*» (can. 1341 CIC).

Pure le forme procedurali di irrogazione della pena si sono evolute nell'ordinamento canonico in modo da rispecchiare i principi di giustizia e di moderazione che sono propri dello spirito ecclesiale. È significativo notare, come illustra puntualmente PENNINGTON con un esame analitico delle fonti storiche, che la massima cardine del giusto processo, relativa alla presunzione di innocenza fino a prova contraria, oggi proclamata da varie Dichiarazioni internazionali ricognitive dei diritti fondamentali dell'uomo, risale in origine all'elaborazione canonistica del XII secolo. Ragionando sui passi dell'Antico Testamento, ove si prevede lo svolgimento di un'indagine prima di emettere un giudizio, pure da parte dell'Onnipotente quando bandisce Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre, i maestri del diritto canonico a partire da Paucapalea intravvidero nella presunzione di innocenza un principio di diritto naturale, superiore a ogni norma di produzione umana, cui ricollegare il riconoscimento di una serie di diritti inviolabili a tutela della posizione processuale dell'imputato di un delitto. Questi diritti di difesa,

insieme con altre garanzie, sono quelli che attualmente vengono compendiate nella locuzione "diritto all'equo processo", per intendere un sistema procedurale che contempera la protezione degli interessi lesi con il rispetto per la dignità umana e che, nella relazione attenta di LLOBELL, viene indicato come un segno rivelatore del grado di civiltà raggiunto dal processo penale di un determinato ordinamento giuridico. Pure nel diritto canonico, sottolinea l'Autore con ampiezza di riferimenti e di documentazione, la struttura essenziale del giudizio penale è costituita da un complesso di principi fondamentali: l'indipendenza e l'imparzialità del giudice; il contraddittorio tra le parti; la difesa dell'imputato rafforzata dal privilegio del *favor rei*; la ragionevole durata del processo; il fondamento della decisione sul libero convincimento del giudice e il raggiungimento della certezza morale; la motivazione della sentenza; il doppio grado di giurisdizione.

Tali capisaldi del giusto processo, tuttavia, nell'ordinamento canonico non costituiscono regole assolutamente inviolabili, in quanto possono subire modifiche o deroghe in base alla flessibilità intrinseca del diritto della Chiesa, che consente di superare l'applicazione rigida del principio di legalità formale e di adattare la norma alle esigenze di giustizia sostanziale della fattispecie concreta. Siffatta dinamicità è da ricondurre alle radici più profonde del diritto della Chiesa, alla sua ispirazione dall'Alto che la induce a ricercare forme tendenzialmente migliori di giustizia, un punto di forza, dunque, nelle aspirazioni ideali dell'ordinamento. Nelle applicazioni concrete, peraltro, questa stessa caratteristica può tradursi in un punto di debolezza, che lascia spazio a

possibili violazioni degli ideali cui tende. La divaricazione tra essere e dover essere nel sistema processuale penale è tanto più ampia quanto maggiore è la sfera di discrezionalità riconosciuta sia all'autorità preposta a dettare le norme incriminatrici, sia all'autorità incaricata di irrogare le sanzioni. Molteplici sono purtroppo le imperfezioni richiamate e stigmatizzate da quasi tutte le relazioni del Convegno, distorsioni delle strutture o abusi della prassi che negano a diversi livelli la deontologia del sistema, contraddizioni ai valori di giustizia che risultano comunque eccessive in una materia, come la penale, dove sono in gioco beni di peculiare importanza per le persone coinvolte e per la società intera.

Lo stravolgimento più macroscopico è dato dalla preferenza attribuita, nelle già scarse utilizzazioni del procedimento penale, al rito amministrativo piuttosto che a quello giudiziale, in contrasto con precise norme dei codici, le quali stabiliscono, al contrario, la prevalenza dell'*ordo iudicialis*. Il favore di gran lunga accordato al procedimento amministrativo, come viene messo in luce con toni chiari e concreti da più relatori (LLOBELL, GULLO, DANEELS), è da ricondurre ai caratteri di informalità, segretezza e sommarietà dell'*iter* procedurale, che consentono all'Ordinario, da un lato, di gestire direttamente la soluzione della questione, e, dall'altro, di giungere alla decisione in modo rapido e riservato. Queste medesime qualità, nondimeno, comportano il pericolo, altamente probabile, che non siano adeguatamente tutelati gli interessi delle persone coinvolte, sia perché la normativa stessa non regola con precisione le garanzie formali da osservare nel processo amministrativo penale e, ancor

più, nel successivo ricorso gerarchico; sia perché nella prassi dei casi concreti non sono spesso realizzate le condizioni per assicurare il rispetto dei diritti di difesa, insieme con un'accurata ricerca della verità.

Peraltro, anche nell'*iter* che porta al processo giudiziario si riscontrano lacune nell'apparato protettivo. Basti considerare, come rileva criticamente GULLO, la mancanza di garanzie nella fase dell'*inquisitio praevia*, ove l'intera indagine, compresa l'attività di raccolta delle prove, può essere svolta all'insaputa dell'accusato, con la sola avvertenza di non mettere in pericolo la sua buona fama. Se nel successivo giudizio penale la legislazione tutela con maggiore intensità il contraddittorio processuale, tuttavia anche in questa fase la flessibilità dell'ordinamento canonico offre la possibilità, in casi speciali, di derogare a principi essenziali, quali la stabilità e l'imparzialità dell'organo giudicante, consentendo il ricorso a giudici delegati *ad casum*, o di limitare la regola di pubblicità degli atti, permettendo che qualche notizia o documento rimanga segreto.

Ulteriori incongruenze rispetto all'impostazione ideale sono date da carenze strutturali del sistema canonico. Si pensi alla circostanza che non vi sia nell'ordinamento della Chiesa una distinzione precisa tra la potestà normativa, che stabilisce le fattispecie criminose e le regole del processo; la potestà giudiziaria, che svolge il processo, emana la sentenza e la rivede nei gradi successivi di giudizio; la potestà amministrativa che avvia il processo penale, dispone le misure precauzionali, sceglie il rito da seguire ed eventualmente, se preferisce il rito amministrativo, procede direttamente nei confronti dell'imputato, ma in entrambe le procedure, giudiziale o

amministrativa, porta ad esecuzione la decisione definitiva. Tale interferenza fa sì che nei fatti siano possibili perniciose ingerenze tra le diverse funzioni. L'autorità esecutiva può infatti emanare norme *ad hoc* per adattare le disposizioni al caso concreto, con efficacia pure retroattiva sui delitti compiuti in precedenza. Il giudice nel processo potrebbe essere lo stesso Vescovo, che detiene contemporaneamente il potere amministrativo. Se anche, come sarebbe opportuno, il giudizio venga deferito a un organo diverso, l'Ordinario conserva poteri di intromissione sull'oggetto del processo, quali l'adozione di misure cautelari o la competenza ad eseguire la decisione finale, che possono dare luogo a pressioni indebite, prevaricazioni o addirittura opposizioni nei confronti dell'operato dei giudici. Distorsioni queste, fa notare URRU, che si verificano effettivamente nell'esperienza concreta dei processi nella Chiesa, ma dovrebbero essere contrastate con un'applicazione più coerente dei principi strutturali del giudizio penale.

A contraddire i valori deontologici del sistema processuale penale concorrono altresì altri fattori di non poco conto, che attengono, come sottolinea DANIELS, alla scarsa conoscenza del diritto penale e talora anche alla mancanza di coraggio, da parte delle autorità locali, nell'avviare i procedimenti penali quando siano davvero necessari. In tal modo i pastori vengono meno a un preciso dovere della loro funzione di provvedere al bene delle anime, sia del colpevole, bisognoso di essere corretto; sia delle vittime, lese nella loro sfera personale o patrimoniale; sia della comunità, turbata dallo scandalo. L'inerzia nella persecuzione dei delitti genera una pericolosa insicurezza, tanto sotto il profi-

lo cognitivo, della distinzione tra bene e male, quanto sotto il profilo pratico, del ripristino della giustizia. Questo stato di incertezza in merito all'applicazione del diritto penale è aggravato peraltro dal fatto che sia pressoché impossibile conoscere la giurisprudenza in materia criminale, in quanto la pubblicazione risulta esigua per le sentenze della Rota, data anche la rarità dei giudizi, e nulla per le decisioni della *Sectio Altera* della Segnatura apostolica, per i ricorsi contenzioso-amministrativi, e della Congregazione per la dottrina della fede, nelle questioni di sua competenza. Il non sapere gli orientamenti concreti nei giudizi penali, nota giustamente GULLO, viene a nuocere sia all'autorità che deve avviare il procedimento, sia all'accusato che deve difendersi, sia all'approfondimento scientifico da parte della dottrina, costretta a fermarsi alle elucubrazioni teoriche, senza riscontri pratici.

Catalizzatore emblematico dei mali che affliggono il sistema penale canonico appare il modo in cui è stato affrontato il problema gravissimo degli abusi sessuali da parte dei chierici, uno scandalo che tanto dolore e scalpore ha suscitato soprattutto nella comunità statunitense, dove è scoppiato con particolare virulenza. La disciplina speciale elaborata per l'occasione in questa materia, compresa tra i *delicta graviora* di competenza della Congregazione per la dottrina della fede, è stata richiamata, per le connotazioni negative, da più relazioni del Convegno ed è oggetto di specifica trattazione nei contributi di SCICLUNA e BOCCAFOLA. La ragione di un intervento normativo specifico, com'è noto, è dovuta al fatto che si era venuto a creare un fenomeno diffuso di abusi, incancrenito dal protrarsi nel tempo per l'inerzia, se non colpevole connivenza,

dei superiori, cosicché, quando alla fine le responsabilità erano emerse a seguito delle indagini delle autorità statali, non sono sembrate bastare le norme preesistenti e si è voluto dare una risposta esemplare con l'emanazione nel 2002 di regole speciali da parte della Conferenza episcopale degli Stati Uniti (*Essential Norms*). Queste misure, tuttavia, prese sull'onda dell'emergenza, paiono rispondere maggiormente all'esigenza di placare l'indignazione sociale con un rafforzamento della repressione, piuttosto che soddisfare istanze di autentica giustizia, nel rispetto di quello spirito di moderazione che chiede di contemperare la punizione dei delitti con la tutela dei diritti di difesa dell'accusato. In effetti, le nuove norme, che tendono a favorire la punizione del reo mediante l'aggravamento delle sanzioni, da un lato, e la semplificazione del procedimento, dall'altro, si pongono sotto molteplici profili in contrasto con i principi fondamentali del diritto e del processo penale, come mette in evidenza BOCCAFOLA.

Per quanto riguarda specificatamente la procedura, occorre inoltre segnalare come anche la disciplina dei *delicta graviora*, dettata dal m. p. *Sacramentorum sanctitatis tutela* e sue successive modifiche e integrazioni, dia adito a non poche perplessità per l'uso esteso di deroghe speciali alle norme generali sul processo. Si pensi alla facoltà, riconosciuta alla Congregazione per la dottrina della fede, di dispensare dalla norma che impone l'obbligo del processo giudiziale per l'irrogazione di pene perpetue, quali la dimissione dallo stato clericale, ovvero la possibilità accordata allo stesso dicastero di sanare eventuali violazioni delle regole processuali, di delegare giudici *ad casum* e, ancora, di derogare *a posteriori* il termine della prescrizione (sull'in-

conciliabilità di questa previsione con il principio del *favor rei* si sofferma particolarmente CRITO). In senso contrario ai principi dell'equo processo si collocano anche le disposizioni che consentono la restrizione dei diritti di difesa dell'imputato, vale a dire la norma che stabilisce di non far sapere all'accusato il nome del denunciante se non con il consenso di quest'ultimo, oppure le prescrizioni che permettono alla Congregazione per la dottrina della fede di condannare un chierico alla pena più grave della dimissione con una procedura amministrativa *ex officio* e con decisione insindacabile.

È difficile non vedere in queste disposizioni, quantunque adottate per uno scopo meritevole, delle misure sbrigative che lasciano spazio ad un uso arbitrario del diritto e della procedura penale. In aggiunta ai pregiudizi diretti alla ricerca della verità e al rispetto della dignità della persona umana, che già di per sé dovrebbero far rigettare anche il mero sospetto di abuso nella Chiesa, occorre altresì considerare effetti controproducenti più a largo raggio, che possono minare il cuore della missione ecclesiale.

Una prima considerazione va rivolta alle condizioni per poter perseguire effettivamente le tre finalità ricondotte all'esercizio dell'azione penale, ossia la riparazione dello scandalo, il ripristino della giustizia e l'emendamento del reo, le quali, nell'insieme, indicano la necessità di ricostituire rapporti autentici di comunione, a seguito di una piena riconciliazione tra il colpevole, la vittima e l'intera società. In questa prospettiva, come sottolinea acutamente GULLO, sussiste una connessione intrinseca tra la realizzazione degli obiettivi del processo penale e la tutela dei diritti di difesa. Appare infatti alquanto improbabile riuscire a promuovere la conver-

sione dei cuori, presupposto essenziale per sanare le lacerazioni del tessuto sociale provocate dal delitto, se il processo si svolge con prevaricazioni e soprusi nei confronti dell'imputato e delle altre persone coinvolte. Nella stessa comunità potrebbe persino risultare offuscata l'immagine di Chiesa e la percezione del confine tra giusto e ingiusto, se l'autorità non agisce in modo coerente agli ideali professati.

Una seconda considerazione, inoltre, guarda all'insegnamento che il magistero rivolge anche alla società civile, in merito al carattere fondamentale dei principî del giusto processo, come requisiti imprescindibili per una convivenza umana pacifica e conforme ai valori più alti di civiltà. Quale credibilità e apprezzamento può pretendere dagli ordinamenti secolari, se l'istituzione ecclesiale è la prima a non applicare al suo interno questi principî? La delicatezza dei rapporti tra la Chiesa e gli Stati nelle fattispecie di incriminazione dei chierici è stata oggetto di riflessioni molto concrete nella relazione di CAPARROS, sulla base dell'esperienza statunitense. Da quanto detto dall'Autore emerge chiaramente che una cooperazione tra i due ambiti, che sia rispettosa delle diverse sfere di competenza, risulti possibile solo se la Chiesa si assuma le sue responsabilità e intervenga nel giusto modo per prevenire la commissione di illeciti e, nel caso si siano verificati, per restaurare l'ordine violato.

La tensione costante tra essere e dover essere nel sistema penale canonico, sopra ricordata, induce a guardare con favore opere, come il volume qui recensito, che stimolano a ripensare lo spirito e le finalità con cui tale settore è sorto nel diritto della Chiesa e a trovare le forme più adeguate per attuarlo nella vita ecclesiale. Particolarmente utile, a tale

scopo, risulta la molteplicità di voci che esaminano la materia da prospettive diverse e con preparazione e sensibilità differenti, così da evidenziare la complessità della disciplina e la varietà delle questioni ad essa riconnesse.

Sarebbe altresì interessante, ma questo potrebbe essere un obiettivo futuro, approfondire la funzione della disciplina penale nella comunità ecclesiale, la conoscenza che se ne abbia da parte dei fedeli, l'incidenza delle sue prescrizioni nel cammino verso la santità. In effetti, come emerge da alcuni contributi del Convegno, sembrerebbe che la normativa penale abbia poca se non nessuna influenza pratica sul comportamento delle persone, pure in ambiti importanti come la morale sessuale (LLOBELL), il rispetto del diritto alla vita (PÉREZ-MADRID), lo svolgimento corretto degli incarichi ecclesiali (SCHOUPE). Non vi è chi non veda un legame tra questo affievolimento del senso del disvalore penale nel popolo di Dio e la minore reazione delle autorità nei confronti delle attività suscettibili di incriminazione, messa in luce dall'insieme delle relazioni del Convegno. L'attenuazione del ricorso allo strumento penale nella Chiesa potrebbe essere visto positivamente se fosse sostituito dall'uso di altri mezzi di sollecitudine pastorale che, in maniera altrettanto efficace, riescano a guidare i fedeli nel modo corretto di agire e a riprendere eventuali deviazioni dalla retta via. In quest'ottica, anzi, sarebbe un'applicazione coerente dei canoni codicili che prevedono l'esercizio dell'azione penale solo quando sia davvero necessario. Ma l'impressione che si trae dalla lettura del presente volume propende, al contrario, per ritenere che la disapplicazione del diritto penale sia in realtà frutto di una trascuratezza dei doveri di

governo che alimenta l'indifferenza nella comunità e radica il germe del relativismo assiologico anche all'interno del sentire ecclesiale.

ILARIA ZUANAZZI

RINALDO BERTOLINO, *Lezioni di diritto canonico*, raccolte a cura di Maria Chiara Ruscazio, G. Giapichelli Editore, Torino, 2007, pp. 178.

CES *Leçons* ont été données dans le cadre d'un cours semestriel à l'Université. C'est pourquoi, comme l'auteur l'explique dans un avant-propos, elles n'abordent pas les questions traitées avec toute l'ampleur souhaitée. Mais il entend fournir des affirmations et des conclusions suffisamment précises et claires aux principaux problèmes qui se posent à l'enseignant et que ses étudiants eux-mêmes soulèvent. Le sujet traité dans ces *Leçons* est essentiellement le droit constitutionnel de l'Église catholique.

Il commence par une introduction à l'étude du droit canonique en tant que science juridique, tournée vers «l'humanité-personne» (Gabriel Le Bras): chaque *christifidelis* est un interlocuteur irremplaçable de l'ordre juridique confessionnel. Le droit envisagé est un «droit ecclésial», car sa formation est *sui generis*, distincte de celle des droits étatiques. De plus, le droit de l'Église fait une large place à la communion, à la liberté, à l'équité. Enfin, la première norme juridique indiquée par le Christ est la loi de l'amour. C'est ainsi que, du fait de son origine divine, l'ordre juridique canonique n'est pas fermé sur lui-même mais est, au contraire, tourné vers le *Haut* et vers l'*Autre*, tout en sollicitant la bonne volonté de l'individu qui doit réellement

obéir, rester en communion volontaire, maintenir la conviction d'appartenir à la vérité de l'Église et donc y adhérer dans son cœur.

Les éléments fondamentaux de la constitution de l'Église sont l'Église en tant que mystère, que sacrement, que communion et, comme le concile Vatican II l'a souligné, que peuple de Dieu.

Le droit ecclésial a été réformé suivant les principes élaborés par le synode des évêques de 1967, dont il a été tenu compte pour la réforme du Code, ainsi que le pape Jean-Paul II le rappelle dans la constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*. L'auteur défend le caractère juridique de l'ordre ecclésial, mis à mal par certains, et souligne la flexibilité du droit canonique, qui s'est toujours adapté aux nouvelles réalités juridiques, ce qui n'est pas sans mettre en évidence la tendance catholique, universelle, de l'Église. Droit et Église sont inséparables, n'en déplaise à Luther.

Le professeur Bertolino décrit ensuite l'apport historique et culturel du droit canonique à l'évolution de la science juridique en Europe, avant de mettre en valeur les paradigmes théoriques et les modèles historiques de relations entre l'Église et l'État: il est bien sûr question ici de la subordination des ordres juridiques, de césaropapisme, de dualisme juridique, du système des bénéfices, du droit public ecclésiastique externe.

Ceci posé, il est possible d'examiner, à la lumière des enseignements conciliaires, l'Église, qui se trouve «entre la réalité temporelle et la réalité céleste», l'Église et ses membres, car ce n'est pas seulement l'institution qui doit entretenir des relations avec la communauté politique, mais chaque individu aussi, dans sa dignité indéfectible. L'Église a et conserve une mission dans le monde

contemporain, qui a toujours la *salus animarum* pour horizon.

L'Église est une communauté particulière. Il n'est pas étonnant que le droit ecclésial le soit aussi. Le *christifideles* acquiert sa capacité juridique dans l'Église par le baptême, ce qui ne supprime pas sa capacité naturelle d'être personne en tant qu'être humain. Mais cette capacité est élevée en quelque sorte en tant que «capacité juridique *in persona Christi*». Le droit ecclésial fait toujours bon ménage avec l'éthique. À la différence des autres ordres juridiques, il prétend même réaliser une identification permanente du droit et de l'éthique, laquelle, «dans l'optique de la Révélation, devient sainteté, objet d'une prétention elle aussi juridique».

Un long chapitre est consacré à la formation de l'ordre canonique dans l'Église. Il précède une étude des normes canoniques, situées entre tradition et renouveau, avec la présentation des différentes sources de production du droit (droit divin, loi, équité, coutume, actes administratif).

Le droit pénal dans l'Église est brièvement présenté, d'abord sous son aspect général, puis avec les différentes peines, la façon dont elles sont applicables à chaque délit, l'application des peines et le cas particulier à l'Église des peines *latae et ferendae sententiae*.

Enfin, en s'inspirant des enseignements conciliaires, notamment de la déclaration *Dignitatis humanae*, le professeur Bertolino termine ces *Leçons* par le rapport entre vérité de la norme et liberté de la conscience personnelle, laquelle liberté se fonde sur la dignité de l'homme. Si le fidèle est tenu d'obéir à la vérité, selon des modes d'adhésion que le Code typifie, il possède aussi un droit à la vérité. L'auteur aurait pu mentionner

ici le droit fondamental du canon 213. La discipline ecclésiale ne doit «jamais s'imposer par voie autoritaire, mais doit être toujours marquée par les exigences de la communion de la vie ecclésiale. Les exigences de liberté de conscience de l'homme s'accompagnent donc en permanence des exigences de poursuivre le *bonum communionis*, en vue duquel chaque chrétien en particulier doit agir toujours *ex recta conscientia*, restant sauf le principe unitif de la communion, dans lequel s'exprime le bien de la communauté des fidèles (*salvo iure communionis*)».

DOMINIQUE LE TOURNEAU

ERNEST CAPARROS, *La mentalidad jurídica de San Josemaría Escrivá. Relato breve del itinerario jurídico del Opus Dei*, Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta, Navarra Gráfica Ediciones, Berriozar, 2006, pp. 76.

IL principale pregio di questo opuscolo risiede, a nostro avviso, proprio nel fatto che nonostante le sue piccole dimensioni permetta la comprensione di un processo storico così complesso qual è stato il raggiungimento della configurazione giuridica definitiva dell'Opus Dei. Queste qualità di sintesi e chiarezza espositiva, caratteristiche di un maestro come CAPARROS, hanno fatto sì che il suo lavoro fosse tradotto in inglese ed in francese (*The Juridical Mind of Saint Josemaría Escrivá. A Brief History of the Canonical Path of Opus Dei*, Wilson and Lafleur, Montreal 2007²; *La mentalité juridique de saint Josémaría Escrivá. Un bref historique de l'itinéraire canonique de l'Opus Dei*, Wilson and Lafleur, Montreal 2007), e rappresentano un motivo in più d'interesse.

Va ancora rilevato che questo «Cuaderno del Instituto Martín de Azpilcueta» non intende fornire nuovi dati o argomenti sulle diverse configurazioni giuridiche che l'Opus Dei ha avuto nella sua storia. Infatti, lo schema del lavoro procede dall'articolo di Amadeo de Fuenmayor, *La "prudentia iuris" de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer en su tarea fundacional* («Ius Canonicum», 32 [1992] 23-37), come lo stesso CAPARROS riconosce in nota preliminare (p. 9). E per quanto riguarda le fonti, queste sono ricavate dalle appendici e citazioni d'opere più minuziose alle quali l'A. rimanda di volta in volta: innanzitutto si richiama quella che continua ad essere l'opera di riferimento principale sulla materia e al cui studio questo lavoro non fa altro che introdurre, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma* (di A. Fuenmayor, J. L. Illanes, V. Gómez-Iglesias, Giuffrè, Milano 1991); ma anche il volume di P. Rodríguez, F. Ocariz e J. L. Illanes, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, Vocazione, Secolarità* (Piemme, Cassale Monferrato 1993) e la raccolta delle diverse pubblicazioni del primo successore di San Josemaría, Mons. Álvaro del Portillo, *Rendere amabile la verità* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995). Il lavoro trova inoltre origine in una prolusione dell'A. a Chicago nel 1998, tradotta e aggiornata poi dal Prof. dell'Università di Navarra Ángel Marzosa, ed integrata da due appendici contenenti la Costituzione apostolica *Ut sit* di Giovanni Paolo II (con la quale è stata eretta la Prelatura dell'Opus Dei, 28-IX-1982, «AAS» 75 [1983] 423-425) e il discorso dello stesso Pontefice del 17-III-2001, che l'A. considera un'interpretazione autentica della natura della Prelatura dell'Opus Dei nonché delle prelature personali in genere (p. 72).

Le prime venticinque pagine illustrano la novità del fenomeno pastorale dell'Opus Dei ed il vuoto normativo-istituzionale cui San Josemaría dovette far fronte per non tradire, con un'inadeguata veste istituzionale, la realtà giuridica sottostante il carisma affidatogli. Infatti, è costante il paragone con la veste già confezionata e quella fatta su misura che il santo Fondatore amava usare per riferirsi alle distorte configurazioni giuridiche che dovette accettare perché nell'Ordinamento canonico allora vigente non ve n'erano altre meno inadeguate per rispecchiare le caratteristiche proprie di una realtà di laici e sacerdoti, uomini e donne, celibi e sposati, che costituiva un'organica e indivisibile unità pastorale non soltanto di spiritualità, di formazione e di fine, ma anche di giurisdizione.

CAPARROS, successivamente, delinea un breve percorso storico lungo le diverse tappe dell'itinerario giuridico dell'Opus Dei (approvazione orale, pia unione -1941-, società di vita comune -1943-, istituto secolare -1947-) mettendo in luce l'utilità di ogni configurazione per risolvere le necessità più vitali del momento storico in cui si trovava lo sviluppo dell'Opera (pubblico riconoscimento dall'autorità ecclesiastica, incardinazione dei sacerdoti, unità giurisdizionale o universalità) e, allo stesso tempo, presentando le sue inadeguatezze giuridiche per accogliere in modo accettabile i tratti essenziali dell'Opus Dei: unità, universalità, congiunzione tra laici e sacerdoti o secolarità. È così che si vede in questo itinerario l'interazione tra carisma e diritto, nonché la prudenza giuridica di San Josemaría che, unitamente agli aspetti canonici inadeguati che occorreva tuttavia ammettere, riusciva a ottenere che nei corrispetti-

vi documenti si affermassi ciò che era proprio dello spirito dell'Opus Dei, e instancabilmente predicava e insegnava la vera natura dell'Opera che avrebbe dovuto poi essere protetta da una forma giuridica adeguata.

Il paragrafo seguente tratta proprio della ricerca di queste forme che avrebbero evitato gli inconvenienti propri della figura giuridica dell'istituto secolare. La prima formula richiesta dal Fondatore in questo periodo – trasformare l'Opus Dei in una Prelatura Nullius – era ancora inadeguata e per questo si era rivelata provvidenziale la riluttanza della Santa Sede. Il Concilio Vaticano II offrì poi con l'istituzione delle prelature personali, quello che San Josemaría definiva la veste su misura per l'Opus Dei, e sotto la sua direzione cominciò il lavoro d'adattamento del diritto particolare dell'Opera a questa nuova classificazione giuridica che metteva fine alle tensioni tra diritto e carisma.

CAPARROS spiega che le prelature personali sono circoscrizioni ecclesiastiche pienamente confacenti alle esigenze della missione pastorale dell'Opus Dei poiché si tratta di una comunità ecclesiale gerarchica, strutturata organicamente sulla base della articolazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, il che rispecchia i tratti essenziali della struttura dell'Opus Dei, cioè perfetta unità giuridica e di regime, complementarietà tra sacerdoti e laici – uomini e donne –, universalità e piena secolarità (pp. 59-60).

