

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, iusecc@pusc.it

\*

*Nihil obstat:* J. T. Martín de Agar

*Imprimatur:* Vicariato di Roma

Roma, 22 settembre 2010

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

ISSN 1120-6462

ISSN ELETTRONICO 1972-5671

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, Serra, 2009<sup>2</sup>.

# IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE  
DI DIRITTO CANONICO

VOL. XXII · N. 2 · 2010

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

Rivista quadrimestrale

\*

*Amministrazione e abbonamenti*

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,  
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, [fse.roma@libraweb.net](mailto:fse.roma@libraweb.net)

\*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Print and/or Online official subscription rates are available  
at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

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

\*

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*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

\*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

Stampato in Italia · Printed in Italy

# SOMMARIO

## DOTTRINA

### *Studi di Diritto canonico orientale*

- M. D. BROGI, *Obblighi dei Vescovi Latini verso i fedeli di una Chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocesi* 325
- O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Frammenti di una ricerca* 343
- P. GEFAELL, *L'attenzione agli orientali cattolici nei documenti delle Conferenze episcopali* 367

### *Altri studi*

- O. FUMAGALLI CARULLI, *La libertà religiosa. Magistero della Chiesa cattolica, normativa internazionale, violazioni della prassi, dialogo interreligioso* 385
- B. SERRA, *Sull'estinzione e modificazione della persona giuridica nel diritto canonico moderno. Spunti ricostruttivo per una teoria dei soggetti di diritto* 405
- F. VECCHI, *Il Concordato brasiliano del 2008: dal "separatismo privilegiario" al "pluralismo concordatario" nel modello pattizio di "Vereinbarung"* 427

## RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

### *Recensioni*

- CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE (CCEE) (ed.), *Les Évêques et la nouvelle Europe. Textes officiels du CCEE (1992-2006)* (F. Puig) 449
- P. LAZZARA, *I procedimenti amministrativi ad istanza di parte. Dalla disciplina generale sul procedimento (l. 241/90) alla direttiva «servizi»* (J. Canosa) 451
- F. MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento* (C. M. Fabris) 452
- J. T. MARTÍN DE AGAR, L. NAVARRO, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C.* (G. Feliciani) 456
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Legge canonica nella vita nella Chiesa. Indagini e prospettive nel segno del recente Magistero Pontificio* (H. M. Jagodzinski) 459
- J. A. RENKEN, *Church Property. A Commentary on Canon Law Governing Temporal Goods in the United States and Canada* (J. Miñambres) 467
- V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea* 469

## DOCUMENTI

*Atti di Benedetto XVI*

- Lettera apostolica «motu proprio» “*Omnium in mentem*” per la modifica di alcune norme del Codice di Diritto canonico, 26 ottobre 2009 (con *nota* di M. A. ORTIZ, *L'obbligatorietà della forma canonica matrimoniale dopo il m.p. “Omnium in mentem”*) 475
- Discorso alla Rota Romana, 29 gennaio 2009 (con *nota* di M. DEL POZZO, *Caritas in veritate, salva iustitia*) 493

## LEGISLAZIONE PARTICOLARE

- ITALIA. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici, 23 febbraio 2010 (con *nota* di A. ZAMBON, *La cura pastorale verso gli orientali non cattolici presenti nelle parrocchie cattoliche*) 508

## COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

MARCO DINO BROGI, Arcivescovo Nunzio Apostolico. Ufficiale della Segreteria di Stato.

ORAZIO CONDORELLI, Straordinario di Storia del Diritto canonico, Università di Catania.

OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, Ordinario di Diritto canonico, Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano).

PABLO GEFAELL, Straordinario di Diritto canonico orientale. Pontificia Università della Santa Croce.

BEATRICE SERRA, Ricercatrice, Università "La Sapienza" (Roma).

FABIO VECCHI, Incaricato in Storia del diritto canonico. Università degli Studi "Magna Græcia" Catanzaro.

Hanno collaborato anche: J. CANOSA, M. DEL POZZO C.-M. FABRIS, G. FELICIANI, H. M. JAGODZINSKI, J. MIÑAMBRES, M. A. ORTIZ, F. PUIG, A. ZAMBON.

DOTTRINA

*Studi di Diritto canonico orientale*

OBBLIGHI DEI VESCOVI LATINI  
VERSO I FEDELI  
DI UNA CHIESA ORIENTALE CATTOLICA  
INSERITI NELLA LORO DIOCESI\*

MARCO DINO BROGI, O.F.M.

SOMMARIO: Introduzione. 1. Inserimento canonico di Fedeli orientali in diocesi latine. 2. Diritto dei fedeli all'osservanza del proprio rito. 3. Possibile pluralità di "riti" in un'unica diocesi. 4. Obblighi dei Vescovi diocesani latini. 5. Diritti e doveri in questi casi del Patriarca e dell'Arcivescovo maggiore. 6. Conclusione.

INTRODUZIONE

LA mobilità dei nostri giorni ha delle gravi ripercussioni sulla vita delle persone costrette per qualsiasi motivo ad emigrare, per tutto ciò che comportano le partenze definitive, come la separazione dai familiari e dagli amici con il conseguente raffreddamento dei rapporti reciproci, l'adattamento a nuove lingue, culture, condizioni climatiche.

Sono ugualmente gravi le ripercussioni riguardanti le comunità ed i gruppi etnici, specialmente quelli numericamente o economicamente più deboli.

Questi corrono il rischio di sfaldarsi, indebolendosi maggiormente nei luoghi di provenienza, come conseguenza della partenza dei figli più intraprendenti, i quali cercano di migliorare altrove le loro condizioni di vita, mentre i membri emigrati non hanno sempre la possibilità di compattarsi e ricostituirsi come comunità nei paesi in cui sono accolti.

Gli immigrati, un po' perché si chiamano a vicenda, un po' per il tentativo di evitare l'isolamento, cercano di ritrovarsi e formare nuovi nuclei, con il pericolo di ghettizzarsi, ma non tarderanno a disperdersi nelle varie zone delle grandi città o addirittura per l'intero paese di accoglienza, e le loro comunità, anche se hanno potuto mantenere all'inizio una certa coesione, si dissolveranno nella cosiddetta diaspora, ove i singoli, privi del sostegno dei connazionali, saranno gradatamente assorbiti dal gruppo preponderante. In

\* Il presente contributo è una rielaborazione di una parte di un mio precedente studio: *Cura pastorale di fedeli di altra chiesa "sui iuris"*, «Revista Española de Derecho Canónico» 53 (1996) 119-131.

questo modo perfino la loro auspicabile integrazione nel tessuto sociale della loro nuova patria costituisce una grave sfida al mantenimento della loro identità nazionale.

Quanto all'identità religiosa, dato che le correnti migratorie puntano preferibilmente verso l'Europa e le Americhe, ove la Chiesa cattolica è presente e ben strutturata, si potrebbe pensare che gli immigrati cristiani ed in particolare quelli cattolici si trovino in una situazione privilegiata rispetto agli altri, ma non è così per tutti: infatti, mentre i cattolici latini potranno trovarsi a loro agio nella Chiesa di accoglienza, sia pur soffrendo a motivo delle sensibili differenze non solo linguistiche ma anche culturali, diversa (e peggiore) è la situazione dei cattolici orientali.

Essi infatti non solo corrono i medesimi rischi dei loro fratelli ortodossi e dei non cristiani, ma sono paradossalmente maggiormente minacciati di essere assorbiti a scapito delle loro tradizioni, oppure, se resistono a questo pericolo, essi rischiano di rimanere isolati, incompresi e disorientati.

Questo perché gli orientali cattolici sono accolti dalle comunità cattoliche presenti praticamente in ogni parte del globo e specialmente in Occidente, ma sono gravi gli ostacoli che rendono difficile il loro pieno inserimento, poiché queste comunità sono in prevalenza latine,<sup>1</sup> e purtroppo non sono sempre aperte alla comprensione ed al rispetto degli elementi caratteristici di fedeli i quali, benché cattolici pure loro, esprimono la loro fede secondo modalità diverse da quelle locali.

Anni or sono, nei quali avevo occasione di seguire il fenomeno più da vicino, avevo notato negli ambienti cattolici latini una disponibilità anche entusiastica nei riguardi degli ortodossi e dei musulmani, e, all'opposto, una certa insensibilità nei riguardi dei cattolici orientali, dovuta spesso ad ignoranza del fatto stesso dell'esistenza nell'Oriente Cristiano di comunità cattoliche;<sup>2</sup> ne conseguiva una mancanza di rispetto delle loro peculiarità, che qualcuno arrivava addirittura a considerare semplice folklore, destinato a scomparire con l'assorbimento di quei fedeli nella grande famiglia latina, che molti consideravano (considerano?) l'unica "veramente" cattolica.

Questa relazione intende esporre la legislazione riguardante gli obblighi

<sup>1</sup> Vi sono delle eccezioni, ma riguardano paesi piuttosto di emigrazione che d'immigrazione. Così, ad esempio, vi sono in India una decina di eparchie della Chiesa siro malabarese sul cui territorio non ha giurisdizione alcun Ordinario latino; ciò avviene anche in Etiopia e in Eritrea, in cui l'arcieparchia di Addis Abeba e le eparchie di Adigrat, di Asmara e di Keren sono della Chiesa Alessandrina di rito ge'ez, ed anche in Italia, nell'eparchia di Piana degli Albanesi (in Sicilia).

<sup>2</sup> Può essere indicativo il modo fantasioso ed arbitrario, e talvolta anche contraddittorio di definire queste comunità e la loro liturgia ("fedeli cattolici ortodossi", "S. Messa cattolica di rito ortodosso", ecc.)

dei Vescovi latini verso i fedeli delle chiese cattoliche orientali “sui iuris”,<sup>3</sup> che si trovano nelle loro diocesi.

#### 1. INSERIMENTO CANONICO DI FEDELI ORIENTALI IN DIOCESI LATINE

A norma del diritto comune, ogni fedele acquisisce un domicilio o quasi-domicilio diocesano, parrocchiale e simili, a seconda del luogo nel quale egli fissa la sua dimora;<sup>4</sup> per poter esporre gli obblighi di un vescovo latino riguardo ai fedeli orientali “della sua diocesi”, occorre dapprima chiarire quando un cattolico orientale “entra” in una diocesi (o altra circoscrizione ecclesiastica) di rito latino, ed è pertanto sottoposto alla giurisdizione del relativo Vescovo (o altro Prelato).

Il diritto codificato nel CIC 17, come è noto, evidenziava l’aspetto territoriale della diocesi, e la giurisdizione del suo Vescovo si estendeva su tutte le persone (fisiche e giuridiche) che si trovavano entro i suoi confini, mentre altre eventuali giurisdizioni coincidenti, anche episcopali, erano considerate come strettamente personali.<sup>5</sup>

Ne conseguiva che i fedeli o loro categorie soggetti ad una giurisdizione personale dovevano essere esplicitamente indicati, in quanto esenti dalla giurisdizione dell’unico Vescovo “del luogo”, che normalmente era latino, ed alla cui giurisdizione erano invece soggetti tutti gli altri cattolici, per il fatto stesso della loro presenza in quel determinato territorio.

Una precisa determinazione riguardante gli orientali privi di un Pastore della propria Chiesa risale a Papa Leone XIII, e si trova nella Lettera Apostolica “*Orientalium Dignitas Ecclesiarum*”, *De Disciplina Orientalium conservanda et tuenda*, del 30 novembre 1894.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Per le grandi tradizioni orientali cf. CCEO can. 28, § 2; quanto alle chiese “sui iuris” cf. CCEO can. 27; inoltre. M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, «Revista Española de Derecho Canónico» 48 (1991) 517-544.

<sup>4</sup> Cfr. CIC 17 can. 91; e poi CIC can. 102 e CCEO cc. 912 et 916.

<sup>5</sup> CIC 17, cc. 215-217.

<sup>6</sup> Pubblicata negli *Acta Sanctae Sedis* 27 (1894-1895) 257-264. L’Archivista della Congregazione per le Chiese Orientali, dott. Gianpaolo Rigotti, mi ha confermato che la redazione manoscritta da me vista vari anni fa in quell’Archivio è proprio l’originale del Documento; egli ha aggiunto che, “secondo i principi della dottrina archivistica nonché in ossequio al Motu Proprio di Papa Giovanni Paolo II sugli Archivi della Santa Sede” la Congregazione “ha collaborato con l’Archivio Segreto per ricostituire l’organizzazione d’origine delle carte d’Archivio” dei Papi Leone XIII e Pio XI, ed ha versato al citato Archivio Segreto le carte dei predetti Pontefici. D’altra parte, per salvaguardare l’organicità del proprio Archivio Storico”, essa ha trattenuto alcuni fascicoli. “Uno di questi fascicoli – prosegue l’Archivista - già appartenuto al ‘Fondo Leone XIII’ custodisce la Bolla originale con la Lettera Apostolica ... Il documento consiste in cinque fogli di pergamena piegati in due e rilegati dalla cordicella di seta con sigillo integro di piombo (su un lato in rilievo ‘Leo Papa XIII’, sull’altro lato le effigi dei Santi Apostoli Pietro e Paolo). Siccome i fogli sono scritti sia sul lato pelo sia sul lato carne, il campo scrittorio occupa complessivamente diciotto facciate, su un totale di venti”.

Nella parte dispositiva del Documento, il Papa aveva risolto il caso dei fedeli che si fossero trovati nel territorio del Patriarcato del proprio rito privi dell'assistenza di un sacerdote del medesimo rito (II norma),<sup>7</sup> ed aveva decretato nella IX norma che i fedeli orientali che si trovavano "extra patriarchale territorium" erano soggetti alla giurisdizione del Vescovo latino del luogo in cui dimoravano.<sup>8</sup>

Con la medesima Lettera Apostolica (XIII norma) egli estendeva la giurisdizione del Patriarca Greco Melkita Cattolico a tutto il territorio dell'Impero Ottomano (a questa norma si sono poi adeguati anche altri Patriarchi cattolici orientali).

Nel 1949 queste disposizioni erano ancora in vigore, ma potevano ben dirsi vetuste, in quanto appariva sempre più chiaro che ogni giurisdizione era ed è nel medesimo tempo tanto territoriale che personale, in quanto è esercitata soltanto su un determinato gruppo di fedeli, sia esso maggioritario oppure minoritario, distinto da tutti gli altri fedeli che vivono in quel medesimo territorio ma sono soggetti ad altri Ordinari.<sup>9</sup>

Queste disposizioni di Papa Leone XIII, che consideravano il Vescovo diocesano latino come unico Vescovo "del luogo", furono superate con la promulgazione dei canoni *De disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali*,<sup>10</sup> i quali riconoscono la possibilità di coesistenza di più giurisdizioni in un medesimo territorio.

Esse indicano con precisione quali siano, in caso di pluralità di vescovi o di parroci, quelli competenti nei singoli casi, determinando così la condizione giuridica delle persone fisiche, al fine di assicurare la validità di un matrimonio contratto da fedeli orientali dimoranti "extra territorium proprii ritus".

Infine, "la preziosa Bolla pontificia e pochi altri documenti (stampati con le versioni latina, greca e russa della Bolla) sono classificati con il N. di rubrica 19 (Missioni orientali, Delegazione Mesopotamia, Sacra Congregazione)".

<sup>7</sup> Nelle regioni dell'Oriente Cristiano, dall'Europa Orientale al Medio Oriente ed all'India, si conosce e si ammette "ab antiquo" la coesistenza nello stesso territorio di più giurisdizioni, corrispondenti ai vari ruzzi etnici e nazionali di cristiani che continuano a contraddistinguersi nella fedeltà alle proprie tradizioni culturali e alla loro lingua anche allontanandosi dal loro luogo di origine, poiché trovano proprio in questi elementi dei fattori di coesione e di sopravvivenza; per i problemi teologici sollevati da questo stato di fatto cfr. P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, in P. ERDÖ, P. SZABÓ (a cura di) *Territorialità e Personalità del Diritto Canonico ed Ecclesiastico* (Budapest 2002) 227-234.

<sup>8</sup> Si osservi tuttavia che il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium Annotationum auctus* curato dal PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS (Città del Vaticano 1995) 330 cita nelle note ai §§ 4 et 5 del can. 916, che regolano la materia, numerosi documenti anteriori alla *Orientalium Dignitas Ecclesiarum*, dei quali il più antico risale all'anno 1564.

<sup>9</sup> Non mi soffermo sulle Prelature Personali, gli Ordinariati militari e gli Istituti religiosi.

<sup>10</sup> Essi furono promulgati da Papa Pio XII il 27 febbraio 1949 con il Motu Proprio *Craeabrae Allatae* ed entrarono in vigore il successivo giorno 2 maggio.

La normativa attinente all'acquisizione del domicilio e quasi domicilio da parte di un fedele orientale privo di Gerarca del proprio rito, come si diceva allora per indicare la chiesa particolare oggi denominata nel CCEO chiesa "sui iuris", era infatti stata stralciata dai canoni "De Personis", che non erano ancora stati promulgati,<sup>11</sup> ed inserita nel can. 86 del corpo di canoni *de Matrimonio*.<sup>12</sup>

Diveniva così chiaro ed inequivocabile il legame tra i singoli fedeli orientali ed il Gerarca e il Parroco muniti della facoltà di validamente assistere e benedire il loro matrimonio, nonostante fossero "diversi ritus".<sup>13</sup>

Nei territori nei quali avessero esercitato la loro giurisdizione più di un Vescovo, quello latino "del luogo" non era più dunque automaticamente l'Ordinario dei fedeli orientali che dimoravano nel suo territorio; essi erano sottoposti alla sua giurisdizione soltanto nel caso in cui egli fosse stato esplicitamente designato dalla Sede Apostolica oppure, in determinati casi, dal loro Patriarca.

Finalmente, il Concilio Ecumenico Vaticano II sposterà l'accento dal territorio di una diocesi alla comunità che la costituisce, ed anzi descrive la diocesi prescindendo da ogni determinazione territoriale: per diocesi si intende una parte del popolo di Dio ("Populi Dei portio") che diviene chiesa particolare in quanto è radunata nello Spirito Santo tramite il Vangelo e l'Eucaristia dal vescovo, alle cui cure è stata affidata ed al quale essa aderisce.<sup>14</sup>

Il *Codex* per i latini fa riferimento anche al territorio, asserendo che la "portio populi Dei" che costituisce una diocesi "certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes",<sup>15</sup> ma aggiunge che "ubi de iudicio supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis Episcoporum conferentiis quarum interest, utilitas id suadeat", possono

<sup>11</sup> Essi furono promulgati dal medesimo Pontefice il 2 giugno 1957 con il Motu Proprio *Cleri Sanctitati, De Ritibus Orientalibus – De Personis*, entrato in vigore il 25 marzo 1958: la norma in questione è contenuta nel can. 22.

<sup>12</sup> Can. 86 § 3, 2°: "Deficiente parochus pro fidelibus alicuius ritus, horum Hierarcha designet alius ritus parochum, qui eorundem curam suscipiat..." - § 3, 3°: "Extra territorium proprii ritus, deficiente huius ritus Hierarcha, habendus est tamquam proprius, Hierarcha loci. Quodsi plures sint, ille habendus est tamquam proprius, quem designaverit Sedes Apostolica" (oppure in casi particolari, il Patriarca).

<sup>13</sup> Il CIC 17, che allora era ancora in vigore, riconosceva la competenza del Vescovo e del Parroco anche per i matrimoni dei "non sudditi", senza alcun riferimento al rito degli sposi, mentre il Motu Proprio *Craebre Allatae* can. 86 § 1, 2°, richiedeva per la validità del matrimonio che i contraenti "non sudditi" fossero del medesimo rito del Sacerdote celebrante e benedicente; per la disciplina odierna della Chiesa latina, cf. CIC can.1109.

<sup>14</sup> Cfr. CD 11; nello stesso senso procedono le due codificazioni post-conciliari: cfr. CIC can. 369, et CCEO can. 177.

<sup>15</sup> Cfr. CIC, can. 372, § 1.

essere erette chiese particolari,<sup>16</sup> distinte per il *rito dei fedeli* “aliave similitudine”.<sup>17</sup>

L'erezione di una circoscrizione ecclesiastica, anche nel caso di una Chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore (ma “extra territorium”) è infatti di competenza esclusiva della Santa Sede; tale erezione è indicata da *Orientalium Ecclesiarum* 4 come un provvedimento da adottarsi quando occorra.<sup>18</sup>

La norma è ripresa da CD 23, 3 capoverso, che cita in nota il suddetto paragrafo di *Orientalium Ecclesiarum*, ma soltanto come estrema ratio.<sup>19</sup>

Il CIC, come si è appena visto, limita ancor più il provvedimento, in quanto impone (!) alla Suprema Autorità della Chiesa (al Romano Pontefice oppure ad un Concilio Ecumenico) di udire la Conferenza Episcopale interessata.<sup>20</sup>

La normativa del *Codex Iuris Canonici Orientalis* da noi già incontrata e promulgata una prima volta con i canoni *De disciplina Sacramenti Matrimonii* ed una seconda volta al proprio posto, tra i canoni *De Ritibus Orientalibus – De Personis*, è ora contenuta, debitamente aggiornata, nel CCEO, can. 916: mancando ad un fedele un parroco della propria chiesa “sui iuris”, il Vescovo della sua chiesa con giurisdizione nel territorio in cui dimora quel fedele, designerà un sacerdote di un'altra chiesa “sui iuris” con il consenso del suo Vescovo eparchiale (ovvero diocesano), che ne abbia cura “tamquam parochus proprius”.<sup>21</sup>

Se nel territorio in questione non è stata eretta alcuna circoscrizione della chiesa “sui iuris” di quel fedele o di un determinato gruppo di fedeli, “tamquam proprius eorum christifidelium Hierarcha habendus est Hierarcha loci alterius Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae” designato dalla Santa Sede ovvero dal Patriarca o dall'Arcivescovo maggiore<sup>22</sup> “de assensu Sedis Apostolicae”.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Da intendersi a norma del CIC, can. 368: diocesi, prelatore territoriali, abbazie territoriali, vicariati apostolici ovvero prefetture apostoliche. <sup>17</sup> Cfr. CIC can. 372 § 2.

<sup>18</sup> OE 4: “ubi id postulat bonum spirituale fidelium”.

<sup>19</sup> Dopo aver disposto i provvedimenti che vedremo in seguito, conclude: “Quod si haec omnia, ob rationes peculiares, iudicio Apostolicare Sedis, fieri non possunt, Hierarchia propria pro diversitate Rituum constituatur” – la Sede Apostolica è infatti la “Suprema relationum interecclesiarum arbitra” (cf. OE 4).

<sup>20</sup> Sarà la Congregazione per le Chiese Orientali ad istruire la causa, per poi sottoporla all'approvazione del Santo Padre, il quale assumerà la responsabilità del provvedimento; la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* n. 59 sulla Curia Romana, promulgata nel 1988, tace delle conferenze episcopali, ma chiede alla Congregazione per le Chiese Orientali di consultarsi con la Congregazione competente (Seconda Sezione della Segreteria di Stato, Congregazione per i Vescovi oppure quella per l'Evangelizzazione dei Popoli): cfr. M. BROGI, *La Congregazione per le Chiese Orientali*, in P. A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *La Curia Romana nella Cost. Ap. «Pastor Bonus»* (Città del Vaticano 1990) 261 s. <sup>21</sup> Cfr. CCEO can. 916 § 4.

<sup>22</sup> Cfr. OE 10; CCEO can. 152: “Quae in iure communi de Ecclesiis patriarchalibus vel de Patriarchis dicuntur, de Ecclesiis archiepiscopalibus maioribus vel de Archiepiscopis maioribus valere intelleguntur, nisi aliter iure communi expresse cavetur vel ex natura rei constat”.

<sup>23</sup> Cfr. CCEO can. 916 § 5.

Lascio ad altri la risposta al quesito che si potrebbe sollevare a motivo del “tamquam” usato nei riguardi tanto del Parroco che del Vescovo, e di altre disposizioni canoniche, ed in particolare quelle del CCEO cc. 148 et 193, sui quali ci soffermeremo in seguito, le quali indicano una certa competenza del Capo della Chiesa “sui iuris” sui fedeli della diaspora.