Può forse essere utile, per concludere questa nota bibliografica, quella che secondo l'A. sarebbe la luce migliore per capire tutto l'itinerario giuridico dell'Opus Dei: il lavoro infaticabile di San Josemaría per tradurre in linguaggio canonico la realtà dell'Opus Dei, armonizzando la sua determinazione nella difesa

del carisma con la sua massima delicatezza nel vivere la comunione ecclesiale (p. 63).

JOSÉ ANTONIO ARAÑA

JAVIER HERVADA, *Introducción al estudio del Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona, 2007, pp. 121.

JAVIER HERVADA, professore di diritto Canonico, diritto ecclesiastico, filosofia del diritto e diritto naturale nella Facoltà di diritto canonico dell'Università di Navarra ha recentemente pubblicato, per i tipi di EUNSA, un Manuale dal titolo «*Introducción al estudio del derecho canónico*», agile nelle sue dimensioni, circa 120 pagine, ma denso e non scontato nei contenuti. Lo stile è piano ed accessibile, benché «en ningún momento [...] es divulgativo».

Come l'Autore precisa nella Presentazione (pagg. 9-10) «este libro no es propiamente una introducción al derecho canónico, sino una introducción a *su estudio*». Esso, pertanto, «se dirige [...] a quines se inician en su conocimiento y, sobre todo, a quienes comienzan a especializarse en él, mediante el estudio y la investigación». La attenta lettura di questo testo potrà comunque fare molto bene anche tutti coloro i quali pensano che, per essere canonisti, sia sufficiente aprire il Codice di Diritto Canonico.

La trattazione è divisa in due parti fondamentali. La prima (pp. 13-60) analizza il diritto nel Popolo di Dio ovvero la dimensione giuridica della Chiesa e vuole rispondere alla domanda: «che cos'è il diritto canonico e quali sono i suoi lineamenti essenziali»; la seconda (pp. 63-121), invece, affronta tematiche di carattere gnoseologico e metodologico e intende rispondere al quesito: «come

possiamo conoscere e interpretare questo diritto».

Diverse e di notevole portata sono le sottolineature proposte, nella prima parte, dall'Autore: la comunione che esiste nella Chiesa (*communio fidelium* e *communio hierarchica*) non è soltanto amore o affezione reciproca, ma esige una forma giuridica, comportante una vera e propria *potestas* e con un vero *debitum* (ciò che è giusto) (pagg. 14-24). La Chiesa, sin dal suo inizio, è un'istituzione, la cui struttura e organizzazione, nei suoi lineamenti essenziali, dipendono dallo stesso atto fondazionale di Cristo, e non dalla volontà di coloro che, in forza del battesimo, ne fanno parte. Al riguardo, Hervada critica – giustamente – alcuni autori i quali vedrebbero la Chiesa delle origini come carismatica, mentre l'istituzione sarebbe il risultato (umano) di un processo di evoluzione graduale. Tale impostazione, di fatto, è il frutto di una visione piuttosto sociologica che non teologica della Chiesa, nella quale, invece, la capitalità, vale a dire l'ufficio di governo, vigilanza, correzione e custodia del deposito della fede, non procede da un carisma, ma da un sacramento istituito da Cristo stesso (pagg. 24-28).

L'Autore richiama poi l'attenzione sul fatto che, nella Chiesa, il diritto è necessario non per una semplice ragione di convenienza. La dimensione giuridica, invero, è richiesta perché senza di essa non sarebbe comprensibile la Chiesa così come fu fondata da Cristo, cioè come istituzione. La stessa incorporazione nella Chiesa, d'altro canto, non si basa solo su relazioni di carità tra i fedeli, ma su veri e propri rapporti di giustizia, che, postulano quindi un ordine giuridico (pagg. 28-31).

Hervada, inoltre, non trascura di sottolineare come il diritto, anche soltanto

da un punto di vista generale, non è solo una regola dell'agire, cioè «una simple ordenación de conducta», ma è anche struttura delle comunità, e può essere elemento costitutivo delle stesse: «el derecho ordena – estructura y organiza – el grupo social creando vínculos» (pagg. 31-36), e ciò in quanto «la vocación bautismal tiene una inherente plasmación jurídica» (pag. 37).

Un altro aspetto interessante trattato dall'Autore è il rapporto tra il diritto divino e quello umano (pagg. 40-60). Ciò gli permette di criticare – a nostro parere correttamente – alcune forme di “evaporazione” del diritto divino (es. affermare che Parola e Sacramento sono realtà di natura giuridica per il fatto che si pongono tra due soggetti [Dio e l'uomo] e creano una situazione di doverosità [la risposta dell'uomo a Dio] carica di conseguenze [l'ottenimento della salvezza]). In questo caso, l'argomento risulta privo di fondamento, perché la relazione a cui si riferisce non ha natura giuridica, non è cioè diritto). (pagg. 54-55).

Anche la seconda parte dell'opera offre interessanti spunti di riflessione. Essere canonisti, afferma Hervada, è possedere un «hábito intelectual dirigido a establecer, dentro de la comunidad cristiana, el orden social justo» (pagg. 63-64). Il diritto, poi, è, ad un tempo, una realtà data, oggetto di conoscenza, e una realtà da costruire, oggetto di un'attività. Si distinguono, in tal modo, una scienza e una tecnica o arte del diritto, che non sono tra di loro separate in quanto la scienza giuridica non è speculativa, ma pratica (pagg. 65-66). Il canonista è, dunque, chi possiede il metodo di questa scienza, che consiste nell'elaborare i concetti propri per modo di realizzare il fine ultimo del diritto, quello cioè di realizzare un ordine sociale

giusto (pag. 87). L'Autore, da ultimo, si sofferma ad illustrare alcuni strumenti del metodo giuridico. Ne menzioniamo solo alcuni: l'astrazione (pagg. 97-99), i concetti giuridici (pagg. 100-104), le tipologie giuridiche (pagg. 105-109), la forma e la pubblicità (pagg. 113-116), il linguaggio giuridico (pagg. 116-118), i principi basilari per l'interpretazione del diritto (pagg. 119-121). Hervada non manca inoltre di esporre quali, secondo lui, sono i "rami" del diritto: parte generale, diritto costituzionale, diritto della persona, organizzazione ecclesiastica, diritto amministrativo, diritto penale e diritto processuale (pag. 93). Si tratta, invero, solo di una possibilità. Non è, dunque, l'unica, né necessariamente la migliore.

Insomma, pur senza dirlo espressamente, l'Autore lascia chiaramente intendere che senza una solida formazione teologica (almeno di ecclesiologia e di sacramentaria) e filosofica, non è possibile avere una corretta visione del diritto nella Chiesa, comprendere il perché della sua esistenza e, quindi, realizzare una sua corretta applicazione ai casi concreti. E, d'altro canto, non è possibile essere canonisti, nel senso più pieno e vero della parola, senza una forte esperienza personale di Chiesa e di convinta appartenenza al Popolo della Nuova Alleanza. Lo studio del diritto canonico, di fatto, non può avvenire solo "a tavolino" o in un ambiente asettico. Senza un sincero amore per la Sposa di Cristo, una forte passione per l'avvento del Regno e un cuore profondamente ecclesiale, non è possibile comprendere il senso più profondo di questa fondamentale dimensione della Chiesa.

Da ultimo, ci permettiamo sommessamente di esprimere per le future edizioni dell'opera, l'auspicio di una maggior precisione e completezza nelle

citazioni, talora un po' approssimative o lasciate all'intuizione del lettore.

ALBERTO PERLASCA

JOAQUÍN MANTECÓN SANCHO, *La restauración del Tribunal de la Rota de la Nunciatura en 1947*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2007, pp. 207.

LA presente monografia tiene por objeto un tema de notable interés, pero poco tratado por la doctrina canónica y iuseclesiasticista, como es el de las complejas negociaciones que condujeron a la restauración, en 1947, del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, tras su supresión – considerada por otros autores mera suspensión de actividades – durante la Segunda República. El Tribunal de la Rota Española, privilegio excepcional y tribunal verdaderamente peculiar en el ordenamiento procesal canónico, ha tenido una historia interesante y llena de vicisitudes, y tanto su configuración, estructura interna y modo de funcionamiento como el reconocimiento de sus resoluciones por parte del ordenamiento estatal ha sufrido sucesivas modificaciones a lo largo de los siglos, datando la más reciente de 1999, fecha en que Juan Pablo II la dotó de unas nuevas Normas de funcionamiento mediante el *Motu Proprio De accommodatione Normarum a Rota Nuntiaturae Apostolicae in Hispania servandarum*.

Dentro de esta extensa historia, el autor ha delimitado con precisión el objeto de su estudio, fijándose en los pasos dados por el Gobierno español del General Franco a partir de 1943 – tras un temprano intento en 1938, carente de

éxito – para lograr la restauración del Tribunal de la Rota Española, y analizando detalladamente, en base a documentos en buena medida inéditos, las principales controversias habidas en las negociaciones y los cambios y matizaciones entre las diversas propuestas. En este sentido, quizás uno de los logros más destacados de la obra es la presentación global y completa de la compleja problemática estudiada: el autor huye de una presentación bilateral de la negociación, centrada exclusivamente en las posturas de los representantes de la Santa Sede y del Estado Español, y enriquece el enfoque con el análisis de la aportación de otros personajes con notable protagonismo, como la Conferencia de Metropolitanos, con la relevante figura del Cardenal Pla y Deniel, Cardenal Primado de Toledo, a la cabeza, o incluso con aportaciones estrictamente técnicas y doctrinales, como la del P. Regatillo, S.J., en calidad de Canonista Asesor del Ministerio de Asuntos Exteriores.

A este respecto, puede afirmarse que la obra, escrita en un estilo ágil y con un notable análisis documental, es buen exponente de la personalidad científica de su Autor, quien no sólo es Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad de Cantabria y autor de varias monografías y de numerosos artículos científicos en revistas especializadas y obras en colaboración, sino que ha tenido una larga experiencia práctica en la tramitación de temas afectantes a las relaciones Iglesia-Estado, al haber desempeñado durante varios años el cargo de Subdirector General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, además de ser miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa como experto de reconocido prestigio.

Entrando en el contenido y sistemáti-

ca de la monografía, la misma se divide en nueve capítulos, los tres primeros de carácter marcadamente introductorio (dedicados, respectivamente, a una breve exposición de la historia y competencias de la Rota Española, a su supresión durante la Segunda República, y al marco histórico y los precedentes legales inmediatos – fundamentalmente, la derogación de la legislación republicana en materia matrimonial – que permitieron el inicio de las negociaciones) y otros cuatro (cap. IV-VII) en los cuales se desarrolla y analiza el primer intento del Gobierno español llevado a cabo por el Ministro de Asuntos Exteriores Jordana (cap. IV) y las sucesivas fases por las que pasaron las negociaciones Santa Sede-Estado Español una vez iniciadas formalmente las conversaciones en orden a la restauración del Tribunal. Estos capítulos V a VII constituyen el núcleo central de la investigación, y en ellos se expone paso a paso, con claridad y sólido apoyo documental, los diversos borradores y tomas de posturas de los implicados en las negociaciones, ciertamente laboriosas, así como las soluciones que se fueron alcanzando en torno a las principales cuestiones debatidas: nombre del Tribunal, exigencia de nacionalidad española de los abogados y procuradores para actuar ante la Rota, procedimiento para la designación y cese de los Auditores, exigencia de acuerdo de las partes para poder apelar legítimamente a la Rota Romana en detrimento de la Rota Española, procedimiento para la promulgación del Motu Proprio en España y su incorporación al ordenamiento jurídico español, etc. A este respecto, de especial interés resulta el tratamiento que el autor hace de la fuerte polémica, auspiciada por el Cardenal Primado de Toledo, relativa a la exigencia de los Me-

tropolitanos de que se garantizase que la Rota no podría conocer, en detrimento suyo, causas juzgadas por tribunales de diócesis sufragáneas, y cómo lograron finalmente ver reconocida en gran medida su pretensión.

Finaliza la obra con un capítulo de Conclusiones (VIII), donde el autor sintetiza adecuadamente lo expuesto anteriormente, apuntando con agudeza los puntos neurálgicos de la negociación y las claves que permiten entender las posturas de los principales protagonistas, y un capítulo IX en el que se incluye una relación, ordenada cronológicamente, con toda la documentación consultada para la elaboración de la monografía, con cita de los archivos donde pueden encontrarse dichas fuentes. A esto se añade, como anexos, la transcripción literal de 11 relevantes documentos, junto con un útil esquema comparativo entre la versión inicial y la finalmente aprobada del Motu Proprio (Anexo X), en el que se destacan en cursiva las diferencias entre ambos. Felicitamos al autor y a la editorial por la publicación de estas fuentes documentales, ciertamente interesantes para conocer y comprender mejor un periodo histórico indudablemente complicado en las relaciones Iglesia-Estado.

Nos encontramos, en definitiva, ante una obra sugerente, seria y bien fundada, que constituye una notable aportación doctrinal sobre un tema muy concreto dentro del marco genérico del Derecho Eclesiástico del Estado y de las relaciones Iglesia-Estado. Pero además, interesa destacar que – aunque la monografía tiene su origen en uno de los ejercicios que el autor preparó para su habilitación como catedrático, origen que ayuda a explicar el rigor científico de la obra, la notable utilización de las fuen-

tes que se hace en el desarrollo y exposición de los temas, y la adecuada sistemática de la monografía – el Autor ha logrado conciliar armoniosamente esta finalidad y metodología estrictamente científica con un tratamiento didáctico y sugerente del tema, que viene expuesto en un estilo ágil y ameno que hace muy agradable la lectura de la obra. En conclusión, únicamente nos resta felicitar sinceramente al Prof. Mantecón por esta monografía, en la que pone de manifiesto no sólo sus reconocidas dotes como investigador, sino también su larga y notable experiencia personal en el día a día de las relaciones Iglesia-Estado.

CARMEN PEÑA GARCÍA

JORGE MIRAS, JAVIER CANOSA, EDUARDO BAURA, *Compendio di Diritto amministrativo canonico*, Subsidia Canonica 4, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2007, pp. 408.

IL volume è la riuscita traduzione italiana, ad opera di Alberto Perlasca, del *Compendio de Derecho administrativo canonico*, pubblicato dai medesimi Autori nel 2001, ben noto agli studiosi del diritto della Chiesa e che ha avuto in questi anni un meritato successo, in diffusione e apprezzamenti.

L'edizione italiana, arricchita dei necessari aggiornamenti, si giustifica per la duplice finalità che si propone: di essere un informato e attrezzato strumento didattico per gli studenti; di riuscire un agevole e utile mezzo di consultazione e di uso per gli amministratori ecclesiastici.

Entrambi gli scopi mi sembrano pienamente raggiunti: quanto al primo, per la chiarezza espositiva e per la capacità di sintesi con cui gli Autori sono riusciti,

in dieci lezioni raggruppate in tre parti, a presentare gli elementi e i principi fondamentali del sistema amministrativo della Chiesa in modo sistematico, pensato e rigoroso. Colpisce in modo immediato e positivo la capacità di armonizzare i singoli contributi di ciascun Autore negli specifici settori dell'ordinamento ecclesiale, in modo proporzionato, coerente, con fluidità arricchente di riflessione e di penetrazione, senza mai fastidiose ripetizioni, ridondanze o appesantimenti. C'è, nel fondo, una intelligenza profondamente condivisa e una passione comune nel trattare della funzione amministrativa nella Chiesa, della attività giuridica della sua Amministrazione e della relativa giustizia, con una uguale consapevolezza ecclesiologica e giuridica, opportunamente evidenziata nella *Presentazione* e coerentemente attuata nell'intero arco del volume: quella di "mostrare i fondamenti genuinamente canonici del sistema: la sua congruenza con i principi e le esigenze di giustizia insiti nel mistero della Chiesa" e, anche, che il diritto amministrativo canonico deve (e può) porsi "come strumento al servizio della missione della Chiesa".

V'è, infatti, negli Autori del *Compendio* la consapevolezza che, specie quanto alla dimensione più pratica – e pastorale – del diritto ecclesiale occorre portare ad armonica composizione l'apparente contraddizione tra un tecnicismo giuridico (specialmente in questo settore, di facile derivazione dal diritto amministrativo secolare, esposto pertanto al rischio di importarvi anche i presupposti ideologici incompatibili con l'*ordo Ecclesiae*) e la finalità che sempre trascende l'ordinamento giuridico della Chiesa: perché l'incarnazione nella storia, nel mondo e, perciò, nel suo diritto, non possono mai offuscare la permanente

apertura al Trascendente. Soprattutto nel diritto amministrativo, che come è stato opportunamente ricordato da I. Zuanazzi, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Napoli, 2005, p. 4, rappresenta "il tessuto giuridico connettivo di tutta la vita sociale", la *communio* ecclesiale deve riuscire a realizzare nella giustizia il bene comune e a perseguire la salvezza delle anime dei propri fedeli.

V'è da rallegrarsi che si sia messo, così, tra le mani degli studenti delle Facoltà pontificie di Diritto canonico e di quelle delle nostre Facoltà statuali un testo, la cui lettura è ora agevolata dalla lingua italiana adoperata, che ha saputo bene tradurre i principi primi, costituzionali dell'ordinamento, nel loro spessore ecclesiologico e 'spirituale', nella quotidianità della prassi amministrativa della Chiesa.

Una notazione di specifica utilità didattica merita poi il ricchissimo *Glossario* di voci (ne ho contate, salvo errore, ben 261), con una ricca e puntuale spiegazione e illustrazione dei termini tecnici più ricorrenti nella disciplina amministrativa.

Anch'esso, come tutto lo sviluppo del *Compendio*, giova al conseguimento del secondo risultato, che gli Autori si sono proposti: di essere un chiaro, ordinato e immediato aiuto a tutti gli operatori del diritto amministrativo nella Chiesa. Si tratta di far conoscere meglio e di consentire in tal modo, attraverso la puntuale messa a confronto operata nel volume dei dati normativi con la esperienza giuridica e la prassi di governo, a una funzione più pastorale del *munus regendi*: di fare cioè in modo che esso eguagli sempre più quello *pascendi*, che *in persona Christi* deve caratterizzare l'attività di ogni ministro ecclesiastico.

A tale scopo ho trovato di grandissima utilità la non consueta ricchezza degli esempi addotti e la continua attenzione al risvolto e agli aspetti pratici dei problemi trattati, che scandiscono quasi ogni pagina di questo bel manuale. Anche in questo coglierei – senza tema di smentita – l'afflato e la partecipazione spirituale degli Autori a volere, nel concreto, una sempre più ordinata e giusta edificazione storica del Popolo di Dio.

Detto dei più immediati e riusciti aspetti metodologici del *Compendio*, non posso tralasciare dal richiamare almeno gli essenziali profili di contenuto, che ne fanno altresì una pregevole opera dottrinale.

Grazie alla sicura padronanza di una larga cultura giuridica, anche di quella secolare – sottaciuta, ma non assente – v'è, intanto, la convinzione appassionata che il diritto amministrativo può avere anche nel diritto canonico una vera autonomia scientifica. La dimostrazione pienamente riuscita è condotta con l'uso di una raffinata strumentazione tecnico-scientifica, accompagnata da una non comune sensibilità storica e anche politica: ogni pagina lascia trasparire come la soluzione, presentata normativamente e applicata nella pratica, si inserisca – ancor più per la novità del primo robusto apparato di diritto amministrativo realizzatosi nella Chiesa del dopo-Concilio – nel grande dinamismo della scienza e cultura amministrativistiche contemporanee, consapevoli che il diritto amministrativo sta attraversando una fase di transizione, nella permanente ricerca dei moduli più adeguati all'oggi.

Gaetano Lo Castro, *Presentazione* a E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano, 1994, p. VIII, ha giustamente ricordato che “fino ad oltre la metà degli anni sessanta” non si par-

lasse neppure di un diritto amministrativo come settore autonomo della Chiesa. Ne hanno consapevolmente i nostri Autori, che pongono il *dies natalis* del nostro diritto nella forte indicazione, ecclesiologica – e, quindi, anche di politica del diritto – dei *Principia*, sesto e settimo, che il Sinodo generale dei vescovi aveva dettato nel 1967 per la *recognitio* del nuovo codice: la “*quaestio gravis qua ratione iura personarum definienda tuendaque sint*”, e, dal momento che l’“*usus (...) potestatis in Ecclesia arbitrarius esse non potest*”, la necessità che ne derivava – impellente – che il “*principium tutelae iuridicae aequo modo applicari superioribus et subditis*” e che nell'ordinamento della Chiesa “*clare distinguantur diversae functiones, videlicet legislativa, administrativa et iudicialis, atque apte definiatur a quibusdam organis singulae functiones exerceantur*”.

Da qui, la consapevolezza continua e avvertita di Baura, Canosa e Miras che gli istituti della Amministrazione ecclesiale e la intera struttura di governo e del suo esercizio nella Chiesa non siano mai tecnicamente neutri; che le sorti della dimensione amministrativa pubblica sono permanentemente legate a quelle della dimensione privata, dei diritti della persona e del fedele; che vi sia (che debba esserci) una struttura essenzialmente diaconale nella intera organizzazione ecclesiale: il “paradigma della *diakonia Christi*” – dice bene I. Zuanazzi, *op. cit.*, p. 454 – “costituisce il criterio strutturale di giustizia intrinseca della dimensione istituzionale di governo” e, come tale, comporta precise conseguenze sul piano del diritto, di quello normativamente prescritto come di quello applicato.

Spigolo qui e lì alcune più immediate e probanti esemplificazioni di questa alta sensibilità e intelligenza, costituzionale ed ecclesiologica, dei nostri Autori. Il

principio di legalità (trattato nella Lezione II) viene giustamente fondato sulla natura stessa della potestà ecclesiastica di governo, quale “formula tecnica che evidenzia esigenze di giustizia specificamente ecclesiali” (p. 53); i suoi presupposti sono nei ricordati principi sinodali, dunque anche quello della tripartizione delle funzioni e della distinzione degli organi della potestà ecclesiastica: ma sta, soprattutto (p. 61), che “i diritti fondamentali non sono ambiti *non ecclesiali* della vita dei fedeli, ma riflessi primari sul piano giuridico della condizione fondamentale di dignità e libertà voluta da Dio, affinché ciascun fedele, nella comunione ecclesiale, si incammini personalmente verso il fine soprannaturale e contribuisca alle finalità della Chiesa in modo libero e responsabile”.

Vale la considerazione (p. 159) che il *bene pubblico*, che nell’attività amministrativa si configura sempre come una *finalità concreta* e che consiste nell’ottenimento di un bene o nel soddisfacimento di necessità o di interessi, deve esprimere, in permanenza, “una relazione, nello specifico settore della vita ecclesiale in cui si collocano, con il fine generale della Chiesa”.

La sapiente presentazione del silenzio amministrativo (can. 57) – istituto nuovo per il diritto della Chiesa – offre l’opportunità di rimarcare come caratteristica peculiare della potestà nella Chiesa l’obbligo morale e giuridico del buon governo da parte dei Pastori (p. 228) e come il nuovo istituto voglia, insieme, corrispondere alla salvaguardia della dignità dei fedeli e all’“estrema delicatezza dei beni e dei diritti sui quali incide l’attività dell’autorità ecclesiastica”.

Trattando della grazia, come di un dono gratuito, non caratterizzabile da una esigibilità originaria, ma pure di schietto contenuto giuridico (p. 264), ci si apre

a una riflessione, alta e penetrante, del ruolo del diritto e della Grazia nella vita della Chiesa. Vale la pena di riprodurre *in extenso* il brano così incisivo e chiarificatore: “Si aggiunge un altro elemento fondativo, che rimanda in ultima istanza al mistero della Chiesa. La gratuità della salvezza e dei mezzi per conseguirla non può non avere un riflesso, più o meno intenso a seconda dei casi, sugli elementi che concorrono a formare il diritto della Chiesa. Non vi è per tale motivo nulla di strano nel fatto che, nell’ordinamento giuridico ecclesiale, la *grazia* non presenti quella nota di eccezionalità che invece la caratterizza nella legge civile. Il fondamento di questa *normalità* può di fatto essere nella natura stessa della Chiesa”.

Siamo ai livelli alti della teoria generale del diritto ecclesiale: certamente quando, trattando della tipologia degli atti amministrativi e, più in particolare, di quel fondamentale atto che è la dispensa (pp. 275 ss.), si fa osservare che, in una possibile gerarchia delle fonti della giuridicità ecclesiale, formale e per efficacia, sta prima l’esperienza giuridica nella sua totalità che non la norma stessa; che (p. 278) “la realtà comunitaria è ... preesistente rispetto alla legge”. Giustamente, poiché nell’ordine della salvezza, l’uomo è prima della legge e il sabato è fatto per l’uomo; non viceversa. Cosicché, il legislatore, che deve ovviamente avere la previa conoscenza della realtà che intende disciplinare, dovrà “in primo luogo” prendere conoscenza delle “esigenze di giustizia insite in detta realtà”.

E se le leggi processuali non sono dispensabili dai vescovi diocesani, la ragione generale ne è – del tutto coerente all’intero sistema di giustizia legale dell’ordinamento –, che esso avrebbe sapu-

to preventivamente cogliere e leggere le sostanziali ragioni di giustizia che vi soggiacciono: più precisamente (p. 288), la difesa dei diritti dei fedeli, l'uguaglianza delle parti, la ricerca della verità, che farebbero venir meno, in ogni caso, la giusta causa della dispensa.

L'intera lettura fornita dagli Autori assicura che il diritto amministrativo della Chiesa è, per davvero, predisposto al fine della comunione e assoggettato alla logica della sua corretta funzione; che risulta ispirato a principi di giustizia e di ragionevolezza. Il positivo giudizio di fondo sembra in tal modo sfumare i fondati rilievi critici di numerosa e autorevole dottrina, che nell'attuale disciplina canonica sugli atti amministrativi legge ancora tracce di una non del tutto superata potestà imperativa e unilaterale dell'Amministrazione ecclesiastica (fra tutti, si cfr. I. Zuanazzi, *op. cit.*, p. 602).

Ma, tant'è: il pregio di questo *Compendio* è di fornire sempre una lettura piana, positiva, in 'simpatia' con le esigenze di giustizia dell'ordinamento salvifico, che si danno per realizzate – proprio per l'assumerlo come tale, ordinamento cioè di salvezza – anche nella traduzione tecnico-giuridica degli istituti e dei procedimenti.

Il giudizio risulta equilibrato anche di fronte alle lacune, che pure si segnalano puntualmente, nelle forme, ridotte e limitative, della attuale giustizia amministrativa nella Chiesa. Eppure la tensione ideale verso la pienezza dell'attuazione giurisdizionale di giustizia nell'*ordo Ecclesiae* è altissima; consapevolmente ancorata a precisi modelli e paradigmi tecnico-giuridici, concettuali e concreti. Valga per tutti l'esemplare osservazione di principio di pag. 308, secondo cui "la sana sensibilità canonica verso la giustizia e un orientamento profondamente personalista delle istituzioni giuridiche

sembrano certamente richiedere nella prassi una particolare attenzione a riguardo di tutte le situazioni eventualmente degne di considerazione e di tutela, che non sia ostacolata da limitazioni formali non necessarie". Oppure quella, più operativa e modulata sulla vigente disciplina normativa del ricorso contenzioso amministrativo, secondo cui (p. 358) "un sistema che ammettesse, davanti alla sua *unica giurisdizione competente* in materia amministrativa, solo il ricorso di mera legalità, la cui massima aspirazione è quella di ottenere l'annullamento dell'atto illegittimo per tutelare l'ordinamento giuridico vigente, e non contemplasse invece alcuna possibilità di azione dichiarativa di diritti né impositiva di condotte a carico dell'Amministrazione, né di risarcimento dei danni, presenterebbe gravi lacune nella tutela dei diritti".

Resterebbe a dire della capace riflessione critica e ricostruttiva, organizzata in una lucida sintesi essenziale, di tutti i singoli profili con cui la funzione amministrativa è illustrata nel *Compendio*. A me sembra riduttivo che gli Autori scrivano (p. 23) di voler trattare di solo alcune questioni essenziali e dei principi costituzionali della struttura e della regolamentazione della funzione pubblica nella Chiesa. In realtà, l'unitarietà del *munus regendi* nella Chiesa viene dispiegato ad illustrare adeguatamente i tre ordini di esigenze della vita sociale cui si applica (stabilire norme generali; perseguire il bene pubblico nelle situazioni concrete; amministrare la giustizia). Persuasivo è il criterio *residuale* adottato per la definizione concettuale della potestà esecutiva (pp. 40 ss.); motivati e meditati i principi fondamentali della struttura e del funzionamento dell'amministrazione ecclesiastica (pp. 48 ss.).

Il principio di legalità viene sviluppato con un confronto chiaro e arricchente con il principio di giustizia, con il valore della discrezionalità, con le ragioni dell'equità. Trovo esemplare quanto è scritto alla pag. 35: "Il verbo chiave in materia di discrezionalità è *ponderare*. L'autorità, esercitando la potestà discrezionale, deve soppesare le circostanze del caso e l'idoneità dei provvedimenti che intende adottare".

La grande chiarezza espositiva in tutta la seconda parte (sull'attività giuridica dell'Amministrazione ecclesiastica) non contraddice la ricchezza dottrinale con cui, in particolare, viene esaminata la categoria degli atti amministrativi singoli (pp. 147 ss.), sono studiati i principi del procedimento amministrativo (pp. 168 ss.) o la variegata, complessa tipologia degli atti amministrativi canonici (Lezioni VII e VIII).

Il lettore e lo studioso vengono così condotti, con mano sicura e magistrale, attraverso la 'selva oscura' e intricata del diritto amministrativo canonico; ne colgono la ricchezza dottrinale e l'intensità di saperi che lo sostrata legislativamente e lo realizza nella prassi o giurisprudenzialmente; ne verificano la plausibilità e l'utilità: ne ricavano, infine, la persuasione – che credo sia nel costante sforzo di interpretazione degli Autori di questo pregevole *Compendio* – che per davvero il vigente, nuovo diritto ecclesiale, anche nella parte organizzativa e funzionale dell'amministrazione, è stato il "grande sforzo di tradurre in linguaggio *canonistico* ... la ecclesiologia conciliare" (c.a. *Sacrae disciplinae leges*): l'immagine della Chiesa come permanente mistero di salvezza.

RINALDO BERTOLINO

CARLOS M. MORÁN BUSTOS, CARMEN PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio y proceso canónico. Comentario adaptado a la Instrucción Dignitas Connubii*, Dykinson S.L., Madrid, 2007, pp. 655.

IL volume recensito costituisce un approfondito commento sistematico al processo di nullità matrimoniale alla luce dell'istr. *Dignitas connubii*. L'istruzione, anche a prescindere dal rilevante apporto recato dal documento stesso, ha ingenerato com'è noto il fiorire di numerose iniziative e studi specialistici che non possono che giovare al miglioramento dell'amministrazione della giustizia ecclesiale ed alla formazione degli addetti. L'opera si inserisce in questo fecondo filone di ricerca e ne costituisce probabilmente una delle punte più mature e avanzate: alla tempestività e consistenza della pubblicazione si associa infatti lo spessore ermeneutico, l'organicità e l'esautività della trattazione. Il taglio e l'impostazione adottata, avvalorata pure dall'esperienza professionale degli Autori (Carlos Morán è Magistrato del Tribunale della Rota della Nunziatura Apostolica in Spagna e professore visitante nelle Università di Comillas e di Navarra; Carmen Peña è la Direttrice del Dipartimento di Diritto Canonico ed Ecclesiastico dell'Università Pontificia di Comillas [Madrid], di cui è professoressa di diritto matrimoniale e processuale canonico, nonché difensore del vincolo e promotore di giustizia presso il Tribunale Metropolitano di Madrid), indirizzano il libro quale guida e sicuro referente per gli operatori dei tribunali ecclesiastici, ma non ne escludono la fruibilità anche da parte di persone meno avvezze alla pratica giudiziaria.

L'impianto di *Nulidad de matrimonio y proceso canónico* riflette fedelmente la sistematica della *Dignitas connubii* e suffraga l'indubbia attualità e la piena rispondenza del lavoro al contesto susseguente al coordinamento normativo operato dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. In tal senso, più che di un semplice adattamento, come sembrerebbe suggerire il sottotitolo (*Comentario adaptado...*), si tratta di un'originale configurazione ed elaborazione critica della regolamentazione vigente in chiave commentaristica. Premessa un'introduzione relativa al contenuto, alla finalità ed al valore giuridico dell'istruzione ed un'esposizione degli articoli preliminari, i quindici titoli del libro seguono l'identica intitolazione dell'*instructio*. Le successive sottopartizioni, rispettando sempre rigorosamente l'articolato della *Dignitas*, individuano analiticamente i principali elementi concettuali dei singoli aspetti procedurali. La presentazione grafica e la strutturazione logica della materia risultano molto chiare e lineari. In parecchi casi gli Autori compiono inoltre considerevoli ampliamenti dell'argomento rispetto alla disciplina legislativa (ad es. a proposito delle parti che non compaiono, della cessazione dell'istanza, del divieto di contrarre un nuovo matrimonio, ecc.). La costante ed immediata evidenziazione dei referenti normativi nell'indice facilita la consultazione anche puntuale e circostanziata dell'opera. Oltre ad un discreto apparato critico infratestuale, integra ogni titolo una sezione specifica di *Apuntes de bibliografía*. Completano poi il volume una tavola di corrispondenze degli articoli della *Dignitas connubii* con il codice di diritto canonico, una essenziale bibliografia generale di base ed un indice tematico (molto ricco e ben articolato).

Lo scopo dichiaratamente prefissato: «*dar a conocer el contenido de la Instrucción "Dignitas connubii"*» (*Presentación de la obra*), in linea con la ricezione delle stesse indicazioni fissate dal provvedimento («*A nosotros se nos invita a que, respetando las normas procesales, evitemos los formalismos y las interpretaciones subjetivistas del derecho sustantivo y procesal, y facilitemos la tramitación de estas causas*» *ibid.*), risulta egregiamente conseguito. Carlos Morán e Carmen Peña, assecondando i doveri fondamentali del buon interprete della legge canonica (studio assiduo, scientifico ed approfondito del tenore del testo ed accettazione sincera, leale e incondizionata del contenuto sostanziale e dei principi del sistema [cfr. *Discurso alla Rota Romana di Giovanni Paolo II del 1984*]), non mirano insomma ad affermare una propria tesi o a proporre particolari criteri euristici ma ad illustrare con chiarezza e rigore il dato normativo vigente e a spiegarne la corretta applicazione. In una simile ottica omnicomprensiva generale e, soprattutto, pratico-esplicativa, il taglio nell'esame dei diversi istituti affrontati è evidentemente più compilativo e riepilogativo che innovativo o esplorativo. L'apprezzabile stringatezza e sobrietà dell'esposizione (nonostante la non trascurabile estensione del testo, le oltre seicento pagine non presentano alcuna ridondanza o appesantimento) non pregiudica certo la profondità ed analiticità della ricostruzione, denota al contrario un rilevante e ponderato sforzo di sintesi. Le prese di posizione e le scelte ermeneutiche adottate non si discostano in genere dalla dottrina maggioritaria e dalle decisioni rotali e risultano per lo più largamente condivisibili. Anche la giurisprudenza è richiamata con frequenza e rispondenza. L'equilibrio, la prudenza e l'indubbia

qualificazione e competenza degli Autori non toglie ovviamente l'opinabilità in concreto di talune soluzioni (ad es. a proposito della caratterizzazione dei titoli di competenza, degli effetti della mancata citazione, ecc.). Vista la provenienza e la presumibile destinazione dell'opera, vi sono poi alcuni riferimenti più specifici alla situazione spagnola (es. ntt. 64-67, 92, 106, ecc.).

Al di là dei pregi già riscontrati, si nota un'invidiabile omogeneità e armonia concettuale e stilistica nella composizione, operazione sempre molto delicata in uno scritto "a due mani". La distribuzione ed alternanza del lavoro (i titoli pari sono stati redatti da Morán, quelli dispari da Peña) non dà luogo a salti o discontinuità di sorta. Alla notevole compenetrazione "esogena" (formale e metodologica) degli apporti si unisce quella, ancor più preziosa, "endogena" al contenuto dei singoli contributi; il fine didascalico-prontuaristico e la stringenza dell'argomentazione evitano oltretutto un tono eccessivamente dottorale e professorale. L'ambivalenza professionale (accademica e giudiziaria) dei due coautori è dunque un'evidente risorsa che si traduce nella vicinanza alla vita giudiziaria ed ai problemi concreti, senza omettere un doveroso inquadramento epistemologico di maggior respiro ed un opportuno riscontro dottrinale. Il libro in un certo senso nasce e si dirige alle aule di giustizia più che a quelle universitarie. Ciò non di meno risulta evidente l'esperienza didattica e la sensibilità accademica degli Autori: nelle quasi ottocento note che corredano il testo, il riferimento alla letteratura scientifica è costante, attento e aggiornato.

Come già accennato, a differenza di altre riedizioni successive alla *Dignitas conubii* (ad es. il *Diritto processuale canonico*

di Arroba o la *Prassi processuale* dei Gullo), in questo caso non si tratta di un'accurata adeguazione o integrazione di un lavoro preesistente ma di una redazione originale e quasi completamente *ex novo* in linea di naturale prosecuzione della versione elettronica del 2006 (www.elderecho.com). L'unico limite, se così si può dire, è connesso alla tipologia dell'opera. Il commentario esalta l'approccio esegetico a scapito della visione d'insieme e della libertà d'impostazione della scienza processualistica. La *Presentazione dell'opera* esplicita d'altronde che la genesi del volume costituisce una risposta alla proposta dall'editore. Nonostante il vincolo del genere letterario e delle esigenze commerciali, Morán e Peña hanno saputo dunque muoversi con disinvoltura e padronanza nel commento dell'istruzione, offrendo una pregevole sintesi organica di norme e principi concettuali. L'analitica e sequenziale descrizione del disposto non nasconde il tentativo di offrire le principali chiavi di lettura della disciplina. A prescindere dalla schematizzazione logica dei diversi paragrafi che spesso determina o specifica meglio l'articolato della *Dignitas*, l'analisi individualmente frequentemente il nucleo nozionale delle tematiche affrontate e le partizioni fondamentali. A questo riguardo, ampliano notevolmente l'ottica della semplice ricognizione normativa in particolare i titoli sulla competenza, sulle parti, sulle cause incidentali, sulla decisione. Nel titolo sui pronunciamenti del giudice, ad esempio, la trattazione individua acutamente: la tipologia del provvedimento giudiziario, le modalità di adozione della decisione (sottolineando opportunamente: «1. La *sentencia*, "obra" de todos los jueces (art. 248)»), le caratteristiche della certezza morale, gli elementi che configurano intrinsecamente (con-

gruenza, motivazione, ecc.) ed estrinsecamente o formalmente la sentenza, l'eventuale *vetitum* e la pubblicazione della sentenza (pp. 421-476). Se l'intento (e la forza!) del commentario non è data certo dalla creatività nella ricostruzione del processo canonico considerato, non manca lo sforzo di superare la sola logica dell'esatta decodificazione della legislazione positiva.

Senza assolutamente voler addentrarci nel "merito" dell'esposizione, possiamo avanzare solo una semplice "provocazione". L'unico possibile motivo di disappunto (a parte la carente qualità della rilegatura) deriva dalla provenienza e destinazione linguistica del volume. Non è probabilmente casuale che *Nulidad de matrimonio y proceso canonico* si inserisca nel solco della grande tradizione processualistica iberica, sarebbe però quantomai auspicabile che un'opera di questa portata, se non giungesse a veder autonomamente la luce in paesi anglosassoni, potesse almeno esser tradotta anche in lingua inglese. L'augurio pertanto è che la fortuna del libro sia tale da motivarne un'ampia diffusione ed un'eventuale proficua "esportazione".

La considerazione finale del Proemio della *Dignitas connubii* manifesta l'autocoscienza ecclesiale dell'importanza dello studio e della preparazione tecnica e umana dei giudici, estensibile a tutti i ministri del tribunale: «Senza dubbio vale anche oggi, anzi con urgenza ancora maggiore di quella del tempo in cui fu pubblicata l'Istruzione *Provida Mater*, l'avvertenza della stessa Istruzione: "Tuttavia è bene tener presente che queste regole si riveleranno insufficienti a conseguire il fine loro proposto, se i giudici diocesani non acquisiranno una conoscenza approfondita dei sacri canoni e non saranno bene addestrati nell'esperienza forense"».

Facendo eco a quest'invito, seguiranno sicuramente altre iniziative editoriali nella stessa linea (non in ultimo il completamento del commento sistematico nella collana della Libreria Editrice Vaticana), al *Comentario* in questione resterà in ogni caso l'indiscusso primato nel tempo e l'indubbio valore esemplare del metodo e del rigore raggiunto.

MASSIMO DEL POZZO

LUIS NAVARRO (ed.), *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, collana Monografie giuridiche della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce, n. 29, Giuffrè editore, Milano 2006, pp. xx + 526.

IL volume presenta gli atti del Convegno di studio organizzato, nel mese di aprile del 2005, dalla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce avente ad oggetto l'istituto giuridico dell'incardinazione. La logica di un convegno fa che, insieme al disegno tendenzialmente organico delle relazioni, vengano fuori non solo le visioni particolari dei diversi specialisti, ma anche proposte di soluzione a problemi reali, avvertiti nell'esperienza giuridica. Pur presentando delle questioni specifiche ed alle volte spiccatamente tecniche, l'incardinazione come istituto giuridico si trova nel crocevia della concezione del ministero sacro, delle figure istituzionali che storicamente sono state dotate della facoltà di ascrivere chierici e della potestà che sorregge il ministero pastorale. Se a questa collocazione centrale si aggiunge la spinta data dal Concilio Vaticano II all'ecclesiologia, al ministero ed alla missione – che si riflettono nei riferimenti all'incardinazione,

nei decreti *Presbyterorum Ordinis* e *Christus Dominus* – e il sorgere di multiformi realtà nella Chiesa, precipuamente laicali, che si interrogano sul suo rapporto con i beni salvifici in quanto postulano il ministero, la varietà di problemi che hanno come punto di convergenza appunto la incardinazione giustifica un convegno monografico.

Il volume presenta in sostanza tre tipi di testi che si rifanno alle relazioni, agli interventi alla tavola rotonda ed alle comunicazioni del convegno. L'intreccio fra le diverse questioni permette che alle volte vengano trattate nelle relazioni questioni concrete (e non di rado oggetto di polemiche), che *a priori* sarebbero più adatte ad una comunicazione o a un intervento di tavola rotonda, e viceversa. In ogni caso, l'insieme degli scritti affronta in sostanza la totalità dei temi fondamentali – teorici e pratici – che richiama oggi l'istituto dell'incardinazione.

Aprire il volume la relazione del prof. Antonio Miralles, Ordinario di Teologia Sacramentaria, con il titolo "Le basi ecclesiologicalhe dell'incardinazione", che si sofferma sul duplice legame implicito nell'incardinazione: quello tra il sacro ministro e la comunità a favore della quale svolge la sua missione, e quello tra lo stesso ministro e l'autorità ecclesiastica preposta alla guida della comunità. La prima parte della relazione prende le mosse dalle testimonianze scritturistiche nonché dalla dottrina e la prassi della Chiesa antica; la seconda parte consiste in una riflessione teologica a partire dal Concilio Vaticano II, tenendo conto dei principi ricavati dall'indagine anteriore. In sostanza si sottolinea fortemente l'unità tra consacrazione e missione segnalando come l'orientamento alla missione scaturisca dal carattere sa-

cramentale dell'ordine. Quest'orientamento converge con il legame, che l'A., qualifica di "reciprocità", tra il ministro e la comunità. La tendenziale stabilità del vincolo d'incardinazione non ostacola la possibilità di una mobilità, giustificata anch'essa da ragioni ministeriali; d'altronde la dipendenza dall'ufficio capitale – che col passare dei secoli la Chiesa ha voluto rinvigorire – è presentata come la via maestra per la concretizzazione del servizio ministeriale in una o altra chiesa particolare. La relazione analizza la questione dal punto di vista del ministero come un *totum potestativum*, il che permette di valutare la specificità di ogni grado del sacramento; questa impostazione è importante per sottolineare, con la dimensione particolare, anche la dimensione universale del vincolo con la Chiesa, ed offre le prospettive teologiche che devono essere considerate nell'attuazione dell'istituto giuridico dell'incardinazione.

La relazione del prof. Orazio Condorelli percorre la storia del vincolo gerarchico nell'esercizio del ministero soffermandosi su alcuni momenti significativi della sua evoluzione. Si tratta in sostanza dell'instaurazione dell'episcopato monarchico, della proibizione delle ordinazioni assolute, della progressiva cristallizzazione del *titulus ordinationis*, della svolta verificatasi con la controversia tra Secolari e Mendicanti e della regolamentazione scaturita dal Concilio di Trento. Si verifica con precisione quello che l'A. afferma nell'esordio della sua relazione: «le diverse questioni disciplinari, organizzative e pastorali attinenti al tema assumono (...) il loro significato in relazione ad un'immagine della Chiesa e all'immagine del ministero ecclesiastico che da essa discende e con essa si rapporta» (p. 41).

Il titolo della relazione del prof. José Luis Gutiérrez è “La visione conciliare dell’incardinazione. Incidenza sulla nuova legislazione canonica”. Dopo un breve percorso storico che delinea i tratti principali della situazione nel periodo immediatamente precedente al Concilio Vaticano II, la relazione mette a fuoco la proclamazione conciliare della chiamata universale alla santità, ritenuta dall’A. la cornice adeguata per inquadrare la riflessione sull’incardinazione. Questa prospettiva si concretizza giuridicamente nel «diritto fondamentale di tutti i fedeli, dichiarato dalla Cost. *Lumen Gentium* “di ricevere abbondantemente dai sacri pastori i beni spirituali della Chiesa, soprattutto gli aiuti della parola di Dio e i sacramenti”» (p. 109). Di conseguenza, le novità ecclesologiche, e concretamente quelle relative all’incardinazione, nei testi del Concilio e nel Codice di Diritto Canonico, vengono presentate come misure destinate all’effettività di questo diritto, ed alla finalità del raggiungimento nella Chiesa di «una vita cristiana normale, vale a dire che punti alla santità» (p. 120).

Le relazioni dei proff. Antonio Viana sull’incardinazione nelle circoscrizioni ecclesiastiche, e Stephan Haering osb sull’incardinazione negli istituti religiosi e nelle società di vita apostolica, formano un dittico, nel presentare le due diverse e più note manifestazioni dell’istituto cui si dedica il volume. Va notato che nella breve introduzione al volume, il prof. Eduardo Baura ne rileva specificamente la diversità: «si scorge facilmente come il contenuto del rapporto giuridico istaurato dall’incardinazione sia assai diverso a seconda se esso si ha in una circoscrizione ecclesiastica o in un ente associativo» (p. XVIII), e non esita a qualificare come “possibile equi-

voco” una frettolosa identificazione tra le due realtà, oltre a coincidenze fenomenologiche nell’ambito disciplinare e patrimoniale.

Il prof. Antonio Viana concentra la sua attenzione sugli aspetti comunitari dell’incardinazione in circoscrizioni ecclesiastiche nonché sulle relazioni con l’istituto dell’ufficio ecclesiastico e con quello del presbiterio diocesano. Inizia il suo contributo con una riflessione sulle diverse dimensioni dell’incardinazione che approda alla qualifica di essa come “relazione” anziché come “atto giuridico”, il che porta a porre l’accento proprio sulla dimensione comunitaria dell’istituto. Da questa qualifica concettuale passa a delineare la nozione di “circoscrizione ecclesiastica” quale ente con facoltà di incardinare per poi presentarne le fattispecie principali. I rapporti tra incardinazione e presbiterio – non esclusivamente formato dai chierici incardinati, come sottolinea l’A. – sono affrontati dalla prospettiva delle relazioni tra unità e varietà che identificano la Chiesa come comunione, e modellano le figure dal punto di vista dell’effettivo servizio alla diocesi. Il rapporto tra incardinazione e ufficio ecclesiastico, invece, viene trattato concretamente sulla base del diritto del ministro incardinato a ricevere qualche compito o incarico pastorale – non necessariamente un ufficio –, e dei limiti della responsabilità della diocesi per gli atti compiuti nell’esercizio dell’ufficio. Quest’ultima questione è trattata sulla base della *Nota* del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi del 12 febbraio 2004.

La relazione del prof. Stephan Haering osb è dedicata da una parte allo svolgimento storico del fenomeno della convergenza tra stato religioso e ministero sacro, mentre da un’altra presenta i principi basilari della normativa

sull'incardinazione dei religiosi nelle codificazioni del secolo xx. Chiude la relazione una valutazione dell'insieme del fenomeno, nella quale sembra mettere in dubbio – alla luce dell'allargamento delle prospettive di fondo dell'incardinazione scaturite dalla normativa dei codici del 1983 e del 1990 – l'opportunità di mantenere come tale l'incardinazione negli istituti religiosi e nelle società di vita apostolica, ritenendo sufficiente *de iure condendo* l'incorporazione all'istituto.

Nella relazione del prof. Pierantonio Pavanello, sono oggetto d'attenzione i fenomeni di servizio ministeriale fuori della struttura d'incardinazione. Viene proposta una riflessione sul c. 271 del CIC 1983 sulla *licentia transmigrandi*, interpretato in un senso non tanto individualistico quanto piuttosto consoni allo spirito di cooperazione tra le chiese particolari. Sotto questo profilo, l'A. si ferma a considerare sia i termini generali delle convenzioni che regolano servizi pastorali, sia alcuni sviluppi normativi posteriori all'approvazione del Codice, che – rispondendo a realtà sempre meno eccezionali – vanno incontro a fenomeni come il servizio in alcuni ordinariati militari, il caso di sacerdoti inviati all'estero per motivo di studio o il fenomeno dell'attenzione di particolari necessità pastorali, come quella degli emigranti.

Tematica anche di grande interesse e attualità è quella affrontata dalla relazione del curatore del volume, il prof. Luis Navarro: l'interrogativo sull'incardinazione nei movimenti ecclesiali. Presentare il nucleo centrale della risposta all'interrogativo ci sembra il miglior modo di suggerire il contenuto generale della relazione: «per quanto riguarda l'incardinazione dei chierici nel movimento, si dovrà esaminare attentamente se questo sia possibile, se sia in armonia

con il carisma e sia voluto dai fondatori. Il rischio incombente è infatti quello di snaturare il movimento attivando in esso un fenomeno di clericalizzazione (...). Tenendo presente che concedere la facoltà di incardinare è un fatto eccezionale, si devono adottare particolari misure di prudenza, nella consapevolezza della serietà delle questioni in gioco. Forse prima di dare luogo a tale concessione sarebbe prudente seguire altre vie, come quella degli accordi, esaminare l'esperienza e poi decidere» (p. 259-260). Il tono prudente del brano riportato ricorre in tutta la relazione, che d'altronde presenta con precisione le gravi responsabilità derivanti dalla facoltà d'incardinare, le implicazioni di tipo gerarchico cui dà necessariamente luogo, e le ragioni per cui di solito la Chiesa concede questa facoltà soltanto nei casi in cui si è accertato che ci sarà un rapporto chiaro tra la realtà associativa e il lavoro ministeriale del chierico. Seguono suggerimenti di possibili soluzioni al quesito, tenendo conto sia di alcuni singoli movimenti sia di diversi caratteri ipotetici che, nella misura in cui illustrano il coinvolgimento reale del servizio ministeriale com'essenziali per il movimento, possono giustificare soluzioni istituzionali più stabili. La soluzione degli accordi con un vescovo, oggi frequente, viene valutata dall'A. come plausibile, senza però nascondere le ragioni di alcune voci critiche contro questa soluzione a una problematica ancora aperta.

Sotto il titolo generale di "Alcuni aspetti del contenuto dell'incardinazione" seguono tre interventi che nel Convegno furono discussi in una tavola rotonda, e che riguardano aspetti operativi dell'incardinazione di notevole importanza.

Il prof. Sandro Gherro presenta i fondamenti degli aspetti patrimoniali del-

l'incardinazione che possono fungere da criterio d'interpretazione non solo per la remunerazione come tale, ma anche per venire incontro alle responsabilità patrimoniali derivanti dalle azioni – anche delittuose – del chierico. Completamento tematico di questa relazione è quella del prof. Javier Ferrer Ortiz, che propone uno studio del diritto statale, concretamente quello spagnolo, sui parametri giuridici a partire dai quali si deve risolvere la questione dell'eventuale responsabilità dell'ente incardinante per le azioni del chierico, con riferimento particolare ai casi di abusi sessuali. Dopo un'accurata disamina delle norme applicabili e della più recente giurisprudenza civile, si giunge alla conclusione che il principio generale secondo il quale si attribuisce la responsabilità personalmente all'autore del reato – e solo in casi rari si genera una responsabilità civile sussidiaria – non trova e non deve trovare eccezione nel caso del rapporto tra il chierico e l'ente incardinante.

Il prof. Velasio de Paolis, da parte sua, si occupa nella prima parte della sua relazione, della fenomenologia genericamente denominata delle "incardinazioni anomale" che coinvolge casi in cui è venuto meno il vincolo con l'istituto religioso e – per forza di legge – si è dovuto trovare un vincolo d'incardinazione per il ministro sacro che abbia ottenuto la dispensa dei voti, sia stato dimesso o espulso, o abbia ricevuto permesso d'esclusione. Nella seconda parte, prendendo spunto dal caso di sacerdoti che sono impediti o privati dell'esercizio del ministero sacerdotale, l'A. si ferma a considerare – in particolare dal punto di vista dei diritti fondamentali dei fedeli – i limiti e le garanzie dovute per il caso delle privazioni d'esercizio inflitte attraverso un intervento amministrativo dell'autorità.

L'ultima parte del volume raccoglie comunicazioni che furono presentate nel Convegno. Quelle dei proff. Andrea d'Auria e Davide di Giorgio riprendono il discorso dell'eventuale incardinazione nei movimenti e nelle aggregazioni ad essi in qualche modo vicine. In entrambi i casi, anche se con prospettive diverse, si presenta preliminarmente una riflessione sulla natura di queste realtà che si ritiene necessaria per evitare di risolvere la questione a danno dell'identità dei rispettivi patrimoni carismatici. Sono interessanti i riferimenti alla Fraternità Sacerdotale dei Missionari di San Carlo Borromeo e ai seminari *Redemptoris Mater*. Il prof. Francesco Falchi dal canto suo presenta alcune note che risultano dallo studio dei materiali rinvenuti nell'Archivio Segreto Vaticano, sull'elaborazione dei canoni riguardanti l'incardinazione nella codificazione del 1917. Il prof. Antonio Ingoglia, dalla prospettiva del diritto ecclesiastico, commenta diversi aspetti del sostentamento del clero nella legislazione italiana di derivazione pattizia. Il prof. José T. Martín de Agar presenta un utile confronto tra la normativa del Codice de 1917 e quella del Codice del 1983 sull'incardinazione, che permette di valutare sia gli elementi comuni e stabili sia quelli che l'approfondimento teologico del Concilio Vaticano II e le esigenze della realtà sociologica hanno consigliato di introdurre nella regolamentazione. La comunicazione del prof. Stefano Testa Bappenheim offre una panoramica del fenomeno dell'incardinazione negli istituti secolari. Quella del prof. Fabio Vecchi invece, presenta una panoramica, sia storica che sistematica, dell'incardinazione negli ordinariati militari, con particolare riferimento al caso italiano. L'A. sottolinea efficacemente la portata e la singolarità

della necessità pastorale insita nel fenomeno militare, che giustifica l'esistenza sia della circoscrizione ecclesiastica che dell'incardinazione del clero in essa. Chiude il volume una comunicazione del prof. Davide Venturini che ha per titolo "L'incardinazione nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali".