Si potrebbe infatti sollevare il dubbio, se il Vescovo ed il Parroco così designati siano in senso proprio il Vescovo ed il Parroco di quei fedeli, o se essi soltanto fungano da tali, quasi li abbiano semplicemente ricevuti in affidamento, e pertanto siano dei semplici sostituti dei titolari assenti.

Guardando la questione dalla parte dei fedeli, ci si potrebbe pertanto chiedere se essi siano a tutti gli effetti fedeli di quelle diocesi e parrocchie di accoglienza, ed abbiano così una doppia appartenenza, tanto alla propria chiesa “sui iuris” che alla diocesi o parrocchia in cui hanno il domicilio o quasi domicilio, oppure se, nella loro qualità di fedeli “affidati”, ne siano in un certo senso soltanto “ospiti”.<sup>24</sup>

Per la presente relazione, ci basta aver chiarito quando un Vescovo ed in particolare, per quanto ora ci concerne, quando un Vescovo latino diviene responsabile della cura pastorale di fedeli di una chiesa orientale che vivono nella sua diocesi.<sup>25</sup>

## 2. DIRITTO DEI FEDELI ALL'OSSERVANZA DEL PROPRIO RITO

Il Decreto del Concilio Ecumenico Vaticano II “sulla missione pastorale dei Vescovi nella Chiesa” (*Christus Dominus*) recita: “... dove si trovano fedeli di Rito diverso il Vescovo diocesano provveda alle loro necessità, sia per mezzo di sacerdoti e parrocchie di quel Rito, sia per mezzo di un Vicario Episcopale

<sup>24</sup> Secondo C. PUJOL, *Conditio Fidelis Orientalis Ritus extra suum territorium*, «Periodica de re morali canonica liturgica» 73 (1984) 399-504, il fedele appartiene pleno iure ed a tutti gli effetti all'eparchia (o diocesi) ed alla parrocchia nelle quali ha il domicilio o il quasi domicilio, seppure l'A. ammetta che la soluzione incontra alcune difficoltà; secondo P. ERDÖ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei Sacramenti (Battesimo e Cresima)*, «Periodica de re canonica» 84 (1995) 315-353, il fedele avrebbe una doppia appartenenza, alla diocesi e parrocchia del domicilio o quasi domicilio, ed alla propria chiesa “sui iuris”:

<sup>25</sup> Il can. 916 del CCEO non ha alcun corrispettivo nel CIC, per la parte che riguarda i fedeli di una “chiesa sui iuris” privi di Gerarca e/o di parroco della propria chiesa, in coerenza con l'asserzione del CIC can. 1, che esso concerne soltanto la Chiesa latina. A parte il fatto che ciò non è sempre vero, esso diviene lacunoso per quanto riguarda, come in questo caso, le relazioni interecclesiali interne alla Chiesa cattolica, cioè tra fedeli di differenti chiese cattoliche “sui iuris”, impropriamente dette ancor oggi relazioni interrituali: cfr. M. BROGI, *I Cattolici Orientali nel Codex Iuris Canonici*, «Antonianum» 58 (1983) 218-243; V. J. POSPISHIL, J. D. FARIS, *The new Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics*, Brooklyn, New York 1984; J. D. FARIS, *Eastern Catholic Churches – Constitution and Governance* (New York 1992) 108; P. ERDÖ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei Sacramenti (Battesimo e Cresima)*, «Periodica de re canonica » 84 (1995) 315-353.

munito delle necessarie facoltà e, se opportuno, insignito anche del carattere episcopale...”.<sup>26</sup>

Questo brano trova riscontro in ambedue i codici: CIC cc. 372 § 2, 383 § 2 et 518; CCEO cc. 193 et 280 § 1.

Prima di analizzare quanto chiedono ai Vescovi latini il Concilio e nella sua scia il CIC porrei due quesiti: hanno diritto i fedeli orientali “in diaspora” a queste particolari attenzioni, o si tratta soltanto di una generosa premura dei Padri Conciliari?

E inoltre, l’attuazione di quanto è qui richiesto, non turba l’equilibrio interno della diocesi e mette a repentaglio l’unità della comunità diocesana?

Al primo quesito risponde il CIC: nell’espore il catalogo di doveri e diritti di tutti i fedeli, esso enunzia al can. 214 il duplice diritto di ciascun fedele, quello di rivolgere il culto a Dio secondo le prescrizioni del proprio rito e quello di seguire una propria spiritualità che sia conforme alla dottrina della Chiesa.

Asserisce il canone: “Ius est christifidelibus, ut cultum Deo persolvant iuxta praescripta proprii ritus a legitimis Ecclesiae Pastoribus approbati, utque propriam vitae spiritualis formam sequantur, doctrinae quidem Ecclesiae consentaneam”.

Sebbene la prima parte del canone sembri riferirsi al solo aspetto esterno, rituale, della preghiera liturgica, la seconda parte, con il riferimento alla forma di vita spirituale del fedele, apre ad orizzonti molto più vasti.<sup>27</sup>

Il *Codex Iuris Canonici* usa qui il termine “ritus” come usato dal Concilio (CD 23,3 capoverso ed OE, *passim*<sup>28</sup>), cioè come sinonimo di chiesa particolare.

Si osservi che le due commissioni incaricate di rivedere rispettivamente il *Codex Iuris Canonici* del 1917 e il *Codex Iuris Canonici Orientalis* del 1948, promulgato solo in parte,<sup>29</sup> avevano inizialmente inteso tutte e due, ciascuna per proprio conto, di usare la locuzione “ecclesia particularis”, ma la prima

<sup>26</sup> “Hunc in finem, ubi sint fideles diversi Ritus, eorum spiritualibus necessitatibus Episcopus dioecesanus provideat sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem Ritus, sive per Vicarium Episcopalem aptis facultatibus instructum”: cfr. CD 23,3 capoverso. Analizzeremo in seguito quanto asserisce al riguardo il CIC.

<sup>27</sup> Per la genesi ed il contenuto di questo canone cfr. M BROGI, *Il Diritto all’osservanza del proprio rito* (CIC can. 214), «Antoniano» 68 (1993) 108-119.

<sup>28</sup> Occorre tuttavia notare che nel Decreto *Orientalium Ecclesiarum* il Concilio unisce ogni volta al termine *rito* la locuzione *chiesa particolare*, considerata equivalente a (*seu*) *rito*. Vi è un’eccezione in OE 3, in cui il termine *rito* indica le specificità delle chiese particolari (*tum Orientis tum Occidentis*), asserendosi che esse differiscono parzialmente (*partim*) l’una dall’altra per i riti (*ritibus*), “nempe liturgia, ecclesiastica disciplina et patrimonio spirituali”; cfr. *etiam* LG 23 ultimo capoverso.

<sup>29</sup> Cfr. M. BROGI, *Codificazione del Diritto Comune delle chiese orientali cattoliche*, «Revista Española de Derecho Canónico» 45 (1988) 10-15.

nel senso di chiesa riunita attorno al proprio Vescovo, cioè la diocesi,<sup>30</sup> e la seconda in quello di singola chiesa orientale.<sup>31</sup>

La questione fu presa in esame dal “coetus specialis” per la redazione della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, che era stato costituito all’inizio da Consultori della Commissione per il Codice latino, ma fu poi integrato, a partire dalla sessione dei giorni 23-26 aprile 1974, per decisione di Papa Paolo VI, da Consultori della Commissione orientale;<sup>32</sup> il “coetus specialis”, chiamato da quella data anche “coetus mixtus”, propose nella sua decima sessione (23-27 febbraio 1976),<sup>33</sup> di non ritornare sui lavori già svolti dalla Commissione CIC, di usare la locuzione “ecclesia ritualis sui iuris” per le chiese indicate in *Orientalium Ecclesiarum* come *ecclesiae particulares seu ritus*,<sup>34</sup> e di riservare al termine “rito” il significato di patrimonio ecclesiastico.<sup>35</sup>

In seguito, a motivo della diversa sensibilità teologica, il codice latino adottò (ma non sempre) l’espressione “Ecclesia ritualis” (si veda CIC cc. 111 e 112), mentre quello orientale optò per “Ecclesia sui iuris”, in tutto il CCEO.

Il Codice latino intende così evidenziare l’elemento interno del rito (considerato nel suo significato più ampio e pregnante), come indicativo della fisionomia di ciascuna chiesa, mentre quello orientale si richiama all’elemento estrinseco del riconoscimento dell’individualità di queste chiese da parte dell’Autorità Suprema (ci possono infatti essere più chiese distinte fra di loro, che tuttavia hanno una medesima tradizione liturgica ed una spiritualità comune).

Al citato can. 214 del CIC farà poi riscontro il can. 17 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* il quale, con una scelta precisa, eliminerà ogni ambiguità.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Come in LG 27 ed in CD 11.

<sup>31</sup> Come in OE, nel titolo e poi ripetutamente, per tante volte.

<sup>32</sup> Cfr. «Communicationes» 6 (1974) 59s., «Nuntia» 1 (1975) 20; M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, «Revista Española de Derecho Canónico» 48 (1991) 524-531.

<sup>33</sup> Cfr. «Communicationes» 9 (1977) 297-299.

<sup>34</sup> CCEO can. 27: «Coetus christifidelium hierarchia ad normam iuris iunctus, quem ut sui iuris expresse vel tacite agnoscit suprema Ecclesiae auctoritas, vocatur in hoc Codice Ecclesia sui iuris».

<sup>35</sup> Il senso canonico del termine *rito* è descritto dal CCEO nel can. 28 § 1: “Ritus est patrimonium liturgicum theologicum, spirituale et disciplinare cultura ac rerum adiunctis historiae populorum distinctum, quod modo fidei vivendae uniuersiusque Ecclesiae sui iuris proprio exprimitur”; cfr. OE 3: “...licet ritibus, ut aiunt, nempe liturgia, ecclesiastica disciplina et patrimonio spirituali ...”; prima del Concilio, un noto canonista definiva il rito: “Ordo iuris ecclesiastici quo non solum res liturgicae sed universa quoque disciplina unius partis Ecclesiae Universalis ordinantur”: cfr. AE. HERMAN, *De “Ritu” in Iure Canonico*, «Orientalia Christiana» 32 (1933) 195, citato da C. PUJOL, *Conditio Fidelis Orientalis Ritus extra suum territorium*, «Periodica de re morali canonica liturgica» 73 (1984) 494.

<sup>36</sup> Il termine *ritus* è infatti sostituito dalla locuzione *ecclesia sui iuris*: “Ius est christifidelibus, ut cultum divinum persolvant secundum praescripta propriae Ecclesiae sui iuris utque propriam vitae spiritualis formam sequantur doctrinae quidem Ecclesiae consentaneam”.

Il duplice diritto qui asserito è considerato di estrema importanza, in quanto inerente alla vita spirituale del fedele, fino a potersi considerare, nei suoi rapporti con il Vaticano II, rientrante nella categoria “degli elementi originari propri del tessuto ecclesiologicalo e spirituale del Concilio”, o ancora, nella ricerca del suo fondamento ontologico, come “enunciazione del diritto divino”.<sup>37</sup>

Per il conseguimento di questo specifico diritto, i fedeli godono di un altro diritto, quello di rivolgersi ai loro Pastori, i quali pertanto hanno il corrispettivo obbligo di aiutarli in ciò che legittimamente chiedono.<sup>38</sup>

### 3. POSSIBILE PLURALITÀ DI “RITI” IN UN’UNICA DIOCESI

Il secondo quesito nasce dalla difficoltà di alcuni Vescovi latini ad andare incontro ai loro fedeli orientali, per il timore che la soddisfazione delle richieste avanzate al riguardo possa risolversi a danno dell’unità della loro diocesi.

Essi invocano a loro giustificazione lo stesso CIC, il cui can. 225, che chiude l’elenco dei doveri e dei diritti dei fedeli, ne sottopone l’esercizio al bene comune della Chiesa ed alla moderazione dell’autorità ecclesiastica.

Non si può escludere che l’attuazione del diritto dei fedeli all’osservanza del proprio rito possa talvolta incontrare gravi difficoltà, come ad esempio se il numero dei fedeli di un determinato rito fosse troppo esiguo, ed i medesimi sparsi per un territorio molto vasto.