Siamo quindi davanti ad un volume che sebbene s'inserisca nel dibattito attuale sull'incardinazione, presenta comunque delle sintesi esplicative di gran valore, sia dal punto di vista giuridico che da quello teologico o storico. La lettura dei diversi contributi è d'aiuto per collocare opportunamente l'oggetto insito sulla questione del vincolo tra il ministero e la comunità e l'autorità ecclesiastica, che con diversa intensità riguarda sia il ministero e la sua dipendenza dall'autorità gerarchica (con risvolti sacramentali da non sottovalutare), sia la disciplina e la probità di vita dei fedeli ordinati, sia infine, il sostentamento materiale del chierico. Nessuna di queste dimensioni del vincolo può essere presa alla leggera, perché ne va l'efficacia del sacro ministero.

FERNANDO PUIG

EMILIANO NICOLINI, *L'amministrazione dei beni ecclesiastici. Uno "ius commune" esteso a tutte le "personae iuridicae in Ecclesia"*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 225.

FR A i tanti spunti di discussione dottrinale presenti nelle norme sui beni temporali della Chiesa del Codice di diritto canonico del 1983, uno dei più fondamentali, basilare per tutto lo sviluppo e l'interpretazione della disciplina, riguarda la distinzione nel regime giuridico fra i beni appartenenti alle persone

giuridiche pubbliche e a quelle private. In effetti, com'è noto, il legislatore ha accolto la distinzione fra le persone giuridiche di una e dell'altra specie e ha conferito ai loro beni un regime "patrimoniale" diverso. Il can. 1257, nel primo paragrafo, stabilisce che «i beni temporali appartenenti alla Chiesa universale, alla Sede Apostolica e alle altre persone giuridiche pubbliche nella Chiesa sono beni ecclesiastici e sono retti dai canoni seguenti, nonché dai propri statuti». Nel paragrafo secondo precisa che «i beni temporali appartenenti a persone giuridiche private sono retti dai propri statuti e non da questi canoni, a meno che non si disponga espressamente altro».

Le determinazioni legali appena riportate sono abbastanza chiare nel senso di conferire regimi giuridici diversi ai beni appartenenti alle persone giuridiche pubbliche e a quelle private. Ma la dottrina ha, da una parte, sottolineato il fatto che il legislatore non ha voluto stabilire che i beni delle persone private non siano ecclesiastici; dall'altra parte, ha sollevato la difficoltà ermeneutica di questa norma se non si stabiliscono precisazioni riguardanti la finalità dei beni temporali in genere e se non si comprendono pienamente le motivazioni della norma stessa. La questione si concentra soprattutto nella necessità di affermare la "canonicità", altri preferiscono "ecclesialità", di tutte le persone giuridiche, incluse quelle private: altrimenti non sarebbero soggetti di diritti e obblighi nella Chiesa. Vi è chi da questa condizionalizzata soggettività ecclesiastica conclude che il regime giuridico comune dei beni di tutte le persone giuridiche canoniche deve essere più determinante che non la diversità che si possano affermare per i beni delle persone giuridiche private nei confronti di quelle delle persone pubbli-

che. Alcuni autori si sono spinti a parlare di beni ecclesiastici in generale per il regime giuridico dei beni di tutte le persone giuridiche canoniche, che poi possono essere sia beni ecclesiastici pubblici sia beni ecclesiastici privati, giacché effettivamente vi sono delle differenze legali tra di essi.

Nella scia di queste riflessioni si inserisce il volume che commentiamo: una monografia dell'Istituto giuridico della Facoltà di Scienze politiche dell'Università degli studi di Urbino "Carlo Bo", che già nel sottotitolo prende posizione nel dibattito dottrinale appena descritto: «uno *ius commune* esteso a tutte le *personae iuridicae in Ecclesia*». E forse questo è il problema che pone la lettura della monografia, che prende le mosse già da una posizione dottrinale ben determinata, un "preconcetto" appunto, che in nessun momento si mette in discussione. A onor del vero occorre aggiungere che l'autore ha studiato l'argomento da molte angolazioni diverse, cercando di giustificare la sua posizione anche nei confronti di quelle norme che sembrano essere contrarie a quanto da lui sostenuto. E ha provato ad integrare tutte le dottrine principali della canonistica attuale in materia di beni temporali con la sua asserzione principale. Ma al lettore rimane il sospetto che il volume costituisca più la giustificazione di una presa di posizione che non l'esposizione di una ricerca aperta a diverse soluzioni. Ad ogni modo, il tentativo è certamente degno di lode e il risultato stimola ulteriori riflessioni su molti punti, non ultimo il contenuto stesso del concetto di "amministrazione" nel diritto canonico che costituisce il nucleo del titolo del volume. In questa materia, sorprende che l'autore non abbia tenuto presenti le considerazioni della *nota* del Pontifi-

cio Consiglio per i Testi legislativi su "La funzione dell'autorità ecclesiastica sui beni ecclesiastici" del 12 febbraio 2004.

JESÚS MIÑAMBRES

EMMA GRAZIELLA SARACENI, *L'autorità ragionevole. Premesse per uno studio del diritto canonico amministrativo secondo il principio di ragionevolezza*, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, Università di Roma "Tor Vergata", Giuffrè editore, Milano, 2004, pp. 185.

IL presente volume intende offrire un contributo all'analisi del diritto amministrativo canonico alla luce del principio di ragionevolezza.

La riflessione sull'operatività del richiamato principio si è fatta corrente negli ordinamenti amministrativi secolari a partire soprattutto dalla fine della seconda guerra mondiale, allorché la scienza del diritto amministrativo assunse nuove vie di sviluppo e fra di esse quella appunto di affidare maggiore spazio alla ragionevolezza. Quindi, all'esigenza della razionalità, imprescindibile per assicurare al diritto i necessari cardini di coerenza sostanziale, fu aggiunta l'attenzione verso gli strumenti capaci di favorire anche la ragionevolezza, spesso considerata al modo di una certa razionalità condivisa.

Se si guarda l'ambito giuridico della Chiesa, la necessità chiesta all'attività amministrativa di governo di mostrarsi razionale e giusta — e non solo esserlo — ha accompagnato il diritto canonico lungo la sua storia. Tuttavia, la rilevanza dello sforzo volto a favorire la comprensione delle ragioni del diritto a tutti i possibili soggetti interessati in ogni momento giuridico è stata messa in particolare rilievo dalla codificazione del 1983.

Risulta indicativa a questo proposito la parte del settimo principio direttivo per la riforma del *Codex iuris canonici* dove si ribadiva la necessità di far scomparire completamente qualsiasi sospetto di arbitrio nell'amministrazione ecclesiastica. In quest'ottica non è passato inosservato l'inserimento nel Codice di diritto canonico di alcune norme senza un precedente diretto nel CIC '17 che mirano a tale finalità, com'è il caso del canone 51, che statuisce con carattere generale l'obbligo della motivazione per gran parte degli atti amministrativi. Si tratta di una logica applicazione del criterio basilare secondo il quale, nell'ambito dell'amministrazione pubblica, i titolari di potestà devono essere in grado di rispondere in qualsiasi momento del modo in cui esercitano il mandato loro attribuito per la tutela del bene comune, dato che essi sono amministratori, non proprietari. Pure per questo motivo il principio di ragionevolezza acquista rilievo particolare nel diritto amministrativo, anche in quello canonico.

E. G. Saraceni dimostra di essere ben consapevole dell'interesse che l'argomento affrontato può suscitare, dal momento che offre, nella sua monografia, delle premesse per uno studio dell'intero diritto canonico amministrativo secondo il principio di ragionevolezza.

I risultati della sua ricerca emergono lungo il volume, che si propone come un valido stimolo alla riflessione verso il raggiungimento di nuove vette nella giovane (dal punto di vista epistemologico) disciplina del diritto amministrativo canonico.

L'opera è suddivisa in tre capitoli. Il primo, *Ragionevolezza e problema del metodo: verso un'ermeneutica del ragionevole* (pp. 9-69), affronta la questione a partire dalla "formula dell'essenzialità dell'ermeneutica per la dimensione (anche

giuridica) della ragionevolezza" (p. 10). Il secondo capitolo, *Ius quod iustum. Profili sostanziali della rationabilitas* (pp. 71-112), prende l'avvio dalla distinzione fra razionalismo e volontarismo per continuare poi con lo studio dell'elemento teleologico, determinante per la ragionevolezza canonica. Infine, il terzo capitolo, *La dimensione ragionevole del diritto amministrativo. Tra valore del fatto e tutela della persona* (pp. 113-172), offre un'indagine che, sullo sfondo degli aspetti più rilevanti del diritto amministrativo canonico, passa in rassegna la diversa caratterizzazione assunta dai singoli atti amministrativi in rapporto alla ragionevolezza.

L'analisi contenuta nell'opera ha il pregio di esporre il tema, di svelarne la trascendenza e di introdurre il lettore nella ricerca degli strumenti che, sul piano metodico e sostanziale, consentiranno di estendere l'impiego della ragionevolezza in un settore del diritto canonico per niente trascurabile, e quindi soddisfa integralmente le attese suscitate dalla lettura del titolo completo del volume, sebbene non risulti sempre condivisibile pienamente in tutti i particolari, come nel caso del riferimento a Hervada (p. 84) quale rappresentante della corrente volontaristica, che desta una certa perplessità.

Nell'insieme non c'è dubbio che, dalle premesse offerte dall'autrice, venga a galla nuovamente la proposta di considerare il diritto amministrativo canonico in chiave ragionevole, in sintonia con il programma delineato dal Papa Benedetto XVI nel famoso discorso di Ratisbona quando, concludendo, e in riferimento al lavoro universitario relativo alle realtà trascendenti, ha rinnovato l'invito a favorire «il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione».

JAVIER CANOSA

DOCUMENTI

ATTI DI BENEDETTO XVI

*Discorso ai partecipanti al Convegno di studio organizzato dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi in occasione del xxv anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, 25 gennaio 2008, «L'Osservatore Romano» 26 gennaio 2008, p. 4-5.**

*Signori Cardinali,
Venerati Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio,
Illustri Professori, Operatori e Cultori del Diritto Canonico!*

CON vivo piacere prendo parte a questi ultimi momenti del Convegno di Studio organizzato dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi in occasione del xxv anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico. Vi siete soffermati a riflettere su: *“La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive, nel segno del recente Magistero pontificio”*. Saluto cordialmente ciascuno di voi, in modo particolare il Presidente del Pontificio Consiglio, l'Arcivescovo Francesco Coccopalmerio, che ringrazio per le cortesi parole rivoltemi a nome di tutti voi e per le riflessioni sul Codice e sul diritto nella Chiesa. Il mio ringraziamento si estende altresì all'intero Pontificio Consiglio, con i suoi Membri e Consultori, per la preziosa collaborazione offerta al Papa in campo giuridico-canonico: il Dicastero veglia, infatti, sulla completezza e sull'aggiornamento della legislazione della Chiesa e ne assicura la coerenza. Mi è caro ricordare, con vivo piacere e gratitudine al Signore, di aver contribuito anch'io alla redazione del Codice, essendo stato nominato dal Servo di Dio Giovanni Paolo II, quando ero Arcivescovo Metropolita di Monaco-Frisinga, membro della Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico, alla cui promulgazione, il 25 gennaio 1983, fui poi anche presente.

Il Convegno che si è celebrato in questo significativo anniversario affronta un tema di grande interesse, perché mette in rilievo lo stretto legame che c'è tra la legge canonica e la vita della Chiesa secondo il volere di Gesù Cristo. Mi preme, perciò, in questa occasione ribadire un concetto fondamentale che informa il diritto canonico. Lo *ius ecclesiae* non è solo un insieme di norme prodotte dal Legislatore ecclesiale per questo speciale popolo che è

* Vedi, alla fine del documento, nota di M. DEL POZZO, *Il diritto canonico come “insieme di realtà giuridiche” nella Chiesa*.

la Chiesa di Cristo. Esso è, in primo luogo, la dichiarazione autorevole, da parte del Legislatore ecclesiale, dei doveri e dei diritti, che si fondano nei sacramenti e che sono quindi nati dall'istituzione di Cristo stesso. Questo insieme di realtà giuridiche, indicato dal Codice, compone un mirabile mosaico nel quale sono raffigurati i volti di tutti i fedeli, laici e Pastori, e di tutte le comunità, dalla Chiesa universale alle Chiese particolari. Mi piace qui ricordare l'espressione davvero incisiva del beato Antonio Rosmini: "La persona umana è l'essenza del diritto" (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, Parte I, lib. I, cap. 3). Quello che, con profonda intuizione, il grande filosofo affermava del diritto umano dobbiamo a maggior ragione ribadire per il diritto canonico: l'essenza del diritto canonico è la persona del cristiano nella Chiesa.

Il Codice di diritto canonico contiene poi le norme prodotte dal Legislatore ecclesiale per il bene della persona e delle comunità nell'intero Corpo Mistico che è la santa Chiesa. Come ebbe a dire il mio amato Predecessore Giovanni Paolo II nel promulgare il Codice di Diritto Canonico il 25 gennaio 1983, la Chiesa è costituita come una compagine sociale e visibile; come tale "essa ha bisogno di norme: sia perché la sua struttura gerarchica e organica sia visibile; sia perché l'esercizio delle funzioni a lei divinamente affidate, specialmente quella della sacra potestà e dell'amministrazione dei Sacramenti, possa essere adeguatamente organizzato; sia perché le scambievoli relazioni dei fedeli possano essere regolate secondo giustizia, basata sulla carità, garantiti e ben definiti i diritti dei singoli; sia, finalmente, perché le iniziative comuni, intraprese per una vita cristiana sempre più perfetta, attraverso le leggi canoniche vengano sostenute, rafforzate e promosse" (Cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, in *Communicationes*, xv [1983], 8-9). In tal modo, la Chiesa riconosce alle sue leggi la natura e la funzione strumentale e pastorale per perseguire il suo fine proprio, che è – com'è noto – il raggiungimento della "salus animarum". "Il Diritto Canonico si rivela così connesso con l'essenza stessa della Chiesa; fa corpo con essa per il retto esercizio del munus pastorale" (Giovanni Paolo II, Ai partecipanti al Congresso Internazionale per il x anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico [23 aprile 1993], in «*Communicationes*», xxv [1993], 15).

Perché la legge canonica possa rendere questo prezioso servizio deve, anzitutto, essere una legge ben strutturata. Essa cioè deve essere legata, da un lato, a quel fondamento teologico che le fornisce ragionevolezza ed è essenziale titolo di legittimità ecclesiale; dall'altro lato, essa deve essere aderente alle mutabili circostanze della realtà storica del Popolo di Dio. Inoltre, deve essere formulata in modo chiaro, senza ambiguità, e sempre in armonia con le restanti leggi della Chiesa. È pertanto necessario abrogare le norme che risultano sorpassate; modificare quelle che necessitano di essere corrette; interpretare – alla luce del vivente Magistero della Chiesa – quelle che sono

dubbie e, infine, colmare le eventuali *lacunae legis*. “Vanno – come disse il Papa Giovanni Paolo II alla Rota Romana – tenute presenti ed applicate le tante manifestazioni di quella flessibilità che, proprio per ragioni pastorali, ha sempre contraddistinto il diritto canonico” («Communicationes» XXII, [1990], 5). Tocca a voi, nel Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, vegliare perché l’attività delle varie istanze chiamate nella Chiesa a dettare norme per i fedeli possano sempre rispecchiare nel loro insieme l’unità e la comunione che sono proprie della Chiesa.

Poiché il Diritto canonico traccia la regola necessaria affinché il Popolo di Dio possa efficacemente indirizzarsi verso il proprio fine, si capisce l’importanza che tale diritto debba essere amato e osservato da tutti i fedeli. La legge della Chiesa è, anzitutto, *lex libertatis*: legge che ci rende liberi per aderire a Gesù. Perciò, occorre saper presentare al Popolo di Dio, alle nuove generazioni, e a quanti sono chiamati a far rispettare la legge canonica, il concreto legame che essa ha con la vita della Chiesa, a tutela dei delicati interessi delle cose di Dio, e a protezione dei diritti dei più deboli, di coloro che non hanno altre forze per farsi valere, ma anche a difesa di quei delicati “beni” che ogni fedele ha gratuitamente ricevuto – il dono della fede, della grazia di Dio, anzitutto – che nella Chiesa non possono rimanere senza adeguata protezione da parte del Diritto.

Nel complesso quadro sopra delineato, il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi è chiamato ad essere di aiuto al Romano Pontefice, supremo Legislatore, nel suo compito di principale promotore, garante e interprete del diritto nella Chiesa. Nell’adempimento di questa vostra rilevante mansione potete contare, oltre che sulla fiducia, anche sulla preghiera del Papa, il Quale accompagna il vostro lavoro con la sua affettuosa Benedizione.

IL DIRITTO CANONICO COME “INSIEME DI REALTÀ GIURIDICHE” NELLA CHIESA

SOMMARIO: 1. La disarmante semplicità di un “concetto fondamentale” sul diritto ecclesiale. 2. L’essenza personalistica del diritto nella Chiesa. 3. La promozione qualitativa della legislazione canonica.

1. LA DISARMANTE SEMPLICITÀ DI UN “CONCETTO FONDAMENTALE” SUL DIRITTO ECCLESIALE

La celebrazione del xxv anniversario della promulgazione del Codice ha fornito al supremo Legislatore l’occasione di esprimersi autorevolmente sulla *natura del diritto ecclesiale* e sulla *portata della legislazione nella Chiesa*. Il Santo Padre non ha mancato di dare all’incontro un tono caldo e diretto (al di là dell’affettuoso introito e congedo, il ricordo del contributo personale nella

redazione del *Codex*); non si è limitato tuttavia – come poteva risultare prevedibile – ad un apprezzamento del lavoro svolto e ad un incoraggiamento nel cammino da percorrere, ha voluto offrire uno spunto di riflessione ben più arricchente: l'individuazione del principio euristico dello *ius ecclesiae*: *l'intrinseca giuridicità dei beni salvifici*.¹ La consueta semplicità e stringatezza delle asserzioni non può nascondere allora l'altrettanto abituale profondità e puntualità dell'insegnamento pontificio.² Ai canonisti tocca dunque cercare non solo di non tralasciare o dimenticare troppo presto il pensiero esposto, ma di cogliere appieno il significato e la fecondità dell'ultimo e più decisivo "intervento" del Convegno di studio.

Una sorta di chiosa finale alla lettura del Discorso non può che sottolineare ulteriormente l'indiscutibile *intentio* del Pontefice: «Mi preme, perciò, in questa occasione ribadire un concetto fondamentale che informa il diritto canonico». Senza mezzi termini Benedetto XVI contrappone esplicitamente l'«insieme di realtà giuridiche» all'«insieme di norme prodotte dal Legislatore ecclesiale» e addita come meta e punto fermo dell'ermeneutica giuridica il recupero di una corretta visione realista e di un'autentica concezione personalistica del diritto.³ In tal modo anche la legge canonica viene ricondotta alla sua fonte ed al vero principio vitale dell'ordinamento ecclesiale. Il nucleo dell'affermazione riportata, proprio per la sua lungimiranza, ci pare non a caso la più elevata e importante acquisizione a livello teoretico generale dell'ancor breve ma già piuttosto significativo magistero giuridico benedettino.⁴

¹ L'assunto in pratica riflette ed amplia l'argomentazione già svolta nel *Discorso alla Rota Romana del 2007* sull'intrinseca dimensione giuridica del matrimonio (27 gennaio 2007, in questa Rivista, 19 [2007], con nota di F. PUIG, *Sulla verità e l'intrinseca natura giuridica del matrimonio*, pp. 483-494).

² Nell'analogo frangente del commento ad un discorso papale (*Discorso ai partecipanti del Congresso Internazionale sulla legge naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 14 febbraio 2007) già esprimevamo il timore ed il ritegno nel far torto alla brevità, immediatezza e chiarezza dello stile di Benedetto XVI (cf il nostro *Un invito a decodificare il messaggio fondamentale dell'essere*, *ibid.*, pp. 495-509). L'osservazione vale a maggior ragione in questa sede ove il testo è ancora più conciso (1058 parole).

³ In un ottica realista la stessa dizione del diritto al singolare si presenta estremamente insidiosa e pericolosa per la sua valenza astrattiva: non esiste il diritto come concetto o principio, ma solo la cosa in concreto dovuta. Evitando equivoci o un'impronta di tipo idealistico, converrebbe quindi parlare più propriamente di diritti e aver chiaro che il diritto come pretesa categoria totalizzante (quello che frequentemente viene indicato come diritto oggettivo) non è che l'insieme o il complesso delle *res iustae*.

⁴ Occorre puntualizzare che l'esplicitazione della "nozione metafisica di diritto" non costituisce certo una novità: appartiene alla pregressa e molto caratterizzata personalità scientifica del Papa e si inserisce perfettamente nel suo attuale orizzonte mentale. In un contesto recente e particolarmente qualificante (in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* da parte della Facoltà di Giurisprudenza della LUMSA) Joseph Ratzinger aveva asserito:

I due ambiti tematici evidenziati dai successivi paragrafi, fornendo una sommaria chiave di lettura dell'Allocuzione, riteniamo non sviino troppo dal tenore e dal contenuto delle parole del Vicario di Cristo e possano descrivere con sufficiente chiarezza lo sviluppo logico del ragionamento. I punti di seguito proposti individuano in pratica due gradi di approssimazione o livelli di penetrazione *sub specie iustitiae* nel *Mysterium Ecclesiae*. La celebrazione delle "nozze d'argento" del *Codex*, lungi dall'indulgere a facili forme di autocompiacimento,⁵ si è trasformata dunque in una preziosa rimeditazione sul compito del giurista ed ha ribadito la congenita natura strumentale della codificazione.⁶ La postergazione ontologica e deontologica dei "testi" rispetto ai "beni" non significa allora un ridimensionamento della funzione interpretativa, ma un richiamo a coltivare l'unitarietà della missione salvifica ed un'ulteriore spinta a potenziare la promozione del giusto intraecclesiale.

2. L'ESSENZA PERSONALISTICA DEL DIRITTO NELLA CHIESA

Il vero "cuore" del messaggio benedettino è rappresentato dalla *tematizzazione della questione fondamentale sull'essenza del fenomeno giuridico nella Chiesa*.⁷ Il Pontefice non si limita a mettere in guardia da una visione latamente normativistica («Lo *ius ecclesiae* non è solo un insieme di norme prodotte dal Legislatore ecclesiale per questo speciale popolo che è la Chiesa di Cristo»),⁸ fornisce un contributo penetrante ed illuminante in chiave essenzialista. L'intervento contiene infatti una triade di interessanti delucidazioni sulla natura del diritto ecclesiale: «[Lo *ius ecclesiae* è] la dichiarazione autorevole,

«La "fine della metafisica", che in ampi settori della filosofia moderna viene presupposta come un fatto irreversibile, ha condotto al positivismo giuridico che oggi ha assunto soprattutto la forma della teoria del consenso (...) Concretamente questo si manifesta in un progressivo scomparire dei fondamenti del diritto ispirati alla tradizione cristiana» (*Lectio doctoralis*, 10 novembre 1999, in *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino 2000, p. 11). In questo caso però questa radicata e motivata posizione è stata specificamente riferita al diritto nella Chiesa e direttamente assunta nel servizio docente del *munus* petrino.

⁵ Cf in merito anche la *Prolusione commemorativa* di introduzione di lavori dello stesso Convegno di J. HERRANZ, *Il Codice di Diritto Canonico e il successivo sviluppo normativo*, 24 gennaio 2008 (in attesa di pubblicazione nei relativi Atti).

⁶ «*Instumentum, quod Codex est, plane congruit cum natura Ecclesiae...*» (GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. «*Sacrae disciplinae leges*», 25 gennaio 1983, «AAS», 75 [1983], II, p. XI)

⁷ Circa l'inquadramento a livello fondamentale cf C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000, pp. 93-268; ID., *Circa la conoscenza del diritto ecclesiale e il suo insegnamento universitario*, in questa Rivista, 15 (2003), pp. 562-573.

⁸ Occorre premettere a quanto diremo tra poco (*infra* ns. § 3) che l'insufficienza della nozione normativa non ne esclude una limitata rispondenza effettuale: l'espressione «non è solo» non significa "non è affatto" e adombra la parzialità e deficitarietà più della scorrettezza dell'asserzione citata.

da parte del Legislatore ecclesiale, dei doveri e dei diritti, che si fondano nei sacramenti e che sono quindi nati dall'istituzione di Cristo stesso»; «l'essenza del diritto canonico è la persona del cristiano nella Chiesa»; «“Il Diritto Canonico si rivela così connesso con l'essenza stessa della Chiesa”». ⁹ Estendendo poi il discorso alla legge canonica, il Papa precisa: «La legge della Chiesa è, anzitutto, *lex libertatis*: legge che ci rende liberi per aderire a Gesù». Orbene, l'intervento pone le basi per una *corretta fondamentazione del sapere canonico*. In questa direzione, sembra che dalle parole del Santo Padre possano emergere abbastanza nitidamente almeno *tre tratti caratterizzanti e qualificanti* il retto approccio alla giuridicità *in Ecclesia*: il *realismo*, il *personalismo* ed il *garantismo*.

Il primo e prioritario assunto del Discorso concerne l'*identificazione dello ius con la realtà delle cose giuste*. ¹⁰ La sintesi organica della materia regolamentata dal Codice come «insieme di realtà giuridiche» evidenzia subito, specie se posta in correlazione colla precedente espressione «insieme di norme», l'autocoscienza della pregnanza ed incisività dell'affermazione. Anche la perentoria definizione della valenza essenzialmente “dichiarativa” (e non certo costitutiva) delle disposizioni normative rinvia inesorabilmente alla natura ed alla *ratio* della spettanza ed alla sua indiscussa fonte soprannaturale (diritto divino). L'impostazione assunta risponde d'altronde alla concezione veritativa metafisica che costituisce la linea portante del pontificato di Benedetto XVI. ¹¹ Il Successore di Pietro non si limita, peraltro, a sostenere l'oggettività

⁹ L'ultima frase fa propria un'affermazione di Giovanni Paolo II di quindici anni prima.

¹⁰ «(...) Dire o determinare lo *ius* è dire o determinare lo *iustum*, il giusto. In ciò consiste, pertanto, l'arte del giurista: dire o determinare il giusto. E in questo consiste l'arte del canonista: dire o determinare il giusto nel contesto del Popolo di Dio...»; «Il suo, il giusto, il diritto o *ius* è una cosa. È la cosa che, appartenendo – essendo attribuita o assegnata – ad un soggetto, gli deve essere data. Questa cosa può essere materiale o immateriale...» (J. HERVADA, *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, ptt. 5 e 8/11, Venezia 2007, pp. 31 e 34-35).

¹¹ Cf anche il nostro *Nella verità, la giustizia. Considerazioni a margine della prima Allocuzione benedettina alla Rota*, in questa Rivista, 18 (2006), pp. 503-506. La prima delle due tesi per la difesa del diritto proposte da Ratzinger nella summenzionata occasione si conclude significativamente con queste parole: «Ma laddove questa esigenza interiore dell'essere umano, che come tale è orientato al diritto, laddove questa istanza, che va al di là delle correnti mutevoli, non può più essere percepita e quindi la “fine della metafisica” è totale, l'essere umano nella sua dignità e nella sua essenza è minacciato» (*Per il diritto*, cit., p. 14). Proprio in occasione di un seminario organizzato per analizzare l'ormai celebre *Lectio magistralis* di Benedetto XVI mai pronunciata all'Università “La Sapienza” di Roma Vittorio Possenti additava il rischio del nichilismo (giuridico) nell'atteggiamento antirealista: «Il nichilismo giuridico è momento notevole della crisi che attraversa il pensiero occidentale e che nasce originariamente dalla pressione dell'ideologia, intendendo con questo termine il rifiuto del principio di realtà e la sua sostituzione con la falsa coscienza, col desiderio elevato a regola assoluta, con la volontà che ci libera da ogni misura. Elevandoci al livello del concetto, la pressione dell'ideologia prende nella dottrina filosofica della conoscenza il nome di antirealismo: il cammino da non

del sistema assiologico di riferimento, discende, ancorché implicitamente e molto rapidamente, alla più concreta determinazione del riconoscimento della titolarità dei fedeli in termini di *res debita*.¹² *Ad mentem Christi Vicarii* la sostanza della giuridicità canonica è costituita appunto dai doveri e dai diritti «che si fondano nei sacramenti». L'espressiva determinazione del novero dell'«adeguata protezione da parte del Diritto» auspicata («tutela dei delicati interessi delle cose di Dio»; «protezione dei diritti dei più deboli»; «difesa di quei delicati "beni" che ogni fedele ha gratuitamente ricevuto»)¹³ non dà adito a troppi dubbi: le cose di Dio, i diritti della comunione, i beni della grazia, che dir si voglia, costituiscono ciò che è peculiarmente giusto nella Chiesa.¹⁴ Anzi, l'accentuazione del fondamento sacramentale dello *ius ecclesiae* manifesta il legame intrinseco dell'attribuzione del dovuto con la custodia del patrimonio salvifico.¹⁵

Il ricorso al *personalismo giuridico* può servire a mostrare un'altra faccia del realismo: se al centro della relazione non c'è un concetto o un'idea ma una cosa o un bene, non meno importante è il riferimento all'alterità dei soggetti. Anche nell'*Ecclesia iuris*, lo statuto deontologico della persona o la strutturazione dell'uomo in funzione del fenomeno giuridico costituiscono l'indiscusso presupposto di qualsivoglia espressione di doverosità e concorrono alla promozione dei singoli e della comunione ecclesiale. Il bene giuridico è un *bonum* costitutivamente interpersonale che rinvia al rapporto d'eguaglianza dedotto e compone il "mosaico" delle esigenze particolari nell'unità del *Christus totus*. Per illustrare questo profilo, il Papa estende l'efficace formulazione rosminiana: «La persona umana è l'essenza del diritto» all'ambito canonico.¹⁶ Nelle parole del Pontefice si sottolinea pure la sublimazione della

prendere, da cui ci libera la strada maestra del realismo» (*Fede, ragione, università*, in www.genit.org servizio quotidiano del 23 febbraio 2007).

¹² J. P. Schoupe (*Le réalisme juridique*, Bruxelles 1987, pp. 174-176) distingue appunto due possibili accezioni del realismo giuridico: il realismo in senso lato (oggettivismo) ed il realismo appunto in senso stretto (che identifica il diritto con la materialità della spettanza). Il riconoscimento di un fondamento oggettivo e preesistente alla normazione umana, pur mettendo in luce un aspetto del fenomeno, non arriva alla pienezza della determinazione del giusto. Il Papa mostra invece di voler giungere proprio alle conseguenze ultime dell'applicazione della dottrina tommasiana.

¹³ Penultimo capoverso del *Discorso*.

¹⁴ Cf in questa linea anche ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, cit., pp. 176-207.

¹⁵ Resta un sicuro punto di riferimento in materia J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, relazione del 1983 raccolta in ID., *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines [1958-2004]*, Pamplona 2005², pp. 297-319, ns. trad. it. in questa Rivista, 17 (2005), pp. 629-658.

¹⁶ A rigore si dovrebbe forse più propriamente parlare di persona umana nella Chiesa riconoscendo l'ordinazione alla Chiesa dei non battezzati. Cf in merito P. LOMBARDÍA, *Derecho divino y persona física en el ornamento canónico*, in ID., *Escritos de Derecho Canónico*, 1, Pamplona 1973, pp. 223-253; IDEM, *Contribución a la teoría de la persona física en el ordenamiento canónico*, «Ius Canonicum», 28 (1989), pp. 15-106.

dignitas christiana nell'elevazione al piano soprannaturale.¹⁷ Se il giusrealismo corrobora l'immediata concretezza, la stringente oggettività e l'intrinseca razionalità del *iustum*, il personalismo sottolinea la valenza antropologica del fattore giuridico e la destinazione ultima del principio di ripartizione alla realizzazione di un autentico umanesimo integrale, evitando improprie forme di "meccanicismo funzionalista"¹⁸ o di appiattente comunitarismo.¹⁹

La dignità cristiana apre la strada anche alla *libertas filiorum Dei*.²⁰ Un ulteriore spunto offerto dalla riflessione pontificia è costituito appunto dalla *funzione liberatoria e garantista dello ius*. Benché nel contesto considerato la nozione di *lex libertatis* venga riferita alla legge, ci pare estensibile all'intero spettro della giustizia canonica.²¹ La logica della Redenzione esalta infatti la spinta ad assecondare i carismi ed a proteggere l'iniziativa e l'autonomia del fedele.²² Il Pastore universale, invitando a cogliere il nesso vitale della legislazione col cammino storico della Chiesa, individua il significato trascendente e teleologico della regola ed orienta la missione catechetica e pedagogica del giurista ad illustrare l'univocità e conformità della *salus animarum* con l'ordine sociale giusto. L'esercizio e la pratica effettiva ed efficace del diritto di difesa e la formazione e sensibilità giuscanonica garantiscono allora l'opzione preferenziale per i poveri e gli ultimi anche nel seno del popolo di Dio.²³ Il

¹⁷ Se l'affermazione di Rosmini vale nell'ordine della creazione, trova « a maggior ragione » riscontro – adduce Benedetto XVI – in quello della redenzione.

¹⁸ Nell'impostazione della questione morale, denunciando il depauperamento dei contenuti rituali (portatori di un senso e significato in sé) da parte del funzionalismo sociale tipico della modernità, G. Faro asseriva espressivamente: « Nella morale il diritto è in funzione della persona. Nel moralismo le persone sono in funzione del diritto, ovvero della società che la legge salvaguarda: l'uomo in funzione della società » (*Le radici rituali dell'agire morale*, « Studi Cattolici », n. 565 [marzo 2008], p. 168).

¹⁹ J. Llobell, ad es., spiega la valenza comunionale di un bene ecclesiale quale il processo prendendo le distanze tanto dal "panpubblicismo" di stampo fedeliano tanto dal "liberismo" canonico (*Pubblico e privato: elementi di comunione nel processo canonico*, in *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Città del Vaticano 1997, pp. 68-72). Il ragionamento ci pare tranquillamente estensibile ad altri ambiti della giuridicità canonica.

²⁰ Cf LG, n. 9b.

²¹ Anche in questo caso l'osservazione ci pare in stretta dipendenza con la pregressa impostazione del Pontefice: « Un popolo senza un ordinamento giuridico comunitario non può sussistere. Esso precipita nell'anarchia, che è la parodia della libertà, il suo annullamento nell'arbitrio di ciascuno, che è la totale assenza di libertà. (...) Il diritto – lo abbiamo già visto – è costitutivo per la libertà e la comunità; il culto, vale a dire il giusto modo di rapportarsi a Dio è, a sua volta, costitutivo per il diritto » (J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, pp. 16-17).

²² In questa linea può essere molto indicativo J. HERVADA, *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, in *Vetera et nova*, cit., pp. 411-425; nonché ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, cit., pp. 193-196 (« La libertà nella Chiesa come bene giuridico »); ID., *Esiste un diritto di libertà religiosa del fedele all'interno della Chiesa?*, « Fidelium iura », 3 (1993), pp. 79-99.

²³ Cf PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina*

forte richiamo alla tutela «dei più deboli, di coloro che non hanno altre forze per farsi valere» può aiutare a ribadire la dimensione diaconale della potestà e la sottomissione dell'autorità alla verità e al diritto, senza minimamente temere il ricorso allo strumento giudiziario di accertamento del dovuto.²⁴

3. LA PROMOZIONE QUALITATIVA DELLA LEGISLAZIONE CANONICA

Precisato il “fine primario” dell'intervento benedettino, possiamo discendere alle ulteriori riflessioni proposte.²⁵ L'altro grande argomento affrontato dal Pontefice concerne la *funzione e la consistenza qualitativa della normazione ecclesiastica*. La “secondarietà” della restante parte dell'insegnamento nell'Aula delle Benedizioni non significa ovviamente trascurabilità o poca importanza, bisogna anzi considerare che il tema del Convegno riguardava proprio il legame tra la legge canonica e la vita della Chiesa. Alla luce di questa precisazione la puntualizzazione preliminare («Mi preme, perciò, in questa occasione ribadire...»), compiendo quasi un passo indietro rispetto all'impostazione prescelta, acquista un valore euristico ancor maggiore: ha indicato una più ampia o profonda impostazione della questione e risulta perciò estremamente preziosa a livello epistemologico e metodologico. Il prosieguo dell'argomentazione evidenzia ad ogni modo che l'auspicabile incremento della prospettiva fondamentale nell'approccio al diritto nella Chiesa non esclude affatto, ma al contrario reclama, un successivo riscontro legislativo. L'orientamento giusrealista non ignora d'altronde il ruolo decisivo dell'attività normativa: la dimensione giuridica della comunione comprende come momento costitutivo e conformante anche la *communio disciplinae*.²⁶ La subordinazione ontologica della legge rispetto alla realtà giuridica regolata non può certo misconoscere allora il concreto «bisogno di norme» e la proficuità di un sistema organico ed evoluto.

Chiarita la stretta correlazione della specificazione umana con l'intrinse-

sociale della Chiesa, Città del Vaticano 2004, nn. 182-184, pp. 97-99; IDEM/G. CREPALDI, E. COLOM, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2005, pp. 563-567.

²⁴ «Fra gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa, dobbiamo mettere in rilievo soprattutto questi: (...) l'autorità gerarchica viene proposta come un servizio (cf. LG, n. 3)» (cost. ap. «*Sacrae disciplinae leges*», cit. p. XII). Cf J. LLOBELL, *La tutela giudiziale dei diritti nella Chiesa. Il processo può essere cristiano?*, in J. J. CONN, L. SABBARESE (a cura di), «*Iustitia in caritate*». *Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, Città del Vaticano, 2005, pp. 507-522, solo per citare uno dei molti suoi contributi sull'ecclesialità del processo canonico.

²⁵ La scansione letterale del Discorso avvalora la rispondenza di quest'osservazione al pensiero pontificio: dopo aver esposto il «concetto fondamentale» sopra esposto, Benedetto XVI non solo introduce un nuovo capoverso, ma disgiunge le considerazioni successive: «Il Codice di diritto canonico contiene poi le norme prodotte dal Legislatore ecclesiale...».

²⁶ Cf ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, cit., pp. 196-200.

ca giuridicità dei beni salvifici, le indicazioni apparentemente più rilevanti riguardano probabilmente *la modernizzazione ed il perfezionamento tecnico-contenutistico del sistema vigente*. La qualità anche formale della legge è una condizione di efficacia e di proficuità dell'ordine costituito. L'invito a coltivare l'*eunomia* redazionale («deve, anzitutto, essere una legge ben strutturata»; «deve essere formulata in modo chiaro, senza ambiguità, e sempre in armonia con le restanti leggi della Chiesa») in un contesto che rifugge normalmente dal rigorismo e dal formalismo può essere inteso come una raccomandazione a curare l'*iter* di gestazione dei provvedimenti sia a livello centrale che locale. Il Papa parla perspicacemente anche della necessaria attività, congenita in ogni ordinamento positivo, di abrogazione, modifica, interpretazione e integrazione di norme. Le asserzioni pontificie, se private dei principi e dei criteri di riferimento richiamati, rischiano però di ridursi solo ad un doveroso omaggio al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi o ad un incoraggiamento a proseguire nella grande opera di rinnovamento istituzionale aperta dal suo Predecessore.²⁷ L'insidia peggiore sta nell'impostare meccanicisticamente o tecnicisticamente l'ausilio al compito di promozione, garanzia e interpretazione del diritto nella Chiesa smarrendo l'orizzonte di senso e di valore additato.²⁸ Benedetto XVI ha ritenuto invece di precisare il *fine*, la *natura* e le *caratteristiche* della *lex canonica*. L'*enucleazione di alcuni elementi essenziali della legge ecclesiale* costituisce pertanto un ulteriore possibile legato del Discorso.

Ancorché l'allocuzione non abbia un tono didattico ed un intento didascalico, la stessa sequenza seguita pare sottendere la schematizzazione logica proposta (*fine*, *natura*, *caratteristiche*). Fermo restando l'indiscusso *fine* ultimo e totalizzante della *salus animarum*, richiamando la Costituzione di promulgazione del *Codex*, il «bisogno di norme» viene ricondotto alla *strutturazione*, *organizzazione*, *regolamentazione*, *garanzia* ed *incentivo* della compagine radunata dallo Spirito.²⁹ Emerge *ictu oculi* che la legislazione non è riducibile alla mera fissazione delle regole di condotta tra i fedeli, si estende pure al-

²⁷ Cf Z. GROCHOLEWSKI, *Giovanni Paolo II, legislatore*, in questa Rivista, 17 (2005), pp. 335-344.

²⁸ Benché con un intento prevalentemente teologico e non giuridico, ricorrendo ad una nota tesi dell'esegesi veterotestamentaria, Ratzinger-Benedetto XVI ha proposto la percezione della giustapposizione tra diritto casuistico e diritto apodittico come criterio interpretativo delle prescrizioni scritturistiche («Il rapporto tra diritto casistico e diritto apodittico – secondo Crüsemann – potrebbe essere definito con la coppia concettuale di “regole” e “principi”» [*Gesù di Nazaret*, Milano 2007, pp. 153-154]). La natura del messaggio cristiano porterebbe anche a sviluppare la funzione apodittica o direttiva dello *ius* («far valere l'essenziale nocciolo divino del diritto quale criterio e linea d'orientamento per ogni sviluppo del diritto e per ogni ordinamento sociale» [*ibidem*]).

²⁹ Cf cost. ap. «*Sacrae disciplinae leges*», cit., pp. XII-XIII.

la costituzione e allo sviluppo dei vincoli della comunione.³⁰ La legge nella Chiesa rispetta ed esalta pertanto la portata solidale e liberatoria della Legge evangelica. Ancora una volta poi si può notare l'inestricabile intreccio delle disposizioni con i beni salvifici: ciascuna finalizzazione risponde ai tratti distintivi del patrimonio visibile della Sposa di Cristo: l'istituzionalità comunitaria e gerarchica, la sacra potestà e l'amministrazione dei Sacramenti, le relazioni mutue e i diritti dei fedeli, la libertà e la partecipazione individuale e collettiva alla vita e alla missione del popolo di Dio. Le prescrizioni si adeguano in definitiva alla natura delle cose giuste e non viceversa.

Per quanto riguarda la consistenza della legge, l'insegnamento del Papa è abbastanza chiaro e perentorio: «la Chiesa riconosce alle sue leggi la natura e la funzione strumentale e pastorale per perseguire il suo fine proprio». La *strumentalità* evidenzia la funzione ausiliaria e servente della *regola iuris* e al contempo la contingenza e perfettibilità del mezzo tecnico. La *connotazione pastorale* evita invece giustapposizioni e improprie riserve antiggiuridiche.³¹ La prudenza di governo si avvale in pratica della statuizione imperativa in ordine alla consecuzione del bene comune ma non è vincolata alla provvisoria delle acquisizioni raggiunte.³²

In ultimo, i requisiti di congruenza della *lex* additati, a parte la chiarezza ed univocità del dettato normativo, sono la *ragionevolezza*, l'*aderenza alla realtà storica* e l'*armonia sistematica*.³³ È significativo che l'intelligibilità del mandato sia espressamente ricondotta al «fondamento teologico» in quanto «titolo di legittimità ecclesiale»: la matrice soprannaturale non esclude affatto l'obbligo di conformarsi alla retta ragione e l'indubbia presentazione della prescrizione come *ordinatio rationis*. Il Pontefice, in linea con la propria sensibilità,

³⁰ La funzione strutturante e organizzatoria e non solo regolativa di condotte del sistema giuridico è stata chiaramente esposta da J. HERVADA, P. LOMBADÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico*, I, Pamplona 1970, pp. 39-42, e riproposta nei *Prolegómenos I* di A. MARZO, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (coordinamento e direzione), *Comentario exegético al código de derecho canónico*, I, Pamplona 1996, pp. 41-44.

³¹ Cf *Nella verità, la giustizia*, cit., pp. 516-520 e J. HERRANZ, «*Salus animarum*», *principio dell'ordinamento canonico*, in questa Rivista, 12 (2000), pp. 291-306. Giovanni Paolo II in una magistrale trattazione del tema chiariva perentoriamente: «La dimensione giuridica e quella pastorale sono inseparabilmente unite nella Chiesa pellegrina su questa terra. (...) Ne consegue che ogni contrapposizione tra pastorale e giuridicità è fuorviante. Non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico» (*Discorso alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, «AAS», 82 [1990], p. 874).

³² J. Hervada concludeva un commento di sintesi sulla codificazione con queste parole: «*Resumiendo, podemos decir que el nuevo CIC es para los fieles una legislatio libertatis, para la organización eclesíastica una legislatio cooperationis y para todos es la Lex Vaticani II de nuestra época*» («*Scripta Theologica*», 15 [1983], p. 750). L'ultima espressione sottolinea tra l'altro il riferimento al grado di penetrazione raggiunto in un momento storico determinato.

³³ L'esposizione può evocare i criteri interpretativi (realismo, senso della storia e criterio teologico) a suo tempo invocati anche da Herranz (*op. ult. cit.*, pp. 302-306).

prevenendo derive volontaristiche o autoritaristiche, esalta dunque la *rationabilitas* del sistema canonico.³⁴ Anche la visione d'insieme mira a comporre, sempre con realismo e senso della storia, organicamente e unitariamente le tessere del citato mosaico. La singola disposizione normativa allora non è una monade isolata ma un modo di concorrere all'integrazione di tutto il popolo cristiano. I tre principi direttivi esposti trovano una non lontana corrispondenza nell'accento iniziale alla vigilanza del Pontificio Consiglio (completezza, aggiornamento e coerenza della legislazione della Chiesa) e si trasformano così in precisi criteri di giudizio assiologici e linee di lavoro per l'avvenire.

Evidentemente i passaggi, gli accostamenti e le considerazioni proposte riflettono un tentativo di concettualizzazione personale, la dichiarata "preoccupazione" del Papa dovrebbe assicurare comunque – almeno ci auguriamo – la fedeltà di fondo alla *mens Auctoris* ed allontanare il rischio di clamorosi fraintendimenti. La scontata conclusione è allora che il miglior servizio alla giustizia nella Chiesa consiste nel rispettare l'oggetto della suddetta virtù: ogni possibile contributo all'arricchimento del sistema canonico dunque non risponde tanto ad un miglioramento degli aspetti tecnici quanto al contributo alla maturazione prudenziale e sapienziale dell'arte del diritto.

MASSIMO DEL POZZO

³⁴ «La *rationabilitas* richiede: a) la conformità delle decisioni di governo col messaggio evangelico (...) ed in special modo col diritto divino; b) il realismo, ovvero l'adeguamento delle decisioni alle situazioni reali» (J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, p. 253). Cf anche R. COPPOLA, *Diritto divino e «rationabilitas» della legislazione ecclesiastica*, in A. FILIPPONIO e R. COPPOLA (a cura di), *Diritto divino e legislazione umana*, Torino 1998, pp. 243-269.

*Discorso alla Rota Romana, 26 gennaio 2008, «L'Osservatore Romano», 27 gennaio 2008, p. 8.**

CARISSIMI Prelati Uditori, Officiali e Collaboratori del Tribunale della Rota Romana!

La ricorrenza del primo centenario del ristabilimento del Tribunale Apostolico della Rota Romana, sancito da San Pio X nel 1908 con la Costituzione apostolica *Sapienti consilio*, è stata appena ricordata dalle cordiali parole del vostro Decano, Mons. Antoni Stankiewicz. Questa circostanza rende ancor più vivi i sensi di apprezzamento e di gratitudine con cui vi incontro già per la terza volta. A tutti ed a ciascuno di voi va il mio saluto cordiale. In voi, cari Prelati Uditori, e anche in tutti coloro che in diversi modi partecipano all'attività di questo Tribunale, vedo impersonata un'istituzione della Sede Apostolica il cui radicamento nella tradizione canonica si rivela fonte di costante vitalità. Spetta a voi il compito di mantenere viva quella tradizione, nella convinzione di rendere così un servizio sempre attuale all'amministrazione della giustizia nella Chiesa.

Questo centenario è occasione propizia per riflettere su un aspetto fondamentale dell'attività della Rota, cioè sul valore della giurisprudenza rotale nel complesso dell'amministrazione della giustizia nella Chiesa. È un profilo messo in risalto nella stessa descrizione che della Rota fa la Costituzione apostolica *Pastor bonus*: "Questo Tribunale funge ordinariamente da istanza superiore nel grado di appello presso la Sede Apostolica per tutelare i diritti nella Chiesa, provvede all'unità della giurisprudenza e, attraverso le proprie sentenze, è di aiuto ai Tribunali di grado inferiore" (art. 126). I miei amati Predecessori nei loro annuali discorsi parlarono spesso con apprezzamento e fiducia della giurisprudenza della Rota Romana sia in generale sia con riferimento ad argomenti concreti, specialmente matrimoniali.

Se è giusto e doveroso ricordare il ministero di giustizia svolto dalla Rota durante la sua plurisecolare esistenza, e particolarmente negli ultimi cento anni, risulta anche opportuno, nella presente ricorrenza, cercare di approfondire il senso di tale servizio, di cui i volumi annuali delle decisioni sono una manifestazione e nel contempo uno strumento operativo. In particolare, ci possiamo chiedere perché le sentenze rotali possiedono una rilevanza giuridica che oltrepassa l'ambito immediato delle cause in cui vengono emesse. A prescindere dal valore formale che ogni ordinamento giuridico possa attribuire ai precedenti giudiziari, è indubbio che le singole decisioni interessano

* Vedi alla fine del discorso, l'indirizzo d'omaggio del Decano della Rota Romana, e alla fine di quest'ultimo, la nota di O. FUMAGALLI CARULLI, *Verità e giustizia nella giurisprudenza ecclesiale*.

in qualche modo l'intera società. Infatti, esse vanno determinando ciò che tutti possono attendersi dai tribunali, il che certamente influisce sull'andamento della vita sociale. Qualsiasi sistema giudiziario deve cercare di offrire soluzioni nelle quali, insieme alla valutazione prudenziale dei casi nella loro irripetibile concretezza, siano applicati i medesimi principi e norme generali di giustizia. Solo in questo modo si crea un clima di fiducia nell'operato dei tribunali, e si evita l'arbitrarietà dei criteri soggettivi. Inoltre, all'interno di ogni organizzazione giudiziaria vi è una gerarchia tra i vari tribunali, di modo che la possibilità stessa di ricorrere ai tribunali superiori costituisce di per sé uno strumento di unificazione della giurisprudenza.

Le anzidette considerazioni sono perfettamente applicabili anche ai tribunali ecclesiastici. Anzi, siccome i processi canonici riguardano gli aspetti giuridici dei beni salvifici o di altri beni temporali che servono alla missione della Chiesa, l'esigenza di unità nei criteri essenziali di giustizia e la necessità di poter prevedere ragionevolmente il senso delle decisioni giudiziarie, diventa un bene ecclesiale pubblico di particolare rilievo per la vita interna del Popolo di Dio e per la sua testimonianza istituzionale nel mondo. Oltre alla valenza intrinseca di ragionevolezza insita nell'operato di un Tribunale che decide le cause ordinariamente in ultima istanza, è chiaro che il valore della giurisprudenza della Rota Romana dipende dalla sua natura di istanza superiore nel grado di appello presso la Sede Apostolica. Le disposizioni legali che riconoscono tale valore (cfr. can. 19 CIC; Cost. ap. *Pastor bonus*, art. 126) non creano, ma dichiarano quel valore. Esso proviene in definitiva dalla necessità di amministrare la giustizia secondo parametri uguali in tutto ciò che, per l'appunto, è in sé essenzialmente uguale.

Di conseguenza, il valore della giurisprudenza rotale non è una questione fattuale d'ordine sociologico, ma è d'indole propriamente giuridica, in quanto si pone al servizio della giustizia sostanziale. Pertanto, sarebbe improprio ravvisare una contrapposizione fra la giurisprudenza rotale e le decisioni dei tribunali locali, i quali sono chiamati a compiere una funzione indispensabile, nel rendere immediatamente accessibile l'amministrazione della giustizia, e nel poter indagare e risolvere i casi nella loro concretezza talvolta legata alla cultura e alla mentalità dei popoli. In ogni caso, tutte le sentenze devono essere sempre fondate sui principi e sulle norme comuni di giustizia. Tale bisogno, comune ad ogni ordinamento giuridico, riveste nella Chiesa una specifica pregnanza, nella misura in cui sono in gioco le esigenze della comunione, che implica la tutela di ciò che è comune alla Chiesa universale, affidata in modo peculiare all'Autorità Suprema e agli organi che *ad normam iuris* partecipano alla sua sacra potestà.

Nell'ambito matrimoniale la giurisprudenza rotale ha svolto un lavoro molto cospicuo in questi cento anni. In particolare, ha offerto contributi

assai significativi che sono sfociati nella codificazione vigente. Dopodiché non si può pensare che sia diminuita l'importanza dell'interpretazione giurisprudenziale del diritto da parte della Rota. In effetti, proprio l'applicazione dell'attuale legge canonica esige che se ne colga il vero senso di giustizia, legato anzitutto all'essenza stessa del matrimonio. La Rota Romana è costantemente chiamata a un compito arduo, che influisce molto sul lavoro di tutti i tribunali: quello di cogliere l'esistenza o meno della realtà matrimoniale, che è intrinsecamente antropologica, teologica e giuridica. Per meglio comprendere il ruolo della giurisprudenza, vorrei insistere su ciò che vi ho detto l'anno scorso circa la dimensione intrinsecamente giuridica del matrimonio (cfr. discorso del 27 gennaio 2007, in «AAS» 99 [2007], pp. 86-91). Il diritto non può essere ridotto ad un mero insieme di regole positive che i tribunali sono chiamati ad applicare. L'unico modo per fondare solidamente l'opera giurisprudenziale consiste nel concepirla quale vero esercizio della *prudencia iuris*, di una prudenza che è tutt'altro che arbitarietà o relativismo, poiché consente di leggere negli eventi la presenza o l'assenza dello specifico rapporto di giustizia che è il matrimonio, con il suo reale spessore umano e salvifico. Soltanto in questo modo le massime giurisprudenziali acquistano il loro vero valore, e non diventano una compilazione di regole astratte e ripetitive, esposte al rischio di interpretazioni soggettive e arbitrarie.