In linea di principio, il solo fatto che vi siano all’interno di una diocesi delle differenze rituali non deve costituire un problema, quasi così come non lo costituiscono le differenze linguistiche; anzi, le differenze rituali arricchiscono una chiesa locale, in quanto testimonianze dell’universalità del messaggio cristiano e della ricchezza della Chiesa cattolica, che lo ha diffuso e ricevuto nel rispetto di tutte le culture.

D’altronde, va tenuto presente che i Padri del Vaticano II hanno asserito che la “*varietas [rituum] in Ecclesia nedum eiusdem nocet unitati, eam potius declarat*”:<sup>39</sup> il testo riguarda la Chiesa Universale, ma vale anche per le chiese particolari, le quali sono per l’appunto a sua immagine.<sup>40</sup>

Il Vescovo diocesano, nell’esercizio del suo mandato, deve aver cura di tutti i fedeli a lui affidati, compresi quelli che si trovano in situazioni particolari; il testo conciliare e i due codici che vi si ispirano danno particolare rilievo

<sup>37</sup> Così E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, in *Diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa, Atti del V colloquio giuridico, 8-10 marzo 1984* (Roma 1985) 101-125, ed in particolare 109-114.

<sup>38</sup> Cfr. CIC, ce. 212, § 2; 213; CCEO, ce. 15, § 2; 16.

<sup>39</sup> Cfr. OE 2.

<sup>40</sup> Si noti che il CIC ipotizza il caso in cui un Vescovo latino abbia perfino nel proprio clero un presbitero orientale: cfr. can. 1015 § 2.

agli obblighi del vescovo verso i fedeli di differente tradizione rituale, per i quali il vescovo deve, tra l'altro, garantire l'esercizio del loro dovere – diritto di fedeltà al proprio rito.

Il testo del Decreto *Christus Dominus* 23, 3 capoverso già citato, sviluppando il breve cenno di OE 4, ha una portata molto ampia, ed il *Codex Iuris Canonici* lo riecheggia nell'espone i doveri pastorali del Vescovo diocesano. Esso dedica all'argomento un breve paragrafo: "Se nella sua diocesi ci sono fedeli di rito diverso, provveda alle loro necessità spirituali sia mediante sacerdoti e parrocchie dello stesso rito, sia mediante un Vicario episcopale".<sup>41</sup>

Ritornero più avanti sul suggerimento del testo conciliare di insignire questo Vicario del carattere episcopale.

Il CCEO, maggiormente sensibile alla questione, dedica all'argomento ora considerato, cioè agli obblighi di un Vescovo verso i fedeli di altra chiesa "sui iuris", un intero canone, articolato in tre paragrafi. Nel primo ricorda due gravi obblighi del vescovo eparchiale ("gravi obligatione tenetur"), quello di provvedere a che i fedeli mantengano, coltivino ed osservino il rito della loro chiesa "sui iuris", e quello di favorirne i rapporti con le autorità della medesima.<sup>42</sup>

Il secondo paragrafo corrisponde al testo Conciliare ed al citato paragrafo del *Codex Iuris Canonici*, mentre il terzo impone al Vescovo eparchiale, nel caso in cui i fedeli in questione appartengano ad una chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore, di agire in accordo con il Patriarca o l'Arcivescovo maggiore interessato.

Queste norme sono fondate su principi affermati dal Vaticano II<sup>43</sup> e sono intese a tutelare il diritto enunziato nel CIC can. 214, già incontrato; sono in questo senso anche le parole pronunziate da Papa Giovanni Paolo II il 25 ottobre 1990, il quale non presentò il CCEO ai soli vescovi orientali, ai quali esso è indirizzato, ma alla Chiesa Universale, con un discorso rivolto ai Vescovi "ex diversis orbis regionibus selecti", riuniti in Sinodo.<sup>44</sup> Diceva il Papa: "Sancta Sedes ... confidit etiam omnes Ordinarios, quorum pastoralibus curis [fideles orientales] crediti sunt, hanc sollicitudinem [Sanctae Sedis] esse participaturos, conscios ita se potissimum Ecclesiae universali gratificaturos suumque testificaturos studium eius, quod homini excellentius est et con-

<sup>41</sup> "Fideles diversi ritus in sua dioecesi si habeat, eorum spiritualibus necessitatibus provideat sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem ritus, sive per Vicarium episcopalem" (ca 383 § 2).

<sup>42</sup> Cfr. CCEO can. 193 § 1; P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, in P. ERDŐ, P. SZABÓ (a cura di) *Territorialità e Personalità del Diritto Canonico ed Ecclesiastico* (Budapest 2002) 235-237.

<sup>43</sup> Cfr. OE 4.

<sup>44</sup> Cfr. CIC can. 342.

gruentius: posse nempe vivere secundum eam cordis naturam, in qua eum Creator posuit inde a gremio materno...”<sup>45</sup>

Trascurare o, ancor peggio, contrastare questo diritto dei fedeli, perpetuerebbe la triste e deprecata esperienza della “latinizzazione”<sup>46</sup> che, oltre a conculcare un diritto dei fedeli, ha rischiato (e forse lo rischia ancora) di far perdere alla Chiesa Cattolica le ricchezze dell’Oriente Cristiano, che il Vaticano II considera “tamquam patrimonium universae Christi Ecclesiae”,<sup>47</sup> e che Papa Giovanni Paolo II stima necessarie affinché la Chiesa Cattolica possa respirare “quasi duobus pulmonibus Orientis et Occidentis”.<sup>48</sup>

#### 4. OBBLIGHI DEI VESCOVI DIOCESANI LATINI

Intendo ora esaminare quali siano in concreto gli obblighi del Vescovo enunciati dal can. 383 § 2.

##### 4. 1. *Per sacerdotes... eiusdem ritus*

Il primo modo, ed il più semplice, prescritto dal *Codex Iuris Canonici* per la cura pastorale dei fedeli orientali nella salvaguardia del loro rito, è quello del ricorso a sacerdoti del loro medesimo rito.<sup>49</sup>

In alternativa il Vescovo può certamente affidare la cura pastorale di quei fedeli anche a sacerdoti di altra appartenenza ecclesiale e di altra tradizione rituale, purché siano capaci di fornire la debita assistenza spirituale a motivo della loro conoscenza di quel determinato gruppo di fedeli e delle loro tradizioni, come può verificarsi con un ex missionario, un loro frequentatore e nel medesimo tempo conoscitore della loro lingua, con un cultore delle loro tradizioni ecclesiastiche, ecc.<sup>50</sup>

Per la natura, l’estensione ed i limiti dell’assistenza, può essere opportuno adeguarsi, “congrua congruis referendo”, alle norme sulla cura pastorale degli emigranti, che prende in considerazione anche le differenze rituali.

Esse invitano a procurare ai fedeli, oltre alle celebrazioni liturgiche, anche la possibilità di avere propri luoghi di culto, sale di riunioni, etc.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> *Memori animo*, n. 9, «Nuntia» 31 (1990) 14 (in italiano: p. 21).

<sup>46</sup> Cfr. al riguardo R. F. ESPOSITO, *Decreto sulle Chiese Orientali - Commento* (Roma 1965) 77-115; IDEM, *Leone XIII e l’Oriente Cristiano* (Roma 1961) 499-517.

<sup>48</sup> Cost. Apost. *Sacri Canones*, «AAS» 82 (1990) 1037.

<sup>47</sup> Cfr. OE 5.

<sup>49</sup> Cfr. CD 23,3 capoverso; CCEO, can. 193, è più circostanziato ed esigente, in quanto prescrive nel § 2 che detto sacerdote sia “eiusdem Ecclesiae sui iuris ac christifideles”: non basterebbe dunque, secondo il Codice orientale, che egli appartenga ad una medesima tradizione liturgica, ma si richiede anche la comune appartenenza ecclesiale.

<sup>50</sup> Occorrerà nel caso che questi sacerdoti abbiano ottenuto dalla Santa Sede, su richiesta del vescovo interessato, l’indulto detto di biritualismo.

<sup>51</sup> Cfr. S. CONGREGATIO PRÒ EPISCOPIS, *Instructio de Pastoralis Migratorum Cura (diei 15 augusti 1969)*, nn. 22-55, «AAS» 61 (1969) 628-639, poi l’Istruzione del Pontificio Consiglio per i

4. 2. ... *aut paroecias eiusdem ritus*

Un ulteriore passo nella direzione avviata con la designazione di sacerdoti del rito dei fedeli, consiste nell'erezione di parrocchie di quel medesimo rito.

Come si è visto anche il fedele orientale acquisisce con il domicilio ed il quasi domicilio non solo il Gerarca o Ordinario proprio, ma anche il parroco.<sup>52</sup>

Trattandosi dello stato giuridico delle Persone, occorre tuttavia fare riferimento al CCEO, il cui can. 916, già più volte incontrato, è molto circostanziato non solo riguardo al Gerarca, ma anche per quanto concerne il parroco.<sup>53</sup>

Infatti, se un'eparchia orientale si estende su un territorio molto vasto, è difficile erigervi un numero tale di parrocchie, da poterlo coprire in modo capillare; le parrocchie verranno pertanto istituite nei luoghi in cui vi sono le maggiori concentrazioni di fedeli di quella determinata chiesa "sui iuris", ma in questo caso i parroci potranno avere difficoltà a mantenere i contatti con i fedeli o loro nuclei residenti troppo lontano dal centro della parrocchia.

Il codice per gli Orientali, volendo assicurare a tutti i fedeli la cura pastorale di cui hanno diritto, suggerisce al loro Vescovo eparchiale, come abbiamo visto, di affidare i fedeli dispersi a parroci di altra chiesa "sui iuris", "de consensu vero Episcopi eparchialis parochi designandi".<sup>54</sup>

Qualora mancasse anche il Vescovo proprio di alcuni fedeli, ed essi siano già stati affidati "ad normam iuris" ad un Vescovo di altra chiesa "sui iuris", ed in particolare ad un Vescovo latino, questi è invitato a provvedere alla cura pastorale dei fedeli orientali a lui affidati "per sacerdotes eiusdem ritus", come abbiamo appena visto, ed in questo caso quei fedeli continueranno ad appartenere alla parrocchia latina nel cui territorio essi hanno il domicilio o il quasi domicilio; tuttavia il Vescovo, se lo giudica opportuno, potrebbe anche erigere parrocchie del loro rito (oppure di più riti),<sup>55</sup> nel qual caso i fedeli della sua diocesi appartenenti a quella Chiesa "sui iuris" (o a più Chiese orientali) apparterranno alla parrocchia eretta espressamente per loro.

Migranti e gli Itineranti, *Erga Migrantes Caritas Christi*, del 3 maggio 2004, «AAS» 96 (2004) 762-822.

<sup>52</sup> Cfr. CIC can. 107 § 1.

<sup>53</sup> Cfr. M. BROGI, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina*, «Antonianum» 66 (1991) 55.

<sup>54</sup> Cfr. CCEO can. 916 § 4.

<sup>55</sup> Così CIC can. 383 § 2 ed anche CIC can. 518: "Paroecia regula generali sit territorialis, ubi vero id expediat, constituantur paroeciae personales, ratione ritus ... christifidelium alicuius territorii ... determinatae".

4. 3. *Sive per Vicarium episcopalem*

Ed è questa la terza proposta del CIC can. 383 § 2, corrispondente al terzo livello delle proposte di CD 23,3 capoverso: “... sive per Vicarium episcopalem aptis facultatibus instructum”.<sup>56</sup>

Se i nuclei di fedeli orientali di una o più chiese “sui iuris” che risiedono nella diocesi latina sono abbastanza numerosi ed organizzati, tali da richiedere una particolare attenzione da parte del Vescovo diocesano, questi è invitato a costituirsi un Vicario episcopale per i fedeli di una determinata chiesa “sui iuris” o anche per tutti i fedeli orientali.

Il Vescovo diocesano si renderà così presente nella persona del suo Vicario episcopale il quale, in piena sintonia con l’Ordinario, seguirà i vari gruppi, studierà i loro problemi, provvederà alle loro necessità spirituali e coordinerà la loro attività pastorale.

Il Decreto Conciliare suggerisce anche un rafforzamento della posizione del Vicario episcopale, mediante la sua elevazione all’episcopato.<sup>57</sup>

La nomina di un Vescovo, anche titolare, è ovviamente riservata al Romano Pontefice,<sup>58</sup> ma il diritto riconosce al Vescovo diocesano la facoltà di chiedere alla Santa Sede un Vescovo ausiliare, e di proporre una terna di candidati;<sup>59</sup> toccherebbe dunque al Vescovo diocesano latino chiedere, se lo credesse opportuno, l’elevazione all’episcopato del suo Vicario episcopale per i fedeli di una o più chiese “sui iuris” affidati alla sua cura pastorale.

Tuttavia, se il Vicario episcopale fosse egli stesso orientale e membro di una chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore, ed il Vescovo diocesano latino lo avesse designato senza essersi dapprima accordato con il rispettivo Patriarca o Arcivescovo maggiore, la posizione del nuovo Vescovo nei suoi rapporti con i Vescovi della sua chiesa sarebbe a dir poco imbarazzante, potendo essere considerato da loro come un intruso imposto al loro Sinodo.

Il Vescovo orientale costituito “extra territorium” è infatti aggregato alla Gerarchia della sua chiesa “sui iuris”,<sup>60</sup> e gode di determinati obblighi e diritti, che lo rendono partecipe della vita di questa stessa chiesa.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Cfr. CIC can. 476: “Quoties rectum dioecesis regimen id requirit, constitui etiam possunt ab Episcopo dioecetano unus vel plures Vicarii episcopales, qui nempe ... aut quoad fideles determinati ritus ... eadem gaudent potestate ordinaria quae iure universalis Vicario generali competit ...”

<sup>57</sup> Cfr. CD 23,3 capoverso: “... et, si casus ferat, etiam character episcopali ornatum”.

<sup>58</sup> Anche quella del Vicario episcopale orientale, in quanto è destinato ad esercitare la sua funzione “extra territorium propriae Ecclesiae sui iuris”: cfr. CCEO can. 149; M. BROGI, *Nomine Vescovili nelle Chiese Orientali Cattoliche*, «Kanôn» 7 (1985) 124-141; IDEM, *Elezioni dei Vescovi orientali*, in ANDRÉS GUTIERREZ (a cura di), *Il processo di designazione dei Vescovi – Storia, Legislazione, prassi – Atti del X Symposium Canonistico-Romanistico – 24-28 aprile 1995* (Roma 1996) 597-613.

<sup>59</sup> Cfr. CIC cc.403 § 1 et 406 § 2.

<sup>60</sup> Cfr. OE 7.

<sup>61</sup> Cfr. CCEO can. 150 § 1.

Forse è questo il motivo per il quale ambedue i codici tralasciano questa proposta del Vaticano II.

##### 5. DIRITTI E DOVERI IN QUESTI CASI DEL PATRIARCA E DELL'ARCIVESCOVO MAGGIORE

A norma del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* la potestà del Patriarca e dell'Arcivescovo maggiore è limitata al territorio della rispettiva Chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore,<sup>62</sup> ma vi sono dei casi in cui essi possono o anche devono intervenire "extra territorium" per il bene pastorale dei fedeli della loro chiesa "sui iuris", compresi quelli che vivono in qualche diocesi latina.

Esaminerò alcuni casi che riguardano il nostro argomento:

###### 5. 1. *Quanto alla nomina di un sacerdote, di un parroco o di un Vicario episcopale*

Nei tre casi da noi esaminati, cioè l'attribuzione ad un sacerdote della cura pastorale di un determinato gruppo di fedeli orientali, la nomina di un parroco che regga una parrocchia eretta nella diocesi latina appositamente per loro, e la designazione di un Vicario episcopale, si tratta di provvedimenti interni della diocesi ospitante, e la scelta del candidato spetta esclusivamente al Vescovo del luogo,<sup>63</sup> ma questi potrebbe molto lodevolmente consultare la Gerarchia della chiesa "sui iuris" dei fedeli in questione, e specialmente, se essa è una chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore, il loro Patriarca o Arcivescovo maggiore, e perfino chiedere la presentazione o l'invio di uno o più candidati idonei al servizio pastorale richiesto.

Il CCEO è tuttavia molto esigente al riguardo, in quanto impone nel can. 193 § 3 che il Vescovo diocesano agisca per i fedeli di una chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore in accordo con il Capo della rispettiva Chiesa.

Tuttavia, il can. 193 riguarda soltanto i Vescovi eparchiali orientali: la Commissione di revisione del CICO aveva voluto estendere questo vincolo anche ai Vescovi latini, ed infatti noi leggiamo nel can. (allora) 191 dello Schema del 1986: "Episcopus eparchialis, etiam Ecclesiae latinae, etc".<sup>64</sup>

Nell'*instrumentum laboris* dell'Assemblea Plenaria della Pontificia Commissione di revisione del CICO (3-14 novembre 1988)<sup>65</sup> il canone aveva an-

<sup>62</sup> Cfr. CCEO can. 78 § 2: "Potestas Patriarchae exerceri valide potest intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis tantum ...".

<sup>63</sup> Cfr. CICO cc. 477 § 1, 515 § 2, 523.

<sup>64</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis – Romae mense iulio MCMLXXXVI*, «Nuntia» 24-25 (1987) 35.

<sup>65</sup> Cfr. «Nuntia» 29 (1989) 3-77.

cora questa formulazione,<sup>66</sup> e così fu presentato a Papa Giovanni Paolo II.<sup>67</sup>

Il Pontefice, accogliendo l'istanza dei periti di sua fiducia da lui incaricati di un'ulteriore revisione dello schema,<sup>68</sup> espunse l'inciso, in modo da non vincolare con questa normativa anche i Vescovi latini: tuttavia, dato che i casi più frequenti riguardano proprio i fedeli orientali che vivono in diocesi latine, si potrebbe dire che l'omissione di quell'inciso abbia vanificato il contenuto della norma.<sup>69</sup>

I Patriarchi e gli Arcivescovi maggiori potrebbero ugualmente esigere il rispetto di questa normativa che concede loro un'importante facoltà, poiché si tratta di una norma di diritto pontificio, mentre i Vescovi latini potrebbero a loro volta opporsi a questa presunta "intrusione" di altri Presuli nella vita interna della loro diocesi,<sup>70</sup> dato che la norma in questione è prevista nel solo Codice indirizzato alle Chiese orientali.

Dunque? È auspicabile che il buon senso e lo spirito ecclesiale dei Presuli coinvolti li spingano a cooperare avendo di mira il bene spirituale dei fedeli, e badando a prevenire ed a subito risolvere eventuali conflitti, e ad evitare le controtestimonianze che ne potrebbero derivare.

#### 5. 2. Assunzione di informazioni da parte del Patriarca e dell'Arcivescovo maggiore

Il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* prevede un altro diritto-dovere del Patriarca e dell'Arcivescovo maggiore che potrebbe creare conflitti con i Vescovi latini: quello di assumere informazioni sulla vita dei fedeli della loro

<sup>66</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis – Textus emendatus (31-X-1988)* 33, can. 191 [inedito].

<sup>67</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum* (Romae mense ianuario MCLXXXIX) 36, can. 193 [inedito].

<sup>68</sup> All'ultimissima revisione Papa Giovanni Paolo II partecipò egli stesso in persona.

<sup>69</sup> Cfr. M. BROGI, *Cura pastorale di fedeli di altra chiesa "sui iuris"*, «Revista Española de Derecho Canónico» 53 (1996) 125; a margine di questo episodio vorrei rilevare che Papa Giovanni Paolo II (ed i suoi periti) avevano dunque pacificamente accolto la tesi che quell'inciso, a norma del CCEO can. 1, avrebbe effettivamente vincolato i Vescovi latini, i quali sono dunque vincolati dagli altri pochi casi in cui il CCEO ha conservato l'inciso "etiam Ecclesiae latinae". E non potrebbe essere diversamente, perché altrimenti tanto la specificazione del can. 1 che gli altri seppure pochi canoni in questione, sarebbero privi di senso: cf. M. BROGI, *Il nuovo Codice Orientale e la Chiesa Latina*, «Antonianum» 66 (1991) 35-61.

<sup>70</sup> Cfr. LG 27: "Episcopi Ecclesias particulares ... ut Vicarii et Legati Christi regunt"; CIC 381 § 1.

Chiesa che si trovano “extra territorium”, compresi quelli che sono inseriti in diocesi latine, di visitarli, di inviare un Visitatore.<sup>71</sup>

I Capi delle Chiese patriarcali o arcivescovili maggiori in visita ai loro fedeli sono generalmente bene accolti anche dai Vescovi latini; ma questi come reagirebbero, se quei medesimi Capi criticassero per un qualsiasi legittimo motivo il modo in cui viene condotta la cura pastorale o le persone che ne hanno il compito? Il Vescovo latino potrebbe ravvisare anche in questo caso un’indebita interferenza nella vita della diocesi ...

Ancora una volta, infatti, il CIC, che dedica all’argomento soltanto il breve paragrafo del can. 383 da noi esaminato, tace di qualsiasi coinvolgimento di altri Presuli ...

Il Patriarca e l’Arcivescovo maggiore hanno anche la facoltà di inviare un Visitatore, “de assensu Sedis Apostolicae”, il quale è invitato a presentarsi all’Ordinario del luogo.<sup>72</sup>

Egli potrebbe essere considerato “innocuo”, poiché deve soltanto osservare e riferire impressioni e suggerimenti al Superiore che lo ha inviato, senza poter prendere alcuna decisione “in loco”, ma potrebbe anche riuscire sgradito, se a questo fine egli volesse fare qualche indagine, specialmente se fosse stato inviato per qualche particolare motivo.

Dato che i fedeli in causa non sono soggetti alla giurisdizione del Patriarca o dell’Arcivescovo maggiore, il Visitatore non potrà ricevere da loro nessuna facoltà e potrà esercitare nel corso della visita soltanto le facoltà che gli saranno eventualmente concesse dai singoli vescovi latini presso i quali egli si reca, e soltanto entro i limiti della competenza del concedente.

Terminata la visita, il Visitatore ne riferirà all’Autorità che lo ha inviato, la quale a sua volta non potrà prendere alcun provvedimento ma, dopo aver discusso quella relazione nel Sinodo dei Vescovi della sua Chiesa, potrà eventualmente fare delle proposte concrete alla Sede Apostolica

## 6 . CONCLUSIONE

Concludo ricapitolando quanto ho detto: i fedeli orientali hanno il diritto-dovere di conoscere e coltivare le tradizioni della propria Chiesa “sui iuris”, di adeguarvisi nell’offrire a Dio il culto a Lui dovuto e nella loro vita spirituale, non solo se vivono nei territori storicamente propri della loro Chiesa, oppure in altre regioni del mondo, ma in circoscrizioni rette da Vescovi della medesima, ma anche, per quanto possibile, quando vivono sotto la giurisdizione di Vescovi di una Chiesa che non è la loro.

Noi abbiamo ora considerato il caso in cui questi Vescovi siano latini, ed abbiamo visto come essi siano invitati ad andare incontro ai fedeli orientali,

<sup>71</sup> Cfr. CCEO can. 148.

<sup>72</sup> Cfr. CCEO can. 148 § 2.

ricorrendo per la loro cura pastorale anche a sacerdoti ed a strutture adeguate, ed impegnandosi ad aiutarli a conservare le loro tradizioni.

Ciò costituisce un diritto dei fedeli, ma è anche un'esigenza pastorale, poiché il distacco completo dal proprio ambiente originario potrebbe provocare, con la perdita di contatto con le proprie radici, uno sbandamento dottrinale e morale.

Il Vaticano II ed il CIC dettano ai Vescovi dei provvedimenti adeguati, mentre il CCEO riconosce ai Patriarchi e agli Arcivescovi maggiori la facoltà di accertarsi dello stato dei fedeli in diaspora, sia personalmente sia mediante l'invio "ad normam iuris" di Visitatori.

Anche la Santa Sede segue, tramite la Congregazione per le Chiese Orientali,<sup>73</sup> lo stato di questi fedeli e quando occorre propone al Romano Pontefice l'adozione di provvedimenti adeguati, ma non ho toccato questo punto, perché esula dal tema che mi era stato proposto.