Perciò, la valutazione oggettiva dei fatti, alla luce del Magistero e del diritto della Chiesa, costituisce un aspetto molto importante dell'attività della Rota Romana, ed influisce molto sull'operato dei ministri di giustizia dei tribunali delle Chiese locali. La giurisprudenza rotale va vista come esemplare opera di saggezza giuridica, compiuta con l'autorità del Tribunale stabilmente costituito dal Successore di Pietro per il bene di tutta la Chiesa. Grazie a tale opera, nelle cause di nullità matrimoniale la realtà concreta viene oggettivamente giudicata alla luce dei criteri che riaffermano costantemente la realtà del matrimonio indissolubile, aperta ad ogni uomo e ad ogni donna secondo il disegno di Dio Creatore e Salvatore. Ciò richiede uno sforzo costante per raggiungere quell'unità di criteri di giustizia che caratterizza in modo essenziale la nozione stessa di giurisprudenza e ne è presupposto fondamentale di operatività. Nella Chiesa, proprio per la sua universalità e per la diversità delle culture giuridiche in cui è chiamata ad operare, c'è sempre il rischio che si formino, *sensim sine sensu*, 'giurisprudenze locali' sempre più distanti dall'interpretazione comune delle leggi positive e persino dalla dottrina della Chiesa sul matrimonio. Auspicio che si studino i mezzi opportuni per rendere la giurisprudenza rotale sempre più manifestamente unitaria, nonché effettivamente accessibile a tutti gli operatori della giustizia, in modo da trovare uniforme applicazione in tutti i tribunali della Chiesa.

In quest'ottica realistica va inteso pure il valore degli interventi del Magistero ecclesiastico sulle questioni giuridiche matrimoniali, compresi i discorsi del Romano Pontefice alla Rota Romana. Essi sono una guida immediata per l'operato di tutti i tribunali della Chiesa in quanto insegnano con autorità ciò che è essenziale circa la realtà del matrimonio. Il mio venerato predecessore Giovanni Paolo II, nel suo ultimo discorso alla Rota, mise in guardia contro la mentalità positivista nella comprensione del diritto, che tende a separare le leggi e gli indirizzi giurisprudenziali dalla dottrina della Chiesa. Egli affermò: "In realtà, l'interpretazione autentica della parola di Dio, operata dal magistero della Chiesa, ha valore giuridico nella misura in cui riguarda l'ambito del diritto, senza aver bisogno di nessun ulteriore passaggio formale per diventare giuridicamente e moralmente vincolante. Per una sana ermeneutica giuridica è poi indispensabile cogliere l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, collocando organicamente ogni affermazione nell'alveo della tradizione. In questo modo si potrà rifuggire sia da interpretazioni selettive e distorte, sia da critiche sterili a singoli passi" («AAS» 97 [2005], p. 166, n. 6).

Il presente centenario è destinato ad andare oltre la commemorazione formale. Esso diviene occasione di una riflessione che deve ritemperare il vostro impegno vivificandolo con un sempre più profondo senso ecclesiale della giustizia, che è vero servizio alla comunione salvifica. Vi incoraggio a pregare quotidianamente per la Rota Romana e per tutti coloro che operano nel settore dell'amministrazione della giustizia nella Chiesa, ricorrendo all'intercessione materna di Maria Santissima, *Speculum iustitiae*. Questo invito potrebbe sembrare meramente devozionale e piuttosto estrinseco rispetto al vostro ministero: invece, non dobbiamo dimenticare che nella Chiesa tutto si realizza mediante la forza dell'orazione, che trasforma tutta la nostra esistenza e ci riempie della speranza che Gesù ci porta. Questa preghiera, inseparabile dall'impegno quotidiano, serio e competente, apporterà luce e forza, fedeltà e autentico rinnovamento nella vita di questa venerabile Istituzione, mediante la quale, *ad normam iuris*, il Vescovo di Roma esercita la sua sollecitudine primaziale per l'amministrazione della giustizia nell'intero Popolo di Dio. La mia benedizione odierna, piena di affetto e di gratitudine, vuol abbracciare perciò sia voi qui presenti sia quanti servono la Chiesa e i fedeli in questo campo in tutto il mondo.

Indirizzo di omaggio del Decano della Rota Romana, S.E.R. Mons. Antoni Stankiewicz, al Santo Padre in occasione dell'inizio del Nuovo Anno Giudiziario, 26 gennaio 2007, «L'Osservatore Romano», 27 gennaio 2008, p. 8.

Beatissimo Padre,

L'Udienza benignamente accordata dalla Santità Vostra alla Rota Romana per la solenne inaugurazione del nuovo Anno Giudiziario, ci permette, sotto il Vostro paterno auspicio e la Vostra illuminata guida, di varcare con filiale fiducia la soglia del centesimo anniversario della ricostituzione di quest'Organo giudiziario di appello della Sede Apostolica (can. 1443 CIC). È un Tribunale di ampie competenze perché agisce sia come foro concorrenziale con gli altri tribunali di seconda istanza (can. 1444, § 1, n. 1 CIC; Cost. ap. *Pastor bonus*, art. 128, n. 1; Instr. *Dignitas connubii*, art. 27, § 1), sia come l'unico foro in terza o ulteriore istanza, salve le leggi particolari o le facoltà speciali concesse dalla Santa Sede (cf. can. 1444, § 1, n. 2 CIC; Cost. ap. *Pastor bonus*, art. 128, n. 2; can. 1065 CCEO; Istr. *Dignitas connubii*, art. 27, § 2).

La ricostituzione del Tribunale della Rota Romana avvenne per volontà di San Pio X. Egli con la Costituzione apostolica *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908 («AAS» 1 [1909], pp. 7-19) richiamò in vita “*sacrae Romanae Rotae tribunal, anteactis temporibus omni laude cumulatam*”, e, con la *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae*, annessa alla medesima Costituzione e pubblicata in pari data, determinò la struttura interna del Tribunale, l'ambito giurisdizionale e l'ordinamento giudiziale proprio («AAS» 1 [1909], pp. 20-35).

È noto che la Rota Romana affonda le sue radici nel lontano medioevo. Gli antecedenti storici risalgono almeno all'attività giudiziaria degli *Auditores causarum Curiae domini Papae*, o degli *Auditores causarum Sacri Palatii Apostolici*. A questi Uditori Giovanni XXII con la Cost. ap. *Ratio iuris* del 16 novembre 1331 diede il primo stabile ordinamento giudiziario e una vasta competenza giudiziale in materia canonica e civile, e Benedetto XII con la Cost. ap. *Ad regimen* del 10 gennaio 1335 attribuì a loro la configurazione di funzionari pontifici (“*nostri ac Sedis Apostolicae speciales ac veri officarii*”), assegnando anche loro nel palazzo pontificio di Avignone una propria sede, dotata di uno speciale mobile o pluteo (*pluteum ligneum*) girevole per sorreggere i testi di diritto e i fascicoli delle cause, registrato in qualche elenco delle spese con il nome di “*rota Auditorum*”.

Dopo secoli di storia rotale, segnata da periodi di grande prestigio, in seguito alle modifiche giurisdizionali apportate da Gregorio XVI con il *Regolamento legislativo e giudiziario per gli affari civili*, del 10 novembre 1834, la Sacra Rota diventò tribunale ordinario di appello per tutte le cause civili (§§ 321-325) e le più gravi cause contenziose ecclesiastiche (§§ 377-380) dello Stato

pontificio. Ma con la dissoluzione dello Stato pontificio nel settembre dell'anno 1870, anche la Rota cessò la sua attività giudiziaria.

Ciò premesso, in conformità con l'espressione della Cost. *Sapienti consilio*, che la Rota "hoc aevo variis de causis iudicare ferme destiterit", con ragione si ritiene che il suddetto atto pontificio abbia segnato "l'inizio della storia di un organismo assolutamente nuovo, anche se dall'antico aveva riassunto tutto il carattere esteriore" (N. Del Re, *La Curia Romana*, Roma 1970, p. 252).

Invero, San Pio X nel suo progetto della riforma della Curia Romana si propose "di richiamare in vita il Tribunale della S. Rota Romana, e a questo rimettere per commissione tutte le cause", cioè "sia criminali sia disciplinari (o civili)", e di provvedere "ad amministrare la giustizia in modo più spedito e consentaneo ai tempi, dovendo un Tribunale di dignità inferiore emettere le sentenze motivate a differenza delle Sacre Congregazioni, che giudicano *more principis*" (G. Ferretto, *La riforma del B. Pio X*, in *Romana Curia a Beato Pio X "Sapienti consilio" reformata*, Romae 1951, pp. 41 s).

L'intento del Sommo Pontefice di "dare vita alla S. Rota riformandone il vecchio sistema di procedura" (*ibidem*, p. 52), ha portato, quindi, alla rifondazione di essa, configurandola, però, come Corte di appello per tutta la Chiesa Cattolica (cf. *Lex propria*, can. 14). Questo atto costitutivo della nuova Rota Romana ha contribuito ad innestare nel procedimento rotale la conformità semantica fra le "sententiae" e le "decisiones", sebbene quest'ultime presso la Rota antica fossero soltanto le motivate osservazioni extragiudiziali dei Ponenti, destinate alle parti litiganti *ante sententiam*.

Attenendosi già al significato sinonimico delle *decisiones-sententiae*, nel periodo centennale della *Rota restituta* sono stati pubblicati finora 92 volumi (1909-2000) delle "Decisiones seu sententiae", e dopo la promulgazione del nuovo Codice anche 12 volumi dei "Decreta" (1983-1994). Ovviamente, per motivi tecnici e di concisione giurisprudenziale, ambedue le serie contengono soltanto una selezione delle sentenze e dei decreti (*decisiones seu sententiae selectae, decreta selecta*).

La ricorrenza centenaria della ricostituzione della Rota offre l'occasione di proporre un breve cenno statistico circa il numero globale delle sentenze, quale frutto dello studio e della collaborazione a livello istruttorio e dibattimentale fra i Giudici e gli altri Collaboratori giudiziali. Ora, nel periodo considerato (1908-2007) sono state emesse 12872 sentenze definitive e interlocutorie, che rendono solo un'idea molto parziale dell'attività della Rota.

Beatissimo Padre! Le decisioni rotali tendono sempre ad attenersi ai principi di ermeneutica canonico-forense nell'applicare alle fattispecie concrete le norme ecclesiali, ossia i "sacri Ecclesiae canones", i quali, secondo l'espressione di Benedetto XIV, che per un settennio ebbe ad onorare il nostro antico

Tribunale come *Secretus Rotae*, “nil aliud quam aequitatem animarumque salutem [respiciunt]” (ep. *Urbem Antibarum*, 19 marzo 1752, in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura P. Gasparri, vol. II, Romae 1924, n. 419, p. 357).

La *salus animarum* (cf. can. 1752 CIC), secondo l’insegnamento di Pio XII, è “la regola dell’esercizio del potere giudiziario nella Chiesa” (Pio XII, Allocuzione alla S. Romana Rota, 3 ottobre 1941, «AAS» 33 [1941], p. 425), e “possiede come guida una norma suprema assolutamente sicura: la legge e la volontà di Dio”. Essa comunica “la fermezza per procedere nel sicuro cammino della verità e del diritto, e la preserva [...] da una debole condiscendenza verso le disordinate brame delle passioni” e “da una dura e ingiustificata inflessibilità” (Pio XII, Allocuzione alla S. Romana Rota, 2 ottobre 1944, «AAS» 36 [1944], p. 290).

La Santità Vostra nell’Enciclica *Spe salvi* del 30 novembre 2007 ha posto in luce che la *salus animarum* è “una realtà comunitaria” (n. 14), ed ha messo in guardia dall’“interpretare la ‘salvezza dell’anima’ come fuga davanti alla responsabilità per l’insieme”, e “come ricerca egoistica della salvezza che si rifiuta al servizio degli altri” (n. 16).

Proprio questa verità ci preserva dal pericolo reale che la carità pastorale nel campo giudiziale venga contaminata “da atteggiamenti compiacenti verso le persone” che “in realtà non rispondono al bene delle persone e della stessa comunità ecclesiale; evitando il confronto con la verità che salva”, e possono essere “controproducenti rispetto all’incontro salvifico di ognuno con Cristo” (Benedetto XVI, Allocuzione alla Rota Romana, 28 gennaio 2006, «AAS» 98 [2006], pp. 137 s).

Beatissimo Padre! Con cuore pieno di gratitudine verso la Santità Vostra per questa Udienda inaugurale nella ricorrenza centenaria della ricostituzione della Rota Romana, ispirati dal Vostro magistero ad una “grande speranza” che “è solo Dio” e “che può proporci e donarci ciò che, da soli, non possiamo raggiungere”, affidandoci a “Maria, stella della speranza” (Lett. enc. *Spe salvi*, nn. 31, 49), chiediamo di illuminarci con la Vostra augusta parola e di impartirci la Vostra Benedizione Apostolica per il nostro impegno nel servizio alla giustizia ecclesiale.

VERITÀ E GIUSTIZIA NELLA GIURISPRUDENZA ECCLESIALE

Siamo al terzo Discorso pronunciato da Benedetto XVI davanti alla Rota Romana.

Come già per i suoi predecessori, il solenne inizio del nuovo anno giudiziario è l’occasione per mettere a fuoco alcune questioni relative alla giustizia della e nella Chiesa. Quest’anno, per giunta, ricorre il centesimo anniversario della ricostituzione dell’organo giudiziario di appello per tutta la Chiesa cattolica con la Costituzione Apostolica *Sapienti consilio* di san Pio

X (29 giugno 1908). Lo ricorda nel denso indirizzo di omaggio, il Decano, Antoni Stankiewicz, sottolineando con brevi annotazioni storiche come la Rota affondi le sue radici in quella epoca d'oro del diritto canonico, che è il medioevo.

L'occasione di un anniversario tanto significativo ci fornisce lo spunto per quattro brevi riflessioni: il ruolo della giurisprudenza rotale, la dialettica tra Rota e Tribunali inferiori, il valore giuridico delle Allocuzioni alla Rota, gli argomenti sinora trattati da Benedetto XVI come spiragli dai quali intravedere linee di tendenza del pontificato.

1. IL RUOLO DELLA GIURISPRUDENZA ROTALE

Per ogni studioso di diritto canonico la consultazione dei volumi delle decisioni rotali, come di ogni singola pronuncia, non è mai esercizio fine a se stesso.

È sempre qualcosa di più della mera conoscenza degli indirizzi giurisprudenziali, doverosa peraltro in ogni ordinamento per la comprensione a tutto campo della vita del suo diritto.

È un avvicinarsi ad uno degli aspetti del mistero della Chiesa, che conferisce all'ordinamento canonico una giuridicità diversa rispetto a quella degli ordinamenti civili: l'essere essa istituzione "aperta verso l'alto",¹ governata dal Vicario di Cristo, e che nelle "leggi della sacra disciplina" vede gli strumenti non solo per dare ordine alla società dei fedeli, ma anche e soprattutto per realizzare la missione salvifica affidatale dal Divino Fondatore.²

Questa missione, perenne nei suoi obiettivi, abbisogna di continue puntualizzazioni in conseguenza dell'insorgere, nello scorrere dei tempi, di nuove esigenze di fatto o di mutamenti ecclesiologici o in generale teologici, che a loro volta richiedono innovazioni legislative o interpretative.

In queste puntualizzazioni, la Rota ha avuto nel passato³ e continua ad avere un ruolo, se non unico, indiscutibilmente centrale in quanto Tribunale Apostolico. Come tale infatti essa esercita funzioni vicarie rispetto alla funzione giudiziaria spettante al Successore di Pietro secondo tre competenze di carattere generale: in quanto Tribunale ordinario del Romano Pontefice costituito per tutta la Chiesa a ricevere gli appelli, in quanto provvede all'unità della giurisprudenza ed in quanto è di aiuto ai Tribunali inferiori

¹ L'efficace espressione di O. GIACCHI, *Sostanza e forma nel diritto della Chiesa*, «Ius» 1940, p. 413 è ormai diventata terminologia classica per i canonisti.

² In questo senso cfr. la Cost. Ap. *Sacrae Disciplinae Legis*, 25 gennaio 1983, con la quale è stato promulgato il nuovo *Codex Iuris Canonici* per la Chiesa latina.

³ Rinvio a O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio canonico tra principi astratti e casi pratici*, Milano 2008, p. 15.

grazie alle sue sentenze (Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, art. 126).⁴ In conseguenza della sua vicarietà, essa è al servizio non solo della Chiesa universale, ma anche delle Chiese particolari.⁵

Appunto il fatto che, tramite la Rota, venga adempiuto il *munus petrinum* in quel particolare settore del *munus regendi* rappresentato dalla giustizia, conferisce ad essa una posizione costituzionale, dalla quale deriva una serie di peculiarità: la sua giurisprudenza è fonte integrativa in caso di lacuna di legge (can. 19 CIC); ha un valore esemplare,⁶ comprovato dalla copiosa citazione di essa nella parte *in iure* delle decisioni dei Tribunali inferiori⁷ e che rappresenta un riconoscimento indiretto della sua *rationabilitas*; è riferimento e stimolo per lo *ius condendum*, come ad esempio dimostra l'evoluzione negli anni post-conciliari della disciplina matrimoniale,⁸ innovata grazie a tendenze rotali, che hanno fatto da ponte tra doverosa armonizzazione conciliare del *Codex* allora vigente e nuova codificazione del 1983.

Il legame con il *munus petrinum* spiega la specificità dell'apporto della giurisprudenza rotale alla "giustizia sostanziale", come ribadisce Benedetto XVI nella sua terza Allocuzione, aggiungendo un argomento di solito trascurato, nonostante sia di fondamentale importanza teologico-costituzionale: cioè che il bisogno di principi unitari di giustizia, comune ad ogni ordinamento, ha nella Chiesa una specifica pregnanza conseguente alla "esigenza della comunione". È quest'ultima infatti che implica la tutela "di ciò che è comune alla Chiesa universale, affidata in modo peculiare all'Autorità Suprema ed agli organi che *ad normam iuris* partecipano alla sua sacra potestà".

Ecclesia iuridica ed *Ecclesia communio* sono dunque le coordinate sulle quali misurare il rapporto tra giurisprudenza rotale e decisioni locali all'interno del *munus regendi Ecclesiae*. È un rapporto per il quale è difficile trovare analogie con i sistemi degli Stati.

Basti pensare ad alcune differenze tra *sacra potestas* del Papa e *sacra potestas* dei Vescovi, che incidono sulla dinamica del sistema di produzione normativa dell'ordinamento canonico.

Il Vescovo, giudice di diritto divino della sua comunità, in quanto suc-

⁴ È interessante osservare che nella sua terza Allocuzione alla Rota Benedetto XVI sottolinea che le norme (art. 126 *Pastor Bonus* e can. 19 CIC) che riconoscono il valore della giurisprudenza rotale "non creano, ma dichiarano quel valore", che è intrinseco, oltre che alla ragionevolezza insita nell'operato di ogni Tribunale di ultima istanza, alla natura della Rota di istanza superiore presso la Sede Apostolica. ⁵ *Pastor bonus*, art. 1.

⁶ M. F. POMPEDDA, *La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale*, «Studio Rotale» 1987, p. 68.

⁷ G. FRANSEN, *Le valeur de la jurisprudence en droit canonique*, in *La norma en el derecho canónico*. I, Pamplona 1979, p. 207 s.

⁸ Rinvio a O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, Milano 1978, p. 12 ss.

cessore degli Apostoli (non in quanto vicario del Pontefice) ha un dovere di sorvegliare sulla conformità alla retta dottrina⁹ delle sentenze emanate dal Tribunale diocesano. Ma non ha sul suo territorio gli stessi poteri che il Pontefice ha sulla Chiesa universale. In particolare non ha potere legislativo, in materia essendo prevista una quasi assoluta centralizzazione legislativa in favore del legislatore supremo. E la giurisprudenza diocesana può solo applicare ma non creare il diritto, non essendo mai fonte integrativa di lacuna di legge.

Anche il Pontefice deve stimolare e controllare la coerenza della giurisprudenza alla retta dottrina. In più rispetto ai poteri del Vescovo, egli è il supremo legislatore, può cioè modificare le leggi secondo le modalità previste dall'ordinamento, anche interpretando in modo diverso la retta dottrina.¹⁰

Riflesso di questo intreccio della funzione giudicante e della funzione legislativa nel *munus petrinum*, è che la giurisprudenza dei Dicasteri della Curia Romana – e perciò anche della Rota in quanto Tribunale Apostolico – svolge una funzione nomopoietica e dunque paralegislativa, essendo fonte integrativa di lacuna di legge (can. 19 CIC). Anche l'altra competenza della Rota, indicata dalla Cost. *Pastor Bonus* – provvedere all'unità della giurisprudenza – è corollario della vicarietà dei poteri del Pontefice. Ne deriva una nomofilachia in parte simile ed in parte diversa rispetto a quanto avviene in altri sistemi giudiziari. La somiglianza risiede nella fissazione di criteri comuni di interpretazione (presupposto in qualsiasi sistema giudiziario di operatività della giustizia contro l'arbitrarietà di criteri soggettivi). La differenza sta nel fatto che la Rota, nel provvedere all'unità della giurisprudenza, garantisce il rispetto della dottrina della Chiesa con valenza universale e ricadute pertanto nei singoli ordinamenti giudiziari diocesani. Lo fa supplendo, ove necessario, all'eventuale carenza nel doveroso controllo da parte del Vescovo diocesano o interdiocesano.

Si tratta di una nomofilachia che non è in senso stretto giuridicamente vincolante i Tribunali inferiori, potendo questi disattendere l'interpretazione della Rota. Ma la autorevolezza di quest'ultima, oltre che la sua competenza

⁹ Un richiamo ed una sollecitazione in tal senso sono nella ultima Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota, 29 gennaio 2005: "I Vescovi sono i giudici per diritto divino della loro comunità. È in loro nome che i tribunali amministrano la giustizia. Essi sono pertanto chiamati ad impegnarsi in prima persona per curare l'idoneità dei membri dei tribunali, diocesani ed interdiocesani, di cui essi sono i Moderatori, e per accertare la conformità delle sentenze con la retta dottrina" (n. 4).

¹⁰ Come sottolinea la dottrina (S. BERLINGÒ, *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, in *Diritto "per valori" e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino 1996, p. 112) il diritto divino vige *ab origine* nella Chiesa, ma può essere sempre "eccedente" rispetto alle sue storiche determinazioni, che perciò possono necessitare di opportuni adeguamenti e precisazioni lungo il variare dei tempi e dei luoghi.

in Appello, è tale che difficilmente il Tribunale inferiore se ne discosta. In ogni caso, in quanto consolidata, la giurisprudenza rotale influisce sullo *ius condendum*, come dimostrano i lavori di qualunque nuova legge canonica.

Per un esempio tratto dalla materia matrimoniale, giova qui ricordare gli svuotamenti, ad opera della giurisprudenza periferica nord-americana o di quella olandese, del principio di indissolubilità, avallati, negli anni di passaggio tra vecchio e nuovo *Codex*, da argomentazioni giuridicamente capziose, ancorché spesso suggestive, talvolta rese più agevoli da procedure eccezionali previste per singoli territori, magari relativamente ad istituti solo in apparenza neutri.¹¹

Il richiamo dell'art. 126 *Pastor Bonus* alla funzione della Rota di "essere di aiuto con le sue sentenze ai tribunali di grado inferiore" è stato esplicitamente effettuato proprio al fine di porre rimedio a certa disgregazione giurisprudenziale degli anni post-conciliari. Giurisprudenze eterodosse di Tribunali nordamericani e nordeuropei,¹² affermatesi anche grazie alla spinta che in quegli anni avevano avuto le Chiese particolari, avevano messo a dura prova la tenuta dei capisaldi del matrimonio canonico.

Va dato atto alla Rota di avere reagito con fermezza, ristabilendo i principi della retta dottrina insidiati da pericolose tesi. Una fermezza peraltro adottata dall'intera Curia Romana e specificamente anche dall'altro Tribunale Apostolico di foro esterno competente sulla retta amministrazione della giustizia nella Chiesa:¹³ il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.¹⁴

¹¹ Si pensi al criterio della certezza morale, sostituito con la certezza prevalente dalle Norme processuali concesse, in attesa della promulgazione del nuovo *Codex*, nel 1970 ad alcune Conferenze Episcopali – Stati Uniti, Canada ed Australia – con l'obiettivo di superare eccessi di formalismo nella valutazione del materiale istruttorio (CONSIGLIO PER GLI AFFARI PUBBLICI DELLA CHIESA, *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii approbatur pro Statibus Foederatis Americae Septentrionalis*, 28 aprile 1970, c.d. *Normae USA 1970*, in I. GORDON, Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, I, nn. 1380-1428; IDEM, *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii approbatur pro Conferentiae Episcopalis Australiae territorio*, 31 agosto 1970, in X. OCHOA, IV, n. 3895). Il n. 21 delle *Normae USA*, che del resto aveva suscitato non pochi rilievi problematici in dottrina, è stato esplicitamente disapprovato nella Istruzione *Dignitas connubii*, art. 247 § 2.

¹² P. A. BONNET, *La competenza del Tribunale della Rota Romana e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, «*Ius Ecclesiae*» 1995, p. 21.

¹³ Rinvio a M.F. POMPEDDA, *La retta amministrazione della giustizia nella Chiesa*, *Lectio Magistralis* tenuta alla Università Cattolica del Sacro Cuore il 15 aprile 2002, in FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, cit., p. 355 ss.

¹⁴ È tuttora di grande interesse la decisione *coram quinque Cardinales*, 25 novembre 1975, della Segnatura Apostolica («*Periodica*» 1977, p. 299 ss e spec. p. 322) nella quale si respinge la tesi fatta propria dal Tribunale *Ultraiectens*. 12 agosto 1971, secondo la quale la *Cost. conc. Gaudium et Spes* avrebbe abbandonato la tradizionale visione del consenso come "diritto dato una volta per tutte" per adottare il senso più esistenziale, con la conseguenza di escludere che vi sia vera unione quando il rapporto di vita non sia vissuto in tutti i suoi aspetti. Con

2. LA DIALETTICA TRA ROTA E TRIBUNALI INFERIORI

La speciale autorevolezza ed autorità, derivante dalla natura di Tribunale Apostolico, è spesso esplicitamente sottolineata dai Pontefici nel loro Discorso di inaugurazione dell'anno giudiziario.¹⁵ Anche Benedetto XVI, nell'Allocuzione del 2008, ribadisce che la Rota è "Tribunale stabilmente costituito dal Successore di Pietro per il bene di tutta la Chiesa" (non solo dunque della Chiesa universale, ma anche delle Chiese particolari).

Quanto inoltre alla garanzia circa l'osservanza della retta dottrina, un Pontefice-teologo (da Cardinale per giunta a capo del Dicastero della Dottrina della Fede), non poteva non richiamare il rischio "che si formino, *sensim sine sensu*, 'giurisprudenze locali' sempre più distanti dall'interpretazione comune delle leggi positive e persino dalla dottrina della Chiesa sul matrimonio": verrebbe da aggiungere, nonostante il dovere di sorveglianza affidato ai Vescovi diocesani o interdiocesani. La partecipazione della Rota alla missione del Papa, se da un lato richiede fedeltà della giurisprudenza rotale alla dottrina della Chiesa, d'altro lato non esclude affatto una considerazione critica degli insegnamenti magisteriali, ove la Rota riscontri dei limiti e li motivi. In tali casi (praticamente rari e quasi solo di scuola) la giurisprudenza rotale può cooperare alla chiarificazione di qualche aspetto del magistero.¹⁶

Poiché dal rischio di interpretazione conflittuale con la dottrina della Chiesa non sono immuni neppure i giudici rotali e, d'altra parte, la conoscenza degli indirizzi rotali consolidati e fedeli alla dottrina della Chiesa può risultare difficile per giurisdizioni di territori fisicamente e culturalmente lontani dal centro della cristianità, il Pontefice aggiunge un invito, da ritenere rivolto sia agli studiosi, sia a coloro che reggono l'organizzazione giudiziaria, sia al

questa decisione la Segnatura ha respinto la traduzione giurisprudenziale della tesi della inconsumazione esistenziale e nella fede, che la dottrina francese di quegli anni cercava di legittimare. Sul punto rinvio a FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, cit., p. 13 ss. Già in precedenza la Segnatura, nella sua funzione di vigilanza sulla attività dei Tribunali, aveva pubblicato un documento tuttora importante per le argomentazioni addotte contro alcune concezioni erranee: *Animadversiones nonnullae significantur Ordinariis locorum Neerlandiae circa ea quae in administranda iustitia urgentius corrigenda sunt et reformanda*, 30 dicembre 1971, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, v, n. 4142.

¹⁵ Nella Allocuzione alla Rota 5 febbraio 1987, ad esempio, Giovanni Paolo II ringrazia i Prelati Rotali "per la costante e operosa collaborazione prestatami nell'assolvere il *munus* giudiziario, che spetta al Successore di Pietro nei confronti di tutta la Chiesa universale". Affermazioni analoghe sono in altre Allocuzioni, come in quella del 17 gennaio 1998 nella quale si sottolinea "la funzione specifica della Rota Romana, quale operatrice di una saggia ed univoca giurisprudenza cui debbono, come ad autorevole esemplare, adeguarsi gli altri Tribunali ecclesiastici".

¹⁶ G. COMOTTI, *Considerazioni circa il valore giuridico delle Allocuzioni del Pontefice*, «Ius Ecclesiae» 2004, p. 20.

legislatore: “che si studino i mezzi opportuni per rendere la giurisprudenza rotale sempre più manifestamente unitaria, nonché effettivamente accessibile a tutti gli operatori della giustizia, in modo da trovare uniforme applicazione in tutti i tribunali della Chiesa”.

Al di là dell’indicazione dettagliata di tali mezzi, che la fantasia dell’interprete e del legislatore saprà certamente individuare, sorgono spontanee alcune domande di carattere generale. Il rapporto centro-periferia nel sistema giudiziario canonico è destinato all’ineluttabile *reformatio* degli orientamenti rispecchianti tradizioni giuridiche locali, differenti da quelle seguite in Rota? Anche quando detti orientamenti non contraddicano né i principi generali né lo spirito né i fini dell’ordinamento? La peculiarità dell’ordinamento canonico di essere ordinamento universale chiamato a confrontarsi e convivere con le diversità delle culture giuridiche, in cui la Chiesa opera, è dunque solo una utopia irraggiungibile?

In risposta a queste domande vale invocare una massima cara ai canonisti: *distingue frequenter*. È sbagliato generalizzare. Bisogna discernere tra tendenze discordanti e tendenze non discordanti con i principi generali (che comunque vanno sempre applicati nella osservanza dell’equità canonica: can. 19) e con la retta dottrina. A differenza delle tendenze discordanti, che non possono certo essere accolte, le tendenze non discordanti rispecchiano un più generale principio di varietà pienamente compatibile con la natura dell’ordinamento della Chiesa e che anzi lo caratterizza.¹⁷

La funzione di “aiuto prestato con le proprie sentenze ai tribunali di grado inferiore”, per la prima volta esplicitamente prescritta dall’art. 126 *Pastor Bonus* come terza competenza generale della Rota, riprende le espressioni usate in alcune Allocuzioni,¹⁸ ma non ha sinora avuto una articolazione in più specifiche disposizioni. Essa comunque non può significare – almeno allo stato della vigente legislazione canonica – che il precedente rotale debba essere considerato vincolante per la giurisprudenza dei Tribunali locali,¹⁹ dal momento che nessuna norma prevede ciò e comunque anche all’interno della Rota possono coesistere differenti indirizzi interpretativi, senza che (sempre allo stato attuale) vi siano meccanismi giuridici in grado di risolvere

¹⁷ Per una applicazione del principio di varietà ad altra materia e precisamente ai diritti fondamentali dei fedeli, rinvio a FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, cit., p. 116.

¹⁸ La Allocuzione alla Rota 26 febbraio 1983 sottolinea il ruolo di guida delle decisioni rotali per i tribunali inferiori “al fine di una sostanziale uniformità nella tutela dei contenuti essenziali del matrimonio canonico”.

¹⁹ Alla stessa conclusione anche sulla base di una accurata analisi di alcune Allocuzioni di Giovanni Paolo II giunge C. BEGUS, *Il ruolo della giurisprudenza nell’art. 126 della Costituzione Apostolica Pastor Bonus e nelle Allocuzioni di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana*, «Apollinaris» 2003, 1-2, p. 518 ss.

i contrasti. Quella che può essere ritenuta giurisprudenza costante può, al più, essere indicativa guida per un giudizio presumibilmente giusto.

L'“aiuto ai Tribunali inferiori” va piuttosto inteso nel senso di ricerca di armonia tra giurisprudenza rotale e giurisprudenza periferica, così che non solo il giudice inferiore deve essere attento a quanto deciso dalla Rota ma questa, a sua volta, deve anch'essa essere pronta a vagliare ed accogliere, ove ve ne siano le dovute motivazioni, le innovazioni dei tribunali periferici.

Ogni proposta *de iure condendo* di rendere vincolante il precedente rotale va approfondita con tutta la consapevolezza dell'irrigidimento, che essa produrrebbe nella dinamica del sistema normativo canonico.

Lo sforzo costante per raggiungere l'unità di criteri di giustizia, facendo della decisione una regola di prudenza giuridica (*iuris-prudentia*), si deve dunque certamente misurare con le esigenze della periferia. La Rota le deve vagliare attentamente alla luce non solo dei dati di fatto, ma anche degli apporti interpretativi di culture giuridiche differenti, che non devono aprioristicamente essere sempre considerate come un veleno, ma piuttosto come un prezioso ossigeno. Quando ciò non avviene, il sistema risulta spento ed asfittico.

Ma il confronto non può travolgere né principi generali applicati con equità, né tanto meno la retta dottrina. Oggi non meno di ieri.

Oggi, anzi, il confronto tra le diverse culture giuridiche caratterizzante la giustizia rotale, in conseguenza della tradizionale provenienza etnico-culturale dei Prelati dai Paesi più diversi,²⁰ è agevolato dalla “internazionalizzazione” della Rota. Da tendenziale orientamento organizzativo, l'internazionalizzazione è esplicitamente prescritta dalla Costituzione *Pastor bonus*. La composizione con giudici scelti non solo per provata dottrina ed esperienza, ma anche perché provenienti da “varie parti del mondo”,²¹ consente una maggiore immediatezza e vivacità del confronto nell'assicurare l'unità della giurisprudenza e l'aiuto ai Tribunali di grado inferiore. Un'ulteriore promozione dell'internazionalizzazione è certamente auspicabile.²² Come è auspicabile una formazione dei giudici ecclesiastici dei Tribunali inferiori (in particolare dei Paesi più lontani culturalmente e fisicamente da Roma) affidata ad una sorta di Scuola o Accademia vaticana (a somiglianza della Accademia diplomatica, che ha prodotto risultati eccellenti), che ne curi la preparazio-

²⁰ La diversa provenienza non ha comportato difficoltà di comprensione; anzi ha fornito le premesse per una visione più aperta dei problemi, come avviene quando il confronto di idee abbia un minimo denominatore. Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Armonizzazione conciliare e tutela della persona nel nuovo codice di diritto canonico* (Introduzione ai corsi dello Studio Rotale), in *Dir. eccl.*, 1987, 2, p. 507.

²¹ *Pastor Bonus*, art. 127.

²² Nello stesso senso G. MONTINI, *La giurisprudenza dei Tribunali Apostolici e dei Tribunali delle Chiese particolari*, in *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi (Studi Giuridici)*, Città del Vaticano 1996, p. 118.

ne. Lo Studio Rotale – che potrebbe essere rinforzato nelle sue competenze, strutture e docenti – potrebbe ottimamente adempiere a questo auspicabile nuovo compito, avendo dato positiva prova per quanto riguarda la formazione dei giudici rotali (e degli avvocati rotali).

3. IL VALORE GIURIDICO DELLE ALLOCUZIONI ALLA ROTA

La dimensione ontica di un diritto, come quello canonico, che non si identifica con il mero dato legislativo, ma con un ben più articolato sistema, rispecchiante la complessità della vita e mirante alla salvezza delle anime, è una appropriata chiave di lettura per risolvere l'interrogativo relativo al valore giuridico delle Allocuzioni del Pontefice alla Rota.

I canonisti hanno discusso ampiamente sulla collocazione di esse nel sistema delle fonti. E sono giunti a conclusioni differenti.²³ Vi è chi, muovendo dalla considerazione che il Pontefice come vertice della Chiesa riunisce nelle sue mani le tre funzioni – giudiziaria legislativa ed esecutiva –, conclude che le Allocuzioni hanno valore di interpretazione autentica, in conformità alla tradizione del passato, che nella unitarietà della *plenitudo potestatis* del Pontefice ha sempre visto la ragione per un esercizio della potestà legislativa anche mediante atti non finalizzati ad essa *ex professo*. Altri, in senso diametralmente opposto, osserva che le norme previste per l'interpretazione autentica (can. 16 CIC) non sono affatto soddisfatte dalle Allocuzioni, che peraltro si fermano spesso a osservazioni generali e non scendono (salvi casi eccezionali) a prescrizioni di dettaglio; e riconosce ad esse soltanto una generica funzione “dottrinale-direttiva-normativa”, sia pure di notevole significato per tutta la Chiesa. Vi è poi chi le considera comunque forme di interpretazione della legge, se non di interpretazione autentica, almeno di manifestazione della *mens legislatoris* (can. 17 CIC); e come autorevoli guide le reputa rilevanti anche nel caso di integrazione di lacuna di legge (can. 19 CIC). Altri infine ricorda che esse possono essere possibili fonti di consuetudine quando i riferimenti alle Allocuzioni da parte della giurisprudenza e l'ampiezza della loro recezione ne concretizzino gli estremi; ma in tal caso non saranno tanto le Allocuzioni ad avere valenza normativa, bensì la consuetudine, sempre che nel caso siano presenti i prescritti requisiti (canoni 23 ss CIC).

A noi pare che, proprio alla luce delle peculiarità della giustizia nella Chiesa, che non è mai giustizia solo formale bensì sostanziale,²⁴ l'argomento della

²³ Per una eccellente sintesi critica delle varie opinioni e per una serie di approfondimenti sulla complessa tematica rinvio a J. LLOBELL, *Sulla valenza giuridica dei Discorsi del Romano Pontefice al Tribunale Apostolico della Rota Romana*, «Ius Ecclesiae», 2005, 1, p. 547 ss.

²⁴ Sulle peculiarità canonistiche, in particolare sull'equità e la elasticità sia della norma che dell'ordinamento rinvio a FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, cit., p. 63 ss. e 77 ss. Tra i molti saggi della dottrina cfr. S. BERLINGÒ, *L'ordinamento*

forma debba cedere il passo all'esame del contenuto sostanziale delle Allocuzioni, nonché alla effettiva volontà manifestata dal Pontefice.²⁵

Se le Allocuzioni certamente non si esprimono *per modum legis* (non sono dettagliate in canoni e presentano una promulgazione solo analoga a quelle delle leggi, in quanto pubblicate negli *Acta Apostolicae Sedis*, come molti documenti non giuridici della Santa Sede), il loro contenuto attiene e spesso precisa principi ed interpretazioni della legge formale, che sia la fonte (l'autorità suprema della Chiesa), sia l'uditorio (i Prelati e gli Avvocati della Rota direttamente e indirettamente tutti i giudici ed operatori della giustizia), cui esse sono rivolte, rendono più significativi.²⁶

Non è sempre facile individuare i passi dei Discorsi provvisti di valenza giuridica in senso stretto dagli altri, che hanno solo valore pastorale o esortativo. Ma il contesto della argomentazione o le espressioni usate dal Pontefice possono essere indicativi.

Per esempio la affermazione, contenuta nel Discorso alla Rota di Giovanni Paolo II del 2000, che il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto sembra avere valore di interpretazione autentica, senza che vi sia bisogno di ulteriore passaggio formale, avendo lo stesso Pontefice dichiarato che "la non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni sacramentali rati e consumati è insegnata dal magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente, anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante un atto definitorio". In altri casi la dichiarazione magisteriale contenuta nella Allocuzione presenta una forza meramente interpretativa di qualche *dubium iuris* presente in dottrina o in giurisprudenza. Nel caso di richiamo espresso al diritto divino, naturale o positivo, su questioni *de fide vel de moribus* il "religioso ossequio" dovuto al magistero non può non valere anche per le Allocuzioni,²⁷ rientrando esse in quegli insegnamenti proposti in modo non definitivo e pertanto riformabili, di cui tratta il can. 752 CIC. Si tratta di un atteggiamento (*voluntas sinceri obsequii* lo definisce la Congregazione per la Dottrina della Fede) che implica la

giuridico canonico: peculiarità ed elementi, in *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991, p. 143 ss.; S. GHERRO, *Peculiarità del diritto canonico e scienza del diritto*, «Ius Ecclesiae», 1993, p. 531 ss.; G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza*, Torino 1997, p. 19 ss.

²⁵ COMOTTI, *Considerazioni circa il valore giuridico delle Allocuzioni del Pontefice*, cit., p. 8.

²⁶ Ai criteri indicati nel testo – della fonte e del destinatario – possono certamente essere aggiunti altri criteri, come fa P. BIANCHI, *Cause psichiche e nullità del matrimonio. Le Allocuzioni alla Rota di Giovanni Paolo II: il tema della capacità al matrimonio*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 2003, p. 408, che si sofferma su altri tre: il criterio della forma, quello della recezione ed il criterio ecclesiologico.

²⁷ Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Il Romano Pontefice come giudice supremo nella Chiesa*, «Ius Ecclesiae» 1995, p. 57 ss.

necessità di utilizzare sempre il Magistero per comprendere il diritto divino, anche se l'utilizzazione potrà condurre a risultati diversi, compreso il motivato dissenso.²⁸

In altri casi ancora, l'indicazione contenuta nella Allocuzione potrà essere utile ai fini della integrazione di lacuna di legge.

In ogni caso, stante la natura della Rota di organo giudiziario vicario del Papa, quei passi delle Allocuzioni ai quali è attribuibile valenza normativa, sono da considerarsi provvisti di una forza superiore a quella della stessa giurisprudenza rotale. Si potrebbe mutuare al proposito la categoria dei "principi supremi" elaborata dalla giurisprudenza costituzionale italiana²⁹ per indicare principi appartenenti all'essenza fondativa dell'ordinamento. Trasferito questo concetto all'ordinamento canonico, i principi normativi fissati nelle Allocuzioni possono essere considerati inderogabili dalla Rota.

Del resto sia nel volume del 1989, che ha raccolto le fonti del Codice vigente (*Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analitico-alphabetico aptus*), sia nella più recente Istruzione *Dignitas connubii*, 25 gennaio 2005 (espressamente voluta al fine di chiarire il senso della legge processuale matrimoniale), i brani tratti dalle Allocuzioni sono frequenti e puntuali, come si conviene a fonti che si ritengano così autorevoli da potere essere ritenute il riferimento più affidabile per il legislatore.

Un punto comunque è incontrovertibile: che i Romani Pontefici si sono avvalsi dell'incontro annuale con i Prelati Rotali per illustrare punti dottrinali di grande importanza, e per delineare, come afferma un autorevole canonista,³⁰ "direttive attuative fondamentali indirizzate a garantire una giurisprudenza ecclesiale fondata sulla verità e sulla giustizia". Soprattutto quando il giudice deve interpretare il diritto divino, la natura stessa della Chiesa gli impone di avvalersi dell'apporto del Magistero.³¹

In questo quadro va inserita la affermazione di Benedetto XVI, che, in continuità con l'ultimo Discorso di Giovanni Paolo II, ravvisa nelle Allocuzioni "una guida immediata per l'operato di tutti i tribunali della Chiesa in quanto insegnano con autorità ciò che è essenziale circa la realtà del matrimonio". Poiché spetta al magistero dichiarare ciò che è essenziale, il primato della dottrina cristiana e la sua inderogabilità da parte degli organi giudiziari tornano dunque ad essere le coordinate dell'intero ragionamento.

È un ragionamento che risponde alla preoccupazione – costante nei Pon-

²⁸ COMOTTI, *Considerazioni circa il valore giuridico delle Allocuzioni del Pontefice*, cit., p. 15.

²⁹ Rinvio a O. FUMAGALLI CARULLI, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio". *Laietà dello Stato e libertà delle Chiese*, Milano 2006, p. 71 ss.

³⁰ U. NAVARRETE, *Introduzione al volume Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, a cura di G. ERLEBACH, Città del Vaticano 2004, p. 15.

³¹ L. GEROSA, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Pregassona, 2001, p. 112.

tefici dell'età contemporanea ed attinente non ad un aspetto marginale, ma all'essenza dell'ordinamento della Chiesa – di cadere nella mentalità positivista, separando le leggi e gli indirizzi giurisprudenziali dalla dottrina della Chiesa, come se appartenessero a due sfere distinte, la prima dotata di forza giuridica e la seconda di valore solo esortativo. L'eco di accuse lanciate già nelle Assisi conciliari contro il diritto canonico, ridotto a nocivo “giuridismo” di derivazione positivista, rimane sullo sfondo, quasi una esortazione ad evitare letture normative non conformi o non coerenti con il mistero della Chiesa.

Contro la perniciosa separazione tra leggi e magistero, che, ove vi fosse, sarebbe frutto di una erronea forzatura mirante ad applicare al diritto canonico categorie valide per gli ordinamenti secolari, l'Allocuzione ricorda che ogni giudice ecclesiastico (tanto più, dunque, il Prelato Rotale, magistrato di un Tribunale Apostolico) interpreta rettamente le leggi canoniche solo quando non perde di vista la stretta connessione tra norme e dottrina della Chiesa.

Già Giovanni Paolo II aveva più volte messo in guardia contro il “pericoloso riduzionismo” che si ha quando si pretende di interpretare ed applicare le leggi ecclesiastiche staccandole dal magistero.³²

Il tema del rapporto tra magistero e diritto è ripreso nell'Allocuzione di Benedetto XVI, che, ricordando espressamente le parole del suo predecessore, non solo afferma che “l'interpretazione autentica della parola di Dio, operata dal magistero della Chiesa ha valore giuridico nella misura in cui riguarda l'ambito del diritto”, ma aggiunge che essa non ha “bisogno di nessun ulteriore passaggio formale per diventare giuridicamente e moralmente vincolante”. Né il rinvio alla singola affermazione magisteriale deve essere considerata necessariamente sufficiente a chiarire un punto controverso, poiché – è detto con parole già di Giovanni Paolo II – “è poi indispensabile cogliere l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, collocando organicamente ogni affermazione nell'alveo della tradizione”; espressioni che evocano l'equilibrio tra tradizione ed innovazione, che è un'altra peculiarità canonistica. “In questo modo – si conclude – si potrà rifuggire sia da interpretazioni selettive e distorte, sia da critiche sterili a singoli passi”.

³² Tra le posizioni meno remote cfr. il *Discorso ai partecipanti alla giornata accademica organizzata dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*, 24 gennaio 2003, dove si stigmatizza la visione secondo la quale “i pronunciamenti dottrinali non avrebbero alcun valore disciplinare, valore che sarebbe da riconoscere soltanto agli atti formalmente legislativi” e si afferma altresì che “alla base di una simile impostazione vi è un'idea di diritto canonico molto impoverita, quasi che esso si identificasse con il solo dettato positivo della norma” (n. 3).

4. LINEE DI TENDENZA DEL PONTIFICATO

Tre Allocuzioni alla Rota sono ancora un numero relativamente esiguo per potere da esse intravedere linee strategiche del Pontificato in ordine alla giustizia della Chiesa e nella Chiesa. Ma alcune linee di tendenza possono già essere colte.

La prima e più generale linea di tendenza, emergente in tutte tre le Allocuzioni, è la doverosa conciliazione tra preoccupazione pastorale e spirito delle norme giuridiche. Già in seno alla revisione del previgente *Codex*, voci assai polemiche³³ sull'onda della lotta al così detto "giuridismo" si erano alzate, spesso riflesso inconsapevole dello spirito distruttivo di ogni ordine giuridico (non solo di quello canonico) proprio alla contestazione degli anni settanta dello scorso secolo.³⁴ Oggi il clima culturale è cambiato e la codificazione del 1983 ha conciliato, per quanto possibile, esigenze del diritto ed esigenze della pastorale, come è facile riscontrare dal confronto con la codificazione del 1917, sia quanto ad impostazione generale sia quanto a specifiche materie. Ma, a prevenire altre ondate distruttive della legittimità del diritto canonico o di qualche suo irrinunciabile pilastro (per il matrimonio: l'indissolubilità), il tema del rapporto tra teologia e diritto, come quello tra pastorale e diritto, nonché della loro continua perfettibilità non possono non essere centrali nei Discorsi pontifici. In questa linea, la prima Allocuzione di Benedetto XVI alla Rota, del 28 gennaio 2006, richiamando in particolare il contributo offerto dall'Istruzione *Dignitas connubii* nel fare chiarezza in ordine alla corretta applicazione nelle cause matrimoniali del giudizio contenzioso ordinario, si sofferma su un interrogativo generale, che di tanto in tanto risorge dentro e fuori della Chiesa: c'è contrapposizione tra l'istituto del processo di nullità matrimoniale ed il genuino senso pastorale? Nel Sinodo dei Vescovi sull'Eucarestia, di poco precedente, l'attenzione alle sentenze ecclesiastiche in materia matrimoniale, stante la possibilità o meno di ricevere la Comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati, aveva portato a contrapporre polemicamente formalità giuridiche e finalità pastorali del processo canonico, quasi fossero realtà inconciliabili. Dietro questa contrapposizione era il ricordo di polemiche, evidentemente non sopite, degli anni novanta dello scorso secolo, come la prospettazione (degli allora Vescovi dell'Oberrhein: Saier, Lehman, Kasper) della possibilità della "nullità di coscienza" (quando i

³³ Per una sempre efficace risposta a queste polemiche, particolarmente delicate nella materia matrimoniale, si veda O. GIACCHI, *Diritto e spiritualità nello Schema di riforma del matrimonio canonico*, «Eph. iur.can.» 1972, ora in *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica*, Studi raccolti e commentati da O. FUMAGALLI CARULLI, Milano 1981, I, p. 267 ss.; ID., *Ancora sul rapporto tra la Chiesa e il diritto*, *ibidem*, p. 301 ss.

³⁴ FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, cit., p. 9 ss.

coniugi o uno dei due sia convinto della nullità, ma non riesca a provarlo nel foro esterno). Questa proposta era stata respinta dalla Congregazione della Dottrina della Fede,³⁵ nonché da Giovanni Paolo II nella Allocuzione alla Rota del 1995,³⁶ con forti argomentazioni condivise da vari moralisti e canonisti.³⁷ In effetti affidare alla Chiesa una mera presa d'atto della convinzione degli sposi di avere contratto un matrimonio nullo significherebbe disattendere un principio fondamentale: che il matrimonio-sacramento non appartiene al solo bene dei contraenti, ma al bene pubblico della Chiesa e pertanto non può essere ridotto ad una visione meramente privatistica. La risposta data da Benedetto XVI è inequivocabile: non vi è contrasto tra processo e pastorale, poiché l'amore per la verità è punto di convergenza tra ricerca processuale e servizio pastorale alle persone. Essendo la dialettica processuale volta ad accertare la verità, il valore pastorale del processo, in altri termini, non può essere separato dall'amore per la verità. Atteggiamenti compiacenti verso le persone – dice il Pontefice – “possono sembrare pastorali, ma in realtà non rispondono al bene delle persone e della stessa comunità ecclesiale; evitando il confronto con la verità che salva, essi possono addirittura essere controproducenti rispetto all'incontro salvifico di ognuno con Cristo”. E rendere servizio alla verità significa anche ristabilire con tempestività la visione di giustizia; significa pertanto tempi processuali ragionevoli.

Un secondo tema emergente è il tema della verità. Esso è espresso nella seconda Allocuzione, quella del 27 gennaio 2007, sotto il profilo non soltanto della verità del processo canonico, ma della “verità del matrimonio”, pregiudicata oggi dal relativismo e positivismo giuridico. È la crisi di senso del matrimonio, propria ai nostri tempi, ad essere argomento centrale, tanto più che alcune concezioni eterodosse della dottrina e/o della giurisprudenza sono espressione di errori in sede teologica. Considerare il matrimonio una mera formalizzazione sociale dei legami affettivi – secondo un'opinione largamente diffusa, che stravolge il ruolo della volontà degli sposi nella formazione del matrimonio – significa ridurlo a mera “sovrastuttura legale manipolabile a piacimento dalla volontà umana, che – sottolinea il Pontefice, puntando il dito contro una grande ambiguità dei nostri tempi – potrebbe dunque privarlo persino della sua natura eterosessuale”. La preoccupazione dunque non riguarda soltanto l'indissolubilità, riguarda lo stesso modello di matrimonio come unione eterosessuale. La verità del matrimonio sta pre-

³⁵ Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati, 14 settembre 1994, in «AAS» 1994, p. 974 ss. Rinvio alle osservazioni di M. F. POMPEDDA, *La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede circa i fedeli divorziati risposati: problematiche canonistiche*, «Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia» 1995, p. 65 ss.

³⁶ Discorso alla Rota Romana, 10 febbraio 1995, n. 9.

³⁷ Rinvio a J. LLOBELL, *La certezza morale nel processo canonico matrimoniale*, «Dir. Eccl.» 1998, p. 780 s.

cisamente nell'essenza antropologica e giuridica presentata all'umanità sin dalla Sacra Scrittura, dal libro della Genesi (1, 27; 2, 25) al Vangelo di Matteo (19, 4-6). La natura consensualistica del patto matrimoniale non può pertanto significare che i due, una volta espressa la loro volontà, possano a loro piacimento ritirarla. La continuità con il magistero precedente, più volte ribadito dalle Congregazioni Romane, prima tra esse la Congregazione per la Dottrina della Fede,³⁸ o dai Tribunali Apostolici, non potrebbe essere più chiara. "Ogni matrimonio – afferma il Pontefice – è certamente frutto del libero consenso dell'uomo e della donna, ma la loro libertà traduce in atto la capacità naturale inerente alla loro mascolinità e femminilità. L'unione avviene in virtù del disegno di Dio stesso che li ha creati maschio e femmina e dà loro il potere di unire per sempre quelle dimensioni naturali e complementari delle loro persone". Perciò non può essere condivisa la convinzione, diffusa pure in ambienti ecclesiali, secondo cui il bene pastorale delle persone in situazione matrimoniale irregolare (come i divorziati risposati) esigerebbe una sorta di loro regolarizzazione canonica, indipendentemente dalla validità o nullità del loro matrimonio. A farne le spese – sottolinea Benedetto XVI – sarebbe proprio la 'verità' circa la loro condizione personale. Anche il ruolo della giurisprudenza rotale, oggetto della terza Allocuzione alla Rota, è visto in funzione della verità del matrimonio, avendo la Rota l'arduo compito di "cogliere l'esistenza o meno della realtà matrimoniale, che è intrinsecamente antropologica, teologica e giuridica". Il Pontefice ribadisce così un concetto già sottolineato nell'Allocuzione del 2007, cioè che il diritto non può essere ridotto ad un mero insieme di regole positive, l'opera giurisprudenziale coincidendo con la *prudentia iuris*: "una prudenza che è tutt'altro che arbitrarietà o relativismo, poiché consente di leggere negli eventi la presenza o l'assenza dello specifico rapporto di giustizia che è il matrimonio, con il suo reale spessore umano e salvifico".