Il fedele in "diaspora" non è trascurato dalla sua Chiesa particolare né da quella Universale, ed a lui pensa anche il Romano Pontefice il quale, dopo aver provveduto alle Chiese orientali mediante la promulgazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, continua a promuoverne il progresso, con l'intenzione costante e ferma, come è scritto nella Costituzione Apostolica *Sacri Canones*, della fedele custodia e diligente osservanza di tutti i riti orientali.

<sup>73</sup> Cfr. *Constitutio Apostolica de Romana Curia*, nn.56-61; M. BROGI, *La Congregazione per le Chiese Orientali* in A. P. BONNET, C. GULLO (a cura di) *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Città del Vaticano 1990) 239-267; IDEM, *L'impegno quotidiano della Congregazione per le Chiese Orientali*, «Revista Española de Derecho Canónico» 53 (1996) 681-693.

# GIURISDIZIONE UNIVERSALE DELLE CHIESE *SUI IURIS*? FRAMMENTI DI UNA RICERCA\*

ORAZIO CONDORELLI

SOMMARIO: I. Introduzione: la giurisdizione delle Chiese *sui iuris* è limitata territorialmente. Le ragioni di un interrogativo. II. I canoni dei concili ecumenici: un passato remoto che giunge fino a noi. III. Il Concilio Vaticano II: principî ecclesiologicali e canonici relativi alle Chiese orientali cattoliche. In particolare: la questione dell'estensione della potestà patriarcale «*extra fines territorii*». IV. Dal Vaticano II al CCEO. V. Dopo la promulgazione del CCEO: le richieste dei gerarchi orientali. VI. la «natura» delle chiese «*sui iuris*» e il diritto dei fedeli di rendere culto a dio secondo le prescrizioni del proprio rito: spunti per una riflessione conclusiva.

## I. INTRODUZIONE

IL compito che gli organizzatori di questo Convegno mi hanno affidato è stato riassunto con la formula di una interrogazione che appartiene al genere delle domande retoriche. È fuor di dubbio, infatti, che secondo il diritto vigente la giurisdizione delle Chiese *sui iuris* è circoscritta entro limiti territoriali. Non per questo l'interrogativo posto nel titolo costituisce un espediente meramente retorico. Esso, infatti, rispecchia e sintetizza i problemi emergenti dalla inarrestabile emigrazione dei cristiani orientali (non solo cattolici) nelle regioni occidentali rette dai pastori latini, un fenomeno che nei nostri tempi ha assunto una dimensione sociologica amplissima e un carattere sostanzialmente irreversibile. Al contempo la domanda ci porta sul piano delle aspirazioni delle Chiese *sui iuris*, che nella «universalizzazione» della loro giurisdizione individuano uno strumento opportuno o addirittura necessario per una appropriata cura pastorale dei fedeli della «diaspora» e per la stessa conservazione della loro identità ecclesiale.

\* Su richiesta della Direzione di «*Ius Ecclesiae*» pubblico una versione, fortemente decurtata nel testo e nelle note, della relazione presentata al Convegno su *Cristiani orientali e pastori latini*, svoltosi a Roma, Pontificia Università della Santa Croce, nei giorni 15-16 aprile 2010. Il testo completo sarà pubblicato negli Atti del Convegno, ai quali rinvio il Lettore.

Ringrazio i colleghi Prof. Pablo Gefaell (Roma) e Prof. Péter Szabó (Budapest-Nyíregyháza) che, con i loro generosi commenti, hanno contribuito a rendere migliori queste pagine. Il mio ringraziamento va anche al Prof. Lorenzo Lorusso (Bari), per l'aiuto datomi in una fase della ricerca. Rimango l'unico responsabile di eventuali inesattezze od omissioni.

Il can. 78 § 2 CCEO dispone che «la potestà del patriarca può essere esercitata validamente soltanto entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale, se non consta altrimenti dalla natura della cosa o dal diritto comune o particolare approvato dal Romano Pontefice». <sup>1</sup> Questa norma rappresenta un congruo punto di partenza per ogni discussione sulla questione della giurisdizione territoriale delle Chiese *sui iuris*. <sup>2</sup> Una giurisdizione universale non

<sup>1</sup> Can. 78 CCEO: «§ 1. Potestas, quae Patriarchae ad normam canonum et legitimarum consuetudinum in Episcopos ceterosque christifideles Ecclesiae, cui praeest, competit, est ordinaria et propria, sed ita personalis, ut non possit Vicarium pro tota Ecclesia patriarchali constituere aut potestatem suam alicui ad universitatem casuum delegare. § 2. Potestas Patriarchae exerceri valide potest intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis tantum, nisi aliter ex natura rei aut iure communi vel particulari a Romano Pontifice approbato constat».

<sup>2</sup> La questione è stata recentemente trattata nello studio specifico di L. LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxurato*, in *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, a cura di L. OKULIK, Venezia 2008, pp. 101-124. Sebbene anteriore alla promulgazione del CCEO, rimane centrale il lavoro di I. ŽUŽEK, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs over the Faithful of their Own Rite Who Live Outside the Limits of Patriarchal Territory*, in *Nuntia* 6 (1978), pp. 3-33, ora in ID., *Understanding the Eastern Code*, Roma 1997, pp. 29-69. Lo stesso Autore è tornato più volte sul tema dopo la promulgazione del CCEO: I. ŽUŽEK, *Alcune note circa la struttura delle Chiese orientali*, in ID., *Understanding*, pp. 136-148, in particolare 146-148; ID., *Un Codice per una «varietas Ecclesiarum»*, in ID., *Understanding*, pp. 239-265, in particolare pp. 256-259. Alcuni aspetti trattati nel presente lavoro trovano spazio anche nella relazione di D. SALACHAS, *I ministri sacri orientali nelle circoscrizioni latine*, negli atti di questo Convegno, *Cristiani orientali e pastori latini*, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 15-16 aprile 2010. In generale, la materia è trattata in numerosissimi studi, che in questa sede non è possibile menzionare analiticamente. Mi limito a ricordare alcune opere di riferimento e alcuni fra i contributi più recenti sull'argomento: D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna 1993, pp. 188 s.; C.G. FÜRST, *Die Bedeutung des «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» für die ostkirchlichen Diaspora*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 42 (1993), pp. 345-375; F.J. MARINI, *The Power of the Patriarch. Patriarchal Jurisdiction on the Verge of the Third Millennium*, New York 1998 (in versione ridotta: *The Catholic View of Patriarchal Jurisdiction and Its Relation to Future Church Unity*, Fairfax 2003); C. VASIL', *Modificazioni nell'estensione della potestà dei patriarchi: identificazione dei limiti della loro competenza amministrativa secondo il CCEO*, in *Folia Canonica*, 5 (2002), pp. 293-304; R. COPPOLA, *Territorialità e personalità nel diritto interconfessionale*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo Millennio*. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso della Società per il Diritto delle Chiese Orientali, Budapest 2-7 settembre 2001, a cura di P. ERDŐ - P. SZABÓ, Budapest 2002, pp. 255-280 (pp. 275-279); A. VIANA, *Estructuras personales y colegiales de gobierno. Con referencia especial al problema de la movilidad humana y de la diáspora de los católicos orientales*, in *Folia Canonica* 7 (2004), pp. 7-48; D. SALACHAS, *«Ius oecumenicum» e sua attuazione nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, in Ius ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum orientalium*, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, pp. 145-186, in particolare pp. 154-161; J. EL-KHOURY, *La charité pastorale «extra fines territorii» (canons 146-150): enjeux canoniques et pastoraux*, in *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis*, pp. 753-759; D. LE TOURNEAU, *La «potestas regiminis» du patriarche sur ses fidèles qui résident en dehors du territoire de l'Église patriarcale*, in *Ius ecclesiarum vehiculum carita-*

sussiste, di regola, per le Chiese patriarcali, le quali godono del massimo di autonomia che il diritto vigente riconosce alle Chiese *sui iuris*. Altrettanto deve dirsi, a norma di diritto (can. 152 CCEO), per le Chiese arcivescovili maggiori e, a più forte ragione, per le Chiese metropolitane e le altre Chiese *sui iuris*, rispetto alle quali il CCEO sul punto tace.<sup>3</sup>

Il problema dell'estensione della potestà patriarcale era stato ripetutamente trattato nei lavori della Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale. La questione ebbe un ultimo sussulto nel corso dell'Assemblea Plenaria dei giorni 3-14 novembre 1988, durante la quale fu approvato lo Schema definitivo del Codice che fu poi presentato al Sommo Pontefice.<sup>4</sup> La discussione ebbe come esito una mozione, firmata da 15 componenti, con la quale i firmatari richiedevano che la questione della giurisdizione patriarcale sui fedeli della propria Chiesa, anche fuori del territorio del patriarcato, fosse trattata e risolta in via preliminare. La petizione venne trasmessa al Pontefice, il quale, tramite la Segreteria di Stato, rispose autorizzando la discussione, «ma tenendo fermo quanto hanno deciso i Concili ecumenici, che hanno previsto la giurisdizione patriarcale solo nel territorio del Patriarcato e in particolare quanto ha stabilito il Concilio Vaticano II, che non ha accolto la richiesta di estendere tale giurisdizione fuori dei confini del Patriarcato». La netta presa di posizione era mitigata da una dichiarazione di disponibilità: «Tuttavia per le Chiese che si trovano in situazioni speciali per quanto riguarda i loro fedeli abitanti fuori del territorio delle medesime, il Santo Padre sarà lieto di considerare, a Codice promulgato, le proposte elaborate dai Sinodi con chiaro riferimento alle norme del Codice che si ritenesse opportuno specificare con uno 'ius speciale' e 'ad tempus'».<sup>5</sup>

La scelta del supremo legislatore fu ribadita e sottolineata nel discorso pronunciato da Giovanni Paolo II in occasione della presentazione del CCEO. Vi si pone in risalto la «sollecita cura» che il Supremo Pastore nella Chiesa di

*tis*, pp. 825-836; J.D. FARIS, *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance according to the Code of Canons of the Eastern Churches*, New York 1992, pp. 240-243, 350-365; ID., *At Home Everywhere – A Reconsideration of the «territorium proprium» of the Patriarchal Churches*, «The Jurist» 69 (2009), pp. 5-30. La questione riguarda, come si è detto, non solo le Chiese patriarcali, ma più in generale le Chiese *sui iuris*: J. ŘEZÁČ, *Sull'estensione della potestà dei patriarchi ed in genere delle Chiese orientali sui fedeli del proprio rito*, «Concilium» 5.8 (1969), pp. 141-154; N. LODA, *Delimitazione territoriale della Chiesa «sui iuris»: ragioni e questioni attuali*, in *Le Chiese «sui iuris». Criteri di individuazione e delimitazione*, Atti del Convegno di Studio svolto a Košice (Slovacchia), 6-7 marzo 2004, a cura di L. OKULIK, Venezia s.d., ma 2005, pp. 109-130.

<sup>3</sup> Nulla al riguardo si trova nei can. 155-173 e 174-176 CCEO.

<sup>4</sup> *Resoconto dei lavori dell'Assemblea Plenaria dei membri della Commissione, 3-14 novembre 1988*, «Nuntia» 29 (1989) 20-77.

<sup>5</sup> *Decisione papale circa i poteri dei patriarchi fuori del territorio delle Chiese patriarcali*, «Nuntia» 29 (1989) 26 s.