Un terzo tema appare nella filigrana dei tre Discorsi e riguarda la giustizia come "servizio alla comunione salvifica". Esso meriterebbe ben più ampie riflessioni di quelle che in questa sede possiamo fare. Basti qui sottolineare il (solo apparente) singolare appello rivolto ai Prelati Uditori nella terza Allocuzione: di vivificare anche con la preghiera l'impegno nell'amministrare la giustizia, grazie ad un sempre più profondo senso ecclesiale della giustizia. È il tema centrale della Chiesa *ad intra*. Esso risponde a più generali istanze di spiritualità interiore e di credibilità esterna di ogni *Christifidelis*, sia esso ecclesiastico o laico, tanto più se appartenga alla gerarchia della Chiesa, che

³⁸ Rinvio ad esempio a CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Litterae circulares de indissolubilitate matrimonii et de admissione ad Sacramenta fidelium qui in unione irregolari vivunt*, 11 aprile 1973, in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo espleto edita* (1966-1985), Città del Vaticano 1985, n. 15, p. 48.

Joseph Ratzinger non ha mai esitato a sottolineare, anche a costo di mettere a nudo i mali della Chiesa. Come non ricordare ad esempio le crude espressioni pronunciate da Cardinale durante la meditazione della via Crucis al Colosseo pochi giorni prima dell'elezione a Pontefice? Il tema della giustizia come servizio alla comunione salvifica e della spiritualità e credibilità di chi la amministra non può dunque non stare a cuore al Regnante Romano Pontefice. Perciò è da ritenere e sperare che esso possa essere ripreso nelle future Allocuzioni.

OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI

ATTI DELLA SANTA SEDE

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, 29 giugno 2007, «L'Osservatore Romano» 11 luglio 2007, p. 4 (*)

INTRODUZIONE

IL Concilio Vaticano II, con la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* e con i Decreti sull'Ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) e sulle Chiese orientali (*Orientalium Ecclesiarum*), ha contribuito in modo determinante ad una comprensione più profonda dell'ecclesiologia cattolica. Al riguardo anche i Sommi Pontefici hanno voluto offrire approfondimenti e orientamenti per la prassi: Paolo VI nella Lettera Enciclica *Ecclesiam suam* (1964) e Giovanni Paolo II nella Lettera Enciclica *Ut unum sint* (1995).

Il conseguente impegno dei teologi, volto ad illustrare sempre meglio i diversi aspetti dell'ecclesiologia, ha dato luogo al fiorire di un'ampia letteratura in proposito. La tematica si è infatti rivelata di grande fecondità, ma talvolta ha anche avuto bisogno di puntualizzazioni e di richiami, come la Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* (1973), la Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica *Communio notio* (1992) e la Dichiarazione *Dominus Iesus* (2000), tutte pubblicate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.

La vastità dell'argomento e la novità di molti temi continuano a provocare la riflessione teologica, offrendo sempre nuovi contributi non sempre immuni da interpretazioni errate che suscitano perplessità e dubbi, alcuni dei quali sono stati sottoposti all'attenzione della Congregazione per la Dottrina della Fede. Essa, presupponendo l'insegnamento globale della dottrina cattolica sulla Chiesa, intende rispondervi precisando il significato autentico di talune espressioni ecclesiologiche magisteriali, che nel dibattito teologico rischiano di essere fraintese.

* Vedi alla fine del documento l'articolo di commento pubblicato nello stesso numero de "L'Osservatore Romano" e firmato con tre asterischi (***)

RISPOSTE AI QUESITI

Primo quesito:

*Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha forse cambiato
la precedente dottrina sulla Chiesa?*

RISPOSTA: Il Concilio Ecumenico Vaticano II né ha voluto cambiare né di fatto ha cambiato tale dottrina, ma ha voluto solo svilupparla, approfondirla ed esporla più ampiamente.

*Proprio questo affermò con estrema chiarezza Giovanni XXIII all'inizio del Concilio.*¹ Paolo VI lo ribadì² e così si esprese nell'atto di promulgazione della Costituzione *Lumen gentium*: "E migliore commento sembra non potersi fare che dicendo che questa promulgazione nulla veramente cambia della dottrina tradizionale. Ciò che Cristo volle, vogliamo noi pure. Ciò che era, resta. Ciò che la Chiesa per secoli insegnò, noi insegniamo parimenti. Soltanto ciò che era semplicemente vissuto, ora è espresso; ciò che era incerto, è chiarito; ciò che era meditato, discusso, e in parte controverso, ora giunge a serena formulazione".³ I Vescovi ripetutamente manifestarono e vollero attuare questa intenzione.⁴

¹ GIOVANNI XXIII, *Allocuzione* dell'11 ottobre 1962: "...il Concilio...vuole trasmettere pura e integra la dottrina cattolica, senza attenuazioni o travisamenti...Ma nelle circostanze attuali il nostro dovere è che la dottrina cristiana nella sua interezza sia accolta da tutti con rinnovata, serena e tranquilla adesione...È necessario che lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero compia un balzo in avanti, che la medesima dottrina sia conosciuta in modo più ampio e approfondito...Bisogna che questa dottrina certa e immutabile, alla quale è dovuto ossequio fedele, sia esplorata ed esposta nella maniera che l'epoca nostra richiede. Altra è la sostanza del *depositum fidei*, o le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, ed altro è il modo in cui vengono enunciate, sempre tuttavia con lo stesso senso e significato": «AAS», 54 [1962] 791; 792.

² Cf. PAOLO VI, *Allocuzione* del 29 settembre 1963: «AAS», 55 [1963] 847-852.

³ PAOLO VI, *Allocuzione* del 21 novembre 1964: «AAS», 56 [1964] 1009-1010 (trad. it. in: *L'Ossevatore Romano*, 22 novembre 1964, 3).

⁴ Il Concilio ha voluto esprimere l'identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa Cattolica. Ciò si trova nelle discussioni sul Decreto *Unitatis redintegratio*. Lo Schema del Decreto fu proposto in Aula il 23. 9. 1964 con una *Relatio* (Act Syn III / II 296-344). Ai modi inviati dai vescovi nei mesi seguenti il Segretariato per l'Unità dei Cristiani risponde il 10.11.1964 (Act Syn III / VII 11-49). Da questa *Expensio modorum* si riportano quattro testi concernenti la prima risposta.

A) [In Nr. 1 (Prooemium) Schema *Decreti*: Act Syn III / II 296, 3-6]

"Pag. 5, lin. 3-6: Videtur etiam Ecclesiam catholicam inter illas Communiones comprehendendi, quod falsum esset.

R(espondetur): Hic tantum factum, prout ab omnibus conspicitur, describendum est. Postea clare affirmatur solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi" (Act Syn III / VII 12).

B) [In Caput I in genere: Act Syn III / II 297-301]

"4 - Expressius dicatur unam solam esse veram Ecclesiam Christi; hanc esse Catholicam Apostolicam Romanam; omnes debere inquirere, ut eam cognoscant et ingrediantur ad salutem obtinendam...

*Secondo quesito:
Come deve essere intesa l'affermazione
secondo cui la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica?*

RISPOSTA: Cristo “ha costituito sulla terra” un’unica Chiesa e l’ha istituita come “comunità visibile e spirituale”,⁵ che fin dalla sua origine e nel corso della storia sempre esiste ed esisterà, e nella quale soltanto sono rimasti e rimarranno tutti gli elementi da Cristo stesso istituiti.⁶ “Questa è l’unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica [...]. Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui”.⁷

Nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* 8 la sussistenza è questa perenne continuità storica e la permanenza di tutti gli elementi istituiti da Cristo nella Chiesa cattolica,⁸ nella quale concretamente si trova la Chiesa di Cristo su questa terra.

Secondo la dottrina cattolica, mentre si può rettamente affermare che la Chiesa di Cristo è presente e operante nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica grazie agli elemen-

R(espondetur): In toto textu sufficienter effertur, quod postulatur. Ex altera parte non est tacendum etiam in aliis communitatibus christianis inveniri veritates revelatas et elementa ecclesialia” (Act Syn III / VII 15). Cf. anche ibidem punto 5.

C) [In Caput I in genere: Act Syn III / II 296s]

“5 - *Clarius dicendum esset veram Ecclesiam esse solam Ecclesiam catholicam romanam...*

R(espondetur): Textus supponit doctrinam in constitutione ‘De Ecclesia’ expositam, ut pag. 5, lin. 24-25 affirmatur” (Act Syn III / VII 15). Quindi la commissione che doveva valutare gli emendamenti al Decreto *Unitatis redintegratio* esprime con chiarezza l’identità della Chiesa di Cristo e della Chiesa cattolica e la sua unicità, e vede questa dottrina fondata nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*.

D) [In Nr. 2 Schema Decreti: Act Syn III / II 297s]

“Pag. 6, lin. 1- 24: *Clarius exprimat unitatem Ecclesiae. Non sufficit inculcare, ut in textu fit, unitatem Ecclesiae.*

R(espondetur): a) Ex toto textu clare apparet identificatio Ecclesiae Christi cum Ecclesia catholica, quamvis, ut oportet, efferantur elementa ecclesialia aliarum communitatum”.

“Pag. 7, lin. 5: *Ecclesia a successoribus Apostolorum cum Petri successore capite gubernata (cf. novum textum ad pag. 6, lin.33-34) explicite dicitur ‘unicus Dei grex’ et lin. 13 ‘una et unica Dei Ecclesia’*” (Act Syn III / VII).

Le due espressioni citate sono quelle di *Unitatis redintegratio* 2.5 e 3.1.

⁵ Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 8.1.

⁶ Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.2; 3.4; 3.5; 4.6.

⁷ Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 8.2.

⁸ Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Mysterium Ecclesiae*, 1.1: «AAS», 65 [1973] 397; Dich. *Dominus Iesus*, 16.3: «AAS» 92 [2000-II] 757-758; *Notificazione sul libro di P. Leonardo Boff, OFM, “Chiesa: carisma e potere”*: «AAS», 77 [1985] 758-759.

ti di santificazione e di verità che sono presenti in esse,⁹ la parola “sussiste”, invece, può essere attribuita esclusivamente alla sola Chiesa cattolica, poiché si riferisce appunto alla nota dell’unità professata nei simboli della fede (Credo...la Chiesa “una”); e questa Chiesa “una” sussiste nella Chiesa cattolica.¹⁰

Terzo quesito:

*Perché viene adoperata l’espressione “sussiste nella”
e non semplicemente la forma verbale “è”?*

RISPOSTA: L’uso di questa espressione, che indica la piena identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica, non cambia la dottrina sulla Chiesa; trova, tuttavia, la sua vera motivazione nel fatto che esprime più chiaramente come al di fuori della sua compagine si trovino “numerosi elementi di santificazione e di verità”, “che in quanto doni propri della Chiesa di Cristo spingono all’unità cattolica”.¹¹

“Perciò le stesse Chiese e Comunità separate, quantunque crediamo che hanno delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Infatti lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità, che è stata affidata alla Chiesa cattolica”.¹²

Quarto quesito:

*Perché il Concilio Ecumenico Vaticano II attribuisce il nome di “Chiese”
alle Chiese orientali separate dalla piena comunione con la Chiesa cattolica?*

RISPOSTA: Il Concilio ha voluto accettare l’uso tradizionale del nome. “Siccome poi quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il Sacerdozio e l’Eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora uniti con noi da strettissimi vincoli”,¹³ meritano il titolo di “Chiese particolari o locali”,¹⁴ e sono chiamate Chiese sorelle delle Chiese particolari cattoliche.¹⁵

“Perciò per la celebrazione dell’Eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce”.¹⁶ Siccome, però, la comunione

⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, 11.3: «AAS», 87 [1995-II] 928.

¹⁰ Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 8.2.

¹¹ Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 8.2.

¹² Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.4.

¹³ Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 15.3; cf. Congregazione per la dottrina della fede, Lett. *Communione notio*, 17.2: «AAS», 85 [1993-II] 848.

¹⁴ Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 14.1.

¹⁵ Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 14.1; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, 56 s.: «AAS», 87 [1995-II] 954 s.

¹⁶ Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 15.1.

con la Chiesa cattolica, il cui Capo visibile è il Vescovo di Roma e Successore di Pietro, non è un qualche complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi principi costitutivi interni, la condizione di Chiesa particolare, di cui godono quelle venerabili Comunità cristiane, risente tuttavia di una carenza.¹⁷

D'altra parte l'universalità propria della Chiesa, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, a causa della divisione dei cristiani, trova un ostacolo per la sua piena realizzazione nella storia.¹⁸

Quinto quesito:

Perché i testi del Concilio e del Magistero successivo non attribuiscono il titolo di "Chiesa" alle Comunità cristiane nate dalla Riforma del 16° secolo?

RISPOSTA: Perché, secondo la dottrina cattolica, queste Comunità non hanno la successione apostolica nel sacramento dell'Ordine, e perciò sono prive di un elemento costitutivo essenziale dell'essere Chiesa. Le suddette Comunità ecclesiali, che, specialmente a causa della mancanza del sacerdozio ministeriale, non hanno conservato la genuina e integra sostanza del Mistero eucaristico,¹⁹ non possono, secondo la dottrina cattolica, essere chiamate "Chiese" in senso proprio.²⁰

Il Sommo Pontefice Benedetto XVI, nell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha approvato e confermato queste Risposte, decise nella sessione ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 29 giugno 2007, nella solennità dei Ss. Pietro e Paolo, Apostoli.

WILLIAM CARDINALE LEVADA
Prefetto

+ ANGELO AMATO, S.D.B.
Arcivescovo tit. di Sila
Segretario

¹⁷ Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lett. *Communio notio*, 17.3: «AAS», 85 [1993-II] 849.

¹⁹ Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 22.3.

²⁰ Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Dominus Iesus*, 17.2: «AAS», 92 [2000-II] 758.

¹⁸ Cf. *ibid.*

Articolo di commento ai *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*, «L'Osservatore Romano» 11 luglio 2007, p. 1 e 5.

Le diverse questioni alle quali la Congregazione per la Dottrina della Fede intende rispondere vertono sulla visione generale della Chiesa quale emerge dai documenti di carattere dogmatico ed ecumenico del Concilio Vaticano II, il concilio “della Chiesa sulla Chiesa”, che secondo le parole di Paolo VI ha segnato una «nuova epoca per la Chiesa» in quanto ha avuto il merito di aver «meglio tratteggiato e svelato il volto genuino della Sposa di Cristo». Non mancano inoltre richiami ai principali documenti dei Pontefici Paolo VI e Giovanni Paolo II e agli interventi della Congregazione per la Dottrina della Fede, tutti ispirati ad una sempre più approfondita visione della Chiesa stessa, spesso finalizzati ad apportare chiarimenti alla notevole produzione teologica postconciliare, non sempre immune da deviazioni e inesattezze.

La stessa finalità è rispecchiata nel presente documento con il quale la Congregazione intende richiamare il significato autentico di alcuni interventi del Magistero in materia di ecclesiologia perché la sana ricerca teologica non venga intaccata da errori o da ambiguità. A questo riguardo va tenuto presente il genere letterario dei “*Responsa ad quaestiones*”, che di natura sua non comportano argomentazioni addotte a comprovare la dottrina esposta, ma si limitano a richiami del precedente Magistero e pertanto intendono dire una parola certa e sicura in materia.

Il primo quesito chiede se il Vaticano II abbia mutato la precedente dottrina sulla Chiesa.

L'interrogativo riguarda il significato di quel “nuovo volto” della Chiesa che, secondo le citate parole di Paolo VI, il Vaticano II ha offerto.

La risposta, fondata sull'insegnamento di Giovanni XXIII e di Paolo VI, è molto esplicita: il Vaticano II non ha inteso mutare, e di fatto non ha mutato, la precedente dottrina sulla Chiesa, ma piuttosto l'ha approfondita ed esposta in maniera più organica. In tal senso vengono riprese le parole di Paolo VI nel suo discorso di promulgazione della Costituzione dogmatica conciliare *Lumen gentium*, nelle quali si afferma che la dottrina tradizionale non è stata affatto mutata, ma «ciò che era semplicemente vissuto, ora è espresso; ciò che era incerto, è chiarito; ciò che era meditato, discusso, e in parte controverso, ora giunge a serena formulazione».

Allo stesso modo c'è continuità tra la dottrina esposta dal Concilio e quella richiamata nei successivi interventi magisteriali che hanno ripreso e approfondito la stessa dottrina, costituendone nel contempo uno sviluppo. In questo senso, ad esempio la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina

della Fede *Dominus Iesus* ha solo ripreso i testi conciliari e i documenti post-conciliari, senza aggiungere o togliere nulla.

Nonostante queste chiare attestazioni, nel periodo postconciliare la dottrina del Vaticano II è stata oggetto, e continua ad esserlo, di interpretazioni fuorvianti e in discontinuità con la dottrina cattolica tradizionale sulla natura della Chiesa: se, da una parte, si vedeva in essa una “svolta copernicana”, dall’altra, ci si è concentrati su taluni aspetti considerati quasi in contrapposizione con altri. In realtà l’intenzione profonda del Concilio Vaticano II era chiaramente di inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, proponendo una ecclesiologia nel senso propriamente teo-logico, ma la recezione del Concilio ha spesso trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologiche, si è concentrata su singole parole di facile richiamo, favorendo letture unilaterali e parziali della stessa dottrina conciliare.

Per quanto concerne l’ecclesiologia di *Lumen gentium*, sono restate nella coscienza ecclesiale alcune parole chiave: l’idea di popolo di Dio, la collegialità dei Vescovi come rivalutazione del ministero dei vescovi insieme con il primato del Papa, la rivalutazione delle Chiese particolari all’interno della Chiesa universale, l’apertura ecumenica del concetto di Chiesa e l’apertura alle altre religioni; infine, la questione dello statuto specifico della Chiesa cattolica, che si esprime nella formula secondo cui la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, di cui parla il Credo, *subsistit in Ecclesia catholica*.

Alcune di queste affermazioni, specialmente quella sullo statuto specifico della Chiesa cattolica con i suoi riflessi in campo ecumenico, costituiscono le principali tematiche affrontate dal documento nei successivi quesiti.

Il secondo quesito chiede come si debba intendere che la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica.

Quando G. Philips scrisse che l’espressione “subsistit in” avrebbe fatto «scorrere fiumi d’inchiostro», probabilmente non aveva previsto che la discussione sarebbe continuata così a lungo e con tale intensità da spingere la Congregazione per la Dottrina della Fede a pubblicare il presente documento.

Tanta insistenza, d’altronde fondata sui testi conciliari e del Magistero successivo citati, riflette la preoccupazione di salvaguardare l’unità e l’unicità della Chiesa, che verrebbero meno se si ammettesse che vi possano essere più sussistenze della Chiesa fondata da Cristo. Infatti, come si dice nella Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, se così fosse si giungerebbe ad immaginare «la Chiesa di Cristo come la somma – differenziata e in qualche modo unitaria insieme – delle Chiese e Comunità ecclesiali» o a «pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba essere soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità». L’unica

Chiesa di Cristo non esisterebbe più come ‘una’ nella storia o esisterebbe solo in modo ideale ossia *in fieri* in una futura convergenza o riunificazione delle diverse Chiese sorelle, auspicata e promossa dal dialogo.

Ancora più esplicita è la *Notificazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede nei confronti di uno scritto di Leonardo Boff, secondo il quale l’unica Chiesa di Cristo «può pure sussistere in altre Chiese cristiane»; al contrario, – precisa la *Notificazione* – «il Concilio aveva invece scelto la parola “subsistit” proprio per chiarire che esiste una sola “sussistenza” della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo “*elementa Ecclesiae*”, che – essendo elementi della stessa Chiesa – tendono e conducono verso la Chiesa cattolica».

Il terzo quesito chiede perché sia stata usata l’espressione “subsistit in” e non il verbo “est”.

È stato precisamente questo cambiamento di terminologia nel descrivere il rapporto tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica che ha dato adito alle più svariate illazioni, soprattutto in campo ecumenico. In realtà i Padri conciliari hanno semplicemente inteso riconoscere la presenza, nelle Comunità cristiane non cattoliche in quanto tali, di elementi ecclesiali propri della Chiesa di Cristo. Ne consegue che l’identificazione della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica non è da intendersi come se al di fuori della Chiesa cattolica ci fosse un “vuoto ecclesiale”. Allo stesso tempo essa significa che, se si considera il contesto in cui è situata l’espressione *subsistit in*, cioè il riferimento all’unica Chiesa di Cristo «in questo mondo costituita e organizzata come una società... governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui», il passaggio da *est* a *subsistit in* non riveste un particolare significato teologico di discontinuità con la dottrina cattolica precedente.

Infatti, poiché la Chiesa così voluta da Cristo di fatto continua ad esistere (*subsistit in*) nella Chiesa cattolica, la continuità di sussistenza comporta una sostanziale identità di essenza tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. Il Concilio ha voluto insegnare che la Chiesa di Gesù Cristo come soggetto concreto in questo mondo può essere incontrata nella Chiesa cattolica. Ciò può avvenire una sola volta e la concezione secondo cui il “subsistit” sarebbe da moltiplicare non coglie proprio ciò che si intendeva dire. Con la parola “subsistit” il Concilio voleva esprimere la singolarità e la non moltiplicabilità della Chiesa di Cristo: esiste la Chiesa come unico soggetto nella realtà storica.

Pertanto la sostituzione di “est” con “subsistit in”, contrariamente a tante interpretazioni infondate, non significa che la Chiesa cattolica desista dalla convinzione di essere l’unica vera Chiesa di Cristo, ma semplicemente significa una sua maggiore apertura alla particolare richiesta dell’ecumenismo di riconoscere carattere e dimensione realmente *ecclesiali* alle Comunità cristiane non in piena comunione con la Chiesa cattolica, a motivo dei “plura ele-

menta sanctificationis et veritatis” presenti in esse. Di conseguenza, benché la Chiesa sia soltanto una e “sussista” in un unico soggetto storico, anche al di fuori di questo soggetto visibile esistono vere realtà ecclesiali.

Il quarto quesito chiede perché il Concilio Vaticano II abbia attribuito il nome di “Chiese” alle Chiese orientali non in piena comunione con la Chiesa cattolica.

Nonostante l’esplicita affermazione che la Chiesa di Cristo “sussiste” nella Chiesa Cattolica, il riconoscimento che, anche al di fuori del suo organismo visibile, si trovano “parecchi elementi di santificazione e di verità”, comporta un carattere ecclesiale, anche se diversificato, delle Chiese o Comunità ecclesiali non cattoliche. Anch’esse infatti «non sono affatto spoglie di significato e di peso» nel senso che «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza».

Il testo prende in considerazione anzitutto la realtà delle Chiese orientali non in piena comunione con la Chiesa cattolica e, richiamandosi a vari testi conciliari, riconosce loro il titolo di “Chiese particolari o locali” e le chiama Chiese sorelle delle Chiese particolari cattoliche, perché restano unite alla Chiesa cattolica per mezzo della successione apostolica e della valida eucaristia, «per cui in esse la Chiesa di Dio è edificata e cresce». Anzi la Dichiarazione *Dominus Iesus* le chiama espressamente «vere Chiese particolari».

Pur con questo esplicito riconoscimento del loro “essere Chiesa particolare” e del valore salvifico incluso, il documento non poteva non sottolineare la carenza (*defectus*), di cui risentono, proprio nel loro essere Chiesa particolare. Infatti, per la loro visione eucaristica della Chiesa, che pone l’accento sulla realtà della Chiesa particolare riunita nel nome di Cristo nella celebrazione dell’Eucaristia e sotto la guida del vescovo, esse considerano le Chiese particolari *complete* nella loro particolarità. Ne consegue che, stante la fondamentale uguaglianza fra tutte le Chiese particolari e fra tutti i vescovi che le presiedono, esse hanno ciascuna una propria autonomia interna, con evidenti riflessi sulla dottrina del primato, che secondo la fede cattolica è un “principio costitutivo interno” per l’esistenza stessa di una Chiesa particolare. Naturalmente sarà sempre necessario sottolineare che il primato del Successore di Pietro, Vescovo di Roma, non deve essere inteso in modo estraneo o concorrente nei confronti dei Vescovi delle Chiese particolari. Esso deve esercitarsi come servizio all’unità della fede e della comunione, entro i limiti che procedono dalla legge divina e dall’inviolabile costituzione divina della Chiesa contenuta nella Rivelazione.

Il quinto quesito chiede perché non venga riconosciuto il titolo di “Chiese” alle Comunità ecclesiali nate dalla Riforma.

Al riguardo si deve dire che «la ferita è ancora molto più profonda nelle comunità ecclesiali che non hanno conservato la successione apostolica e l’eucaristia valida»; pertanto esse «non sono Chiese in senso proprio», ma

“Comunità ecclesiali”, come attesta l’insegnamento conciliare e post-conciliare.

Nonostante queste chiare affermazioni abbiano creato disagio nelle Comunità interessate e anche in campo cattolico, non si vede, d’altra parte, come a tali Comunità possa essere attribuito il titolo di “Chiesa”, dal momento che non accettano il concetto teologico di Chiesa in senso cattolico e mancano di elementi considerati essenziali dalla Chiesa cattolica. Occorre, comunque, ricordare che dette Comunità, come tali, per i diversi elementi di santificazione e di verità in esse realmente presenti, hanno indubbiamente un carattere ecclesiale e un conseguente valore salvifico.

Riprendendo sostanzialmente l’insegnamento conciliare e il Magistero post-conciliare, il nuovo documento, promulgato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, costituisce un chiaro richiamo alla dottrina cattolica sulla Chiesa. Oltre a fugare visioni inaccettabili, tuttora diffuse nello stesso ambito cattolico, esso offre preziose indicazioni anche per il proseguimento del dialogo ecumenico, che resta sempre una delle priorità della Chiesa cattolica, come ha confermato anche Benedetto XVI già nel suo primo messaggio alla Chiesa (20 aprile 2005) e in tante altre occasioni, specie nel suo viaggio apostolico in Turchia (28 novembre – 1 dicembre 2006). Ma perché il dialogo possa veramente essere costruttivo, oltre all’apertura agli interlocutori, è necessaria la fedeltà alla identità della fede cattolica. Solo in tal modo si potrà giungere all’unità di tutti i cristiani in “un solo gregge e un solo pastore” (Gv 10, 16) e sanare così quella ferita che tuttora impedisce alla Chiesa cattolica la realizzazione piena della sua universalità nella storia.

L’ecumenismo cattolico può presentarsi a prima vista paradossale. Con l’espressione “subsistit in”, il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato, che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa cattolica, e, dall’altro lato, l’esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine, ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica. Al riguardo lo stesso Decreto del Concilio Vaticano II sull’ecumenismo *Unitatis redintegratio* aveva introdotto il termine *plenitudo* (*unitatis/catholicitatis*) proprio per aiutare a comprendere meglio questa situazione in certo qual modo paradossale.

Benché la Chiesa cattolica abbia la pienezza dei mezzi di salvezza, «tuttavia le divisioni dei cristiani impediscono che la Chiesa stessa attui la pienezza della cattolicità ad essa propria in quei figli, che le sono bensì uniti col battesimo, ma sono separati dalla sua piena comunione». Si tratta dunque della pienezza della Chiesa cattolica, che è già attuale e che deve crescere nei fratelli non in piena comunione con essa, ma anche nei propri figli che sono peccatori «fino a che il popolo di Dio pervenga nella gioia a tutta la pienezza

della gloria eterna nella celeste Gerusalemme». Il progresso nella pienezza è radicato nel dinamismo dell'unione con Cristo: «L'unione con Cristo è allo stesso tempo unione con tutti gli altri ai quali Egli si dona. Io non posso avere Cristo solo per me; posso appartenergli soltanto in unione con tutti quelli che sono diventati o diventeranno suoi. La comunione mi tira fuori da me stesso verso di Lui, e così anche verso l'unità con tutti i cristiani».