Cristo ha, in particolare, nei confronti dei fedeli delle Chiese orientali residenti fuori dal territorio entro i quali i gerarchi delle Chiese *sui iuris* possono validamente esercitare la propria giurisdizione; si ricorda che per molti di tali fedeli la Santa Sede ha nel tempo provveduto con l'erezione di proprie circoscrizioni ecclesiastiche rette da Vescovi e Gerarchi nominati direttamente da Roma; si riaffermano gli auspici del Concilio Vaticano II riguardanti la fioritura dei riti e delle Chiese orientali cattoliche. Nell'esortare i fedeli ad accogliere con fiducia il Codice «nella sua globalità come in ogni suo canone», il Pontefice si riferisce in particolare a quelle norme che ripetutamente erano state al centro della sua attenzione e che erano state così decise perché ritenute «necessarie per il bene della Chiesa universale e per salvaguardare il suo retto ordine e i diritti più fondamentali ed imprescindibili dell'uomo redento da Cristo». Fra tali norme sono espressamente menzionate quelle riguardanti il «potere dei Capi delle Chiese orientali *sui iuris* circoscritto ad un determinato territorio». A questo proposito è confermata la disponibilità, già dichiarata nel 1988, a prendere in considerazione, a Codice promulgato, eventuali motivate proposte formulate dai Sinodi, in conformità con quanto stabilito nel can. 78 § 2 CCEO.<sup>6</sup>

## II. I CANONI DEI CONCILI ECUMENICI: UN PASSATO REMOTO CHE GIUNGE FINO A NOI

Da quanto finora esposto emerge con chiarezza che la scelta legislativa di circoscrivere la giurisdizione dei capi delle Chiese *sui iuris* entro un territorio determinato è dettata da una duplice ragione: da un lato la convizione che essa sia necessaria per il bene della Chiesa e delle anime, dall'altro la volontà di mantenere la nuova legislazione nel solco di una tradizione canonica incorporata nelle decisioni dei Concili ecumenici e in particolare del Concilio Vaticano II. È al passato che occorre ora volgere lo sguardo.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Discorso del Santo Padre alla presentazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali alla xxviii Congregazione generale del Sinodo dei Vescovi il 25.x.1990*, in *Nuntia* 31 (1990) 10-16 (in latino) e 17-23 (in italiano), in particolare n. 9, 11 (da cui traggio la citazione) e 12.

<sup>7</sup> Dei temi trattati in questo paragrafo mi sono occupato ripetutamente. Per questo mi sia consentito rinviare, una volta per tutte, ai miei lavori e alla letteratura ivi citata: *Ordinare - Iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*, Roma 1997, pp. 13-44; «*Unum corpus, diversa capita*». *Modelli di organizzazione e cura pastorale per una «varietas ecclesiarum» (secoli XI-XV)*, Roma 2002; «*Ecclesia*», «*civitas*» e *giurisdizione episcopale: interpretazioni e applicazioni del c. 9 del Concilio Lateranense IV nei secoli XIII-XV*, «*Ius Ecclesiae*» 16 (2004), pp. 21-40; *Coesistenza di comunità di rito diverso nel medesimo territorio: principi canonici e frammenti di esperienze*, in *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Atti del Convegno, Venezia, Istituto di Diritto Canonico San Pio X, 23-25 aprile 2005, a cura di L. OKULIK, Venezia 2008, pp. 7-22 [anche in *Folia Canonica* 8 (2005), pp. 7-22]. Nella prospettiva di rintracciare le radici canoniche del can. 78 CCEO l'argomento è stato trattato da ŽUŽEK, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs* (nota 2), pp. 30-40.

La limitazione territoriale della giurisdizione dei capi delle Chiese *sui iuris*, in effetti, appare conforme al principio di territorialità della giurisdizione ecclesiastica, per come esso fu definito dai concili ecumenici della Chiesa antica con riferimento tanto alla dimensione della Chiesa locale quanto ai diversi livelli sopra-diocesani (dicendo questo non intendo assimilare le Chiese *sui iuris* alle strutture organizzative costituite da meri raggruppamenti di Chiese locali).<sup>8</sup> Con l'affermazione dell'episcopato monarchico, la diffusione del Cristianesimo e la conseguente moltiplicazione delle comunità ecclesiastiche in Oriente e in Occidente, il problema della delimitazione delle circoscrizioni ecclesiastiche emerse con urgenza. La preoccupazione di evitare conflitti ed usurpazioni causati dalla vicinanza delle comunità e dall'incertezza delle frontiere diocesane, ovvero dalla cosciente violazione di riconosciuti principi di competenza, si rispecchia nelle numerose decisioni conciliari, pervenuteci a partire dal secolo IV.<sup>9</sup>

L'occasione odierna non consente di approfondire il tema e di entrare nei dettagli. Si può concludere che i canoni del primo Millennio definiscono un'organizzazione ecclesiastica che, senza eccezioni, si fonda sul criterio territoriale: a partire dalla base diocesana della Chiesa locale per giungere, attraverso il livello provinciale, alla dimensione sopra-metropolitana o patriarcale. L'esercizio della giurisdizione ecclesiastica al di fuori dei confini territoriali stabiliti è un atto che le norme ecclesiastiche sanzionano costantemente come anticanonico. È bene tuttavia precisare che tale sistema si consolidò in una fase in cui la Chiesa stava definendo le sue strutture organizzative essenziali. Certamente questi canoni costituiscono un argomento storico e canonico di forte peso di fronte alle pretese di estensione extraterritoriale della giurisdizione dei capi delle Chiese *sui iuris*; tuttavia occorre considerare tali norme senza perdere di vista le situazioni inedite che al giorno d'oggi possono far sorgere l'aspirazione a una giurisdizione «universale» delle Chiese *sui iuris*. È indubbio che l'attuale organizzazione ecclesiastica assume come base primaria il criterio territoriale, come quello più immediatamente idoneo a delimitare l'ambito della giurisdizione ecclesiastica. In questo senso l'attuale sistema rappresenta l'ideale prosecuzione dell'ordine ecclesiastico stabilito nella Chiesa antica. Tuttavia l'emigrazione di Cristiani orientali nell'Occidente latino e la situazione di «diaspora» che si è creata a partire dalla fine del secolo XIX sono fenomeni, sebbene non assolutamente ignoti alla storia della Chiesa, certamente inediti nella loro portata quantitativa e nella loro dimensione ormai planetaria. Per queste ragioni essi si presentano come fenomeni straordinari, anche se irreversibili, che stente-

<sup>8</sup> Cfr. *infra*, § VI.

<sup>9</sup> Ricordo le norme fondamentali: Concilio di Nicea I, c. 4 e 5; Costantinopoli I, c. 2; Calcedonia, c. 28.

rebbero ad essere adeguatamente governati in un sistema che si pretendesse rigidamente inquadrato nei canoni della territorialità. I nuovi movimenti storici comportano da un lato lo spostamento di masse di fedeli orientali dai contesti geografici originari all'interno di regioni tradizionalmente rette da Pastori latini; dall'altro ripropongono i problemi della coesistenza di comunità di rito diverso nel medesimo territorio.

Nella storia della Chiesa quest'ultimo problema di manifestò con particolare ampiezza al tempo dell'espansione latina in Oriente avvenuta in occasione delle Crociate. I principî fondamentali diretti a regolare tale coesistenza furono fissati, come è noto, nel Concilio Lateranense quarto (1215) con il canone *Quoniam in plerisque partibus*.<sup>10</sup> Esso mira a risolvere i problemi emergenti in diocesi popolate da fedeli che appartengono a riti diversi ovvero parlano lingue diverse. Il modello organizzativo disegnato dalla norma presuppone un principio che era stato stabilito – in circostanze storiche e per ragioni differenti – nel primo concilio di Nicea (325): «un solo vescovo per ogni città». <sup>11</sup> Il canone lateranense riafferma infatti il divieto di una duplice gerarchia all'interno della medesima diocesi. Data questa scelta di fondo, il canone *Quoniam* stabilisce che, quando nella medesima città o diocesi coesistano comunità di rito, lingua e costumi diversi all'interno della medesima fede professata, l'ordinario diocesano è tenuto ad affidare la loro cura a idonei collaboratori (*viri idonei*), che secondo tale varietà celebreranno gli uffici divini e amministreranno i sacramenti. Per le funzioni indicate – prosegue il canone – cause di urgente necessità potrebbero tuttavia rendere opportuna la nomina di presuli – appartenenti alle diverse *nationes* alla cui cura di volta in volta si vuole provvedere – con stabili funzioni vicariali e in tutto obbedienti e soggetti alla giurisdizione dell'ordinario diocesano.

La struttura pastorale prevista nel canone *Quoniam* costituì per secoli il modello organizzativo di diritto comune a cui l'azione del governo ecclesiastico si ispirò nei casi in cui comunità di rito diverso coesistevano nei medesimi territori.

Il principio dell'unità di giurisdizione sancito nel canone lateranense non è stato comunque considerato imperativo. Sin dal secolo XIII la Santa Sede, occasionalmente, non ha esitato a derogare alla regola quando le circostanze rendessero opportuna l'eccezione. In sintesi si può dire che le deroghe si fondavano sull'intenzione di favorire il processo di riunione con Roma

<sup>10</sup> Concilio Lateranense IV, can. 9: A. GARCÍA y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum 2), Città del Vaticano 1981, pp. 57 s.; v. anche G. ALBERIGO, G. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (edd.), H. JEDIN *consultante*, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (d'ora in poi COD), Bologna 1973<sup>3</sup>, p. 239. Il canone fu poi incluso nelle *Decretales* di Gregorio IX (x.1.31.14).

<sup>11</sup> Concilio di Nicea, can. 8 (COD, pp. 10 s.).

delle Chiese separate, ovvero erano dirette a favorire le unioni già concluse e a proteggere le comunità orientali, nel loro patrimonio liturgico e disciplinare, di fronte ai tentativi di assimilazione operati dalle gerarchie latine. Dopo il Concilio di Firenze, in particolare, l'effettiva operatività del principio dell'unicità e della territorialità della giurisdizione episcopale è stata condizionata dal fenomeno delle unioni che hanno infine dato vita alle attuali Chiese orientali cattoliche. La complessità di tali vicende storiche non può essere minimamente esposta in questa sede.<sup>12</sup> Basti sottolineare che tale processo storico ha dato vita a un sistema di gerarchie episcopali parallele nei medesimi territori, sebbene distinte per il rito.

Dalla seconda metà del secolo XIX ha avuto inizio un movimento migratorio inarrestabile, che per le ragioni storiche più diverse (politiche, economiche, etc.) ha condotto e tuttora conduce fedeli delle Chiese cattoliche orientali a stabilirsi nelle regioni occidentali tradizionalmente occupate dalla Chiesa latina.<sup>13</sup> Si tratta di un fenomeno che ha ormai assunto dimensioni globali, e che prende consistenza a partire da flussi migratori provenienti dall'Europa centro-orientale, dall'Asia e dall'Africa settentrionale. Nella fase iniziale di questo processo i fedeli orientali e le loro comunità erano semplicemente affidati alla cura degli ordinari locali latini secondo le modalità definite dal can. *Quoniam* del Concilio Lateranense IV più sopra esaminato. Tuttora questa è una possibilità prevista dal diritto comune, conformemente allo schema del vigente can. 383 CIC.<sup>14</sup>

Dai primi decenni del secolo XX, in seguito alla stabilizzazione e al consolidamento, anche numerico, delle comunità di fedeli orientali in Occidente, si è messo in moto un processo che ha portato all'istituzione di circoscrizioni ecclesiastiche proprie per tali fedeli nei paesi della diaspora, nella forma di esarcati apostolici, eparchie e province ecclesiastiche. Tale processo continua sino ai nostri giorni. Allo svolgimento di questo processo hanno dato impulso determinante le consapevolezze ecclesiologicalhe acquisite dal Concilio Vaticano II e i principî canonici in cui esse sono state tradotte.

<sup>12</sup> Rinvio a W. DE VRIES (unter Mitarbeit von O. BÂRLEA, J. GILL, M. LACKO), *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg - München 1963.

<sup>13</sup> Il caso dell'emigrazione ruthena negli Stati Uniti è stato approfonditamente studiato da F. MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*, Milano 2009.

<sup>14</sup> Sugli strumenti apprestati dal diritto vigente per la cura dei fedeli orientali da parte dei pastori latini v. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, Roma 2003.

III. IL CONCILIO VATICANO II: PRINCIPI ECCLESIOLOGICI E CANONICI  
 RELATIVI ALLE CHIESE ORIENTALI CATTOLICHE. IN PARTICOLARE:  
 LA QUESTIONE DELL'ESTENSIONE DELLA POTESTÀ PATRIARCALE  
 «EXTRA FINES TERRITORII»

È necessario richiamare brevemente alcuni principi enunciati nel Concilio Vaticano II relativamente alle Chiese orientali cattoliche, in quanto attinenti al tema qui trattato.

Innanzitutto è opportuno sottolineare un'affermazione contenuta al principio del decreto *Orientalium Ecclesiarum*, là dove il Concilio dichiara, a nome della Chiesa universale, il desiderio che le Chiese orientali, quali «testimoni viventi» della «tradizione apostolica tramandata dai Padri», «fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata». <sup>15</sup> Altrettanto rilevante è l'intenzione della Chiesa cattolica che siano mantenute «salve e integre le tradizioni di ogni Chiesa o rito particolare», ma in una dimensione aperta alla storia, nella quale la vita della Chiesa è chiamata ad adattarsi «alle varie necessità dei tempi e dei luoghi». <sup>16</sup> Di grande importanza, poi, è l'affermazione della «pari dignità» teologica e giuridica delle Chiese di Oriente e di Occidente, attraverso la quale è silenziosamente disconosciuta ogni pretesa *praestantia* del rito latino. <sup>17</sup>

Al fine di tutelare e incrementare tutte le Chiese particolari (cioè le Chiese che ora chiamano *sui iuris*), il Concilio esorta i fedeli a mantenere *dovunque* il loro rito, onorarlo e, per quanto è possibile, osservarlo. <sup>18</sup> Nella stessa direzione, il Concilio «dichiara... solennemente che le Chiese d'Oriente come quelle di Occidente hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime». <sup>19</sup> Correlativamente è affermato il diritto e dovere per gli Orientali di conservare i loro legittimi riti e la loro disciplina, nei quali non devono essere introdotte «mutazioni, se non per ragione del proprio organico progresso». <sup>20</sup>

Il Concilio ha provveduto a indicare alcuni mezzi idonei a tradurre in pratica tali principi e a renderli effettivi nella vita della Chiesa. Allo scopo di tutelare e incrementare in tutto il mondo le Chiese orientali il Concilio invita a istituire parrocchie rituali e gerarchie episcopali. È una indicazione che il

<sup>15</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 1.

<sup>16</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 2.

<sup>17</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 3; cfr. anche Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 4.

<sup>18</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 4.

<sup>19</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 5.

<sup>20</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 6.

decreto *Orientalium Ecclesiarum* dà direttamente e in positivo, sia pure «dove lo richiama il bene spirituale dei fedeli». <sup>21</sup> Siffatta possibilità è invece indicata in via sussidiaria dal decreto *Christus Dominus*, il quale in positivo sancisce l'obbligo degli ordinari latini di provvedere ai fedeli di diverso rito affidati alla loro cura per mezzo di sacerdoti e parrocchie dello stesso rito o per mezzo di un vicario episcopale, eventualmente insignito del carattere episcopale, o da se stesso, quale ordinario di diversi riti. La costituzione di una gerarchia propria per ciascuna Chiesa orientale è indicata come soluzione da adottare quando, a giudizio della Santa Sede, non sia possibile provvedere nel modo altrimenti indicato. <sup>22</sup>

In vari luoghi e in vario modo il Concilio ha colto e rappresentato i vincoli ecclesiali sussistenti all'interno delle Chiese *sui iuris*, vincoli che si conservano anche quando comunità di fedeli e gerarchie sono stabilite fuori dal territorio canonico proprio delle distinte Chiese. Una mirabile manifestazione di questa consapevolezza è espressa nella costituzione *Lumen Gentium*, la dove si afferma che per azione della Divina Provvidenza «varie Chiese, in vari luoghi stabilite dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in vari raggruppamenti, organicamente congiunti (*coetus organice coniuncti*), i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un proprio patrimonio teologico e spirituale». Tra questi *coetus* è fatta speciale menzione delle «antiche Chiese patriarcali» che, «quasi matrici della fede, ne hanno generate altre a modo di figlie, con le quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri». <sup>23</sup>

Il tema delle gerarchie rituali costituite fuori dal territorio della Chiesa *sui iuris* è esplicitamente toccato nel n. 7 del decreto *Orientalium Ecclesiarum* con speciale riferimento alle Chiese patriarcali. <sup>24</sup> La giurisdizione del patriarca è concepita dal Concilio – che sul punto riprende con lievi modifiche il can. 216 § 2 n 1 del *motu proprio* «*Cleri sanctitati*» – come riguardante tutto il clero e il popolo «del proprio territorio o rito» (*proprii territorii vel ritus*). <sup>25</sup> La formula ha indotto taluni a pensare che il Concilio intendesse riconoscere una giurisdizione patriarcale estesa a tutti i fedeli di un determinato rito, ovunque essi siano, sebbene entro i limiti di una *norma iuris* da definire: insomma, la giurisdizione dei patriarchi sarebbe territoriale ma al contempo «ritualmen-

<sup>21</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 4.

<sup>22</sup> Decreto *Christus Dominus*, n. 23.3.

<sup>23</sup> Cost. *Lumen Gentium*, n. 23.

<sup>24</sup> Su questa parte del Decreto si veda il diffuso commento di N. EDELBY in *Les Églises orientales catholiques. Décret "Orientalium Ecclesiarum"*. Texte latin et traduction française. Commentaire par N. EDELBY, Métropole de Alep et I. DICK du clergé d'Alep (Unam Sanctam 76), Paris 1970, pp. 267-376.

<sup>25</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 7.

te universale». <sup>26</sup> Altri hanno senz'altro respinto siffatta interpretazione, <sup>27</sup> ritenendo che la definizione conciliare non intendesse mutare il diritto vigente, che escludeva una qualsivoglia giurisdizione patriarcale fuori del territorio del patriarcato, sebbene riconoscesse loro una autorità per ciò che concerne il «rito». <sup>28</sup>

Vi sono, in effetti, ulteriori elementi per affermare che il Concilio volesse mantenere la giurisdizione delle Chiese patriarcali entro limiti territoriali. Nel successivo n. 9 del decreto si parla del patriarca come colui che, *tamquam pater et caput*, presiede al «suo patriarcato», senza alcun accenno al rito. <sup>29</sup> Inoltre, se da un lato si dice che i patriarchi e i loro sinodi costituiscono la superiore istanza di governo del patriarcato, dall'altro una specifica prerogativa del patriarca e del sinodo – quella di costituire nuove eparchie e nuovi vescovi del loro rito – è esplicitamente delimitata con riferimento al territorio patriarcale. La costituzione di una gerarchia «aggregata» fuori dal territorio patriarcale rimane pertanto riservata alla Santa Sede. <sup>30</sup>

Ma vi è di più. Nel n. 7 del decreto si stabilisce che «dovunque si costituisca un gerarca di qualche rito fuori dei confini del territorio patriarcale, a norma del diritto rimane aggregato alla gerarchia del patriarcato dello stesso rito». <sup>31</sup> Circa il significato di tale *aggregatio* durante gli stessi lavori conciliari sorsero numerosi dubbi. La Commissione conciliare chiarì che tale parola non intendeva definire un legame giurisdizionale propriamente detto, ma rappresentare in modo generico «un certo qual nesso» tra i gerarchi costituiti fuori dal territorio e la loro Chiesa di origine, un nesso che il diritto avrebbe successivamente determinato (*aliquis nexus a iure determinandus*). <sup>32</sup>

Come è noto, la determinazione giuridica del significato di tale aggregazione fu operata, su mandato del Sommo Pontefice, dalla Sacra Congrega-

<sup>26</sup> Così EDELBY, *Les Églises orientales* (nota 23), pp. 319 s.

<sup>27</sup> ŽUŽEK, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs* (nota 2), pp. 48-51.

<sup>28</sup> Si veda la documentazione offerta da A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, Typis monasterii Exarchici Cryptoferratensis 1948, n. 210, p. 229 s.

<sup>29</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 9: «Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, singularem honorem prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium Patriarchae, quippe qui suis quisque patriarchatui tamquam pater et caput praesint...».

<sup>30</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 9: «... Patriarchae cum suis synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus, non secluso iure constituendi novas eparchias atque nominandi episcopos sui ritus intra fines territorii patriarchalis, salvo inalienabili Romani Pontificis iure in singulis casibus interveniendi».

<sup>31</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 7: «... Ubi cumque Hierarcha alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris».

<sup>32</sup> Le fonti conciliari sono riportate da C. PUJOL, *De sensu vocis «aggregatus»* (*Vaticanum II, Decr. «Orientalium Ecclesiarum»*, n. 7), in *Periodica de re morali canonica liturgica* 60 (1971) 251-271, in particolare p. 253 per la citazione nel testo; cfr. anche ŽUŽEK, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs* (nota 2), p. 49.

zione per la Chiesa Orientale (allora così chiamata) con la *Declaratio* del 25 marzo 1970.<sup>33</sup> Fu stabilito che i gerarchi costituiti *extra fines territorii patriarchalis* potevano partecipare con voto deliberativo ai sinodi (*electionum sive negotiorum*) del proprio patriarcato, e che il patriarca aveva l'obbligo di convocarli a tali sinodi. Per quanto riguardava la loro designazione, il patriarca col sinodo era tenuto a proporre alla Sede Apostolica un elenco di almeno tre candidati idonei, «firmo iure Romani Pontificis nominandi ad huiusmodi officium quem Ipse maluerit».

#### IV. DAL VATICANO II AL CCEO

I lavori di codificazione si orientarono nel senso indicato dal Concilio, sebbene con qualche incertezza iniziale.<sup>34</sup>

Se, dunque, nel processo di codificazione si tenne fermo il principio di territorialità della giurisdizione delle Chiese patriarcali, la Commissione dichiarò peraltro il correlativo «intento... di potenziare l'autorità patriarcale in tutto ciò che potrebbe favorire una maggiore unità e coesione di tutti i fedeli orientali sparsi nel mondo con la propria Chiesa patriarcale, ed aiutarli a conservare ed osservare fedelmente il proprio rito».<sup>35</sup>

Nel Codice vi sono norme, infatti, che in qualche misura limitano la portata del principio sancito nel can. 78 § 2, o costituiscono eccezioni ad esso.<sup>36</sup> Si suole osservare, ad esempio, che il modo in cui si è deciso di definire il territorio della Chiesa patriarcale nel can. 146 lascia aperta la possibilità che esso sia esteso dalla Sede Apostolica oltre le regioni tradizionalmente considerate «orientali».<sup>37</sup> Rimane un fatto, tuttavia, che alla stregua del diritto vigente

<sup>33</sup> AAS 62 (1970), p. 179; è riportata anche da ŽUŽEK, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs* (nota 2), p. 52; e in *Periodica de re morali canonica liturgica* 59 (1970), p. 343 s., con il successivo commento di C. PUJOL, *Adnotationes ad Declarationem practicam vocis «aggregatus»*, *ibidem*, pp. 344-354.

<sup>34</sup> La vicenda è illustrata da S. KOKKARAVAYIL, *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: Their Impact on CCEO*, Roma 2009, pp. 314-316.

<sup>35</sup> Un elenco delle norme di *ius commune* che in qualche misura estendono il potere dei patriarchi si legge in *Nuntia* 22 (1986), p. 11; cfr. poi D. SALACHAS, *Comm. al can. 178*, in *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (d'ora in poi: *Commento*), a cura di Mons. PIO VITO PINTO, con la consulenza di P. DIMITRIOS SALACHAS, presentazione del Patriarca Card. IGNA-CE MOUSSA I DAUD (Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici 2), Città del Vaticano 2001, pp. 89-91; LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale* (nota 2), pp. 102 s.

<sup>36</sup> Sono elencati in «*Nuntia*» 29 (1989), p. 29 s. In dottrina v. SALACHAS, *Comm. al can. 78*, in *Commento* (nota 35), pp. 89-91; LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale* (nota 2), pp. 101-103.

<sup>37</sup> Cfr. SALACHAS, *Comm. al can. 146 CCEO*, in *Commento* (nota 35), p. 139 s. Fra l'altro si suole osservare che Leone XIII (*Orientalium Dignitas*, 1894, n. 13), aveva concesso al patriarca greco-melkita la giurisdizione su tutti i fedeli del suo rito che si trovassero entro i confini dell'Impero turco. A quanto pare, tale disposizione è stata estesa, nella prassi della Congregazione Orientale, alle altre Chiese orientali del Vicino Oriente.

l'erezione di eparchie o esarcati fuori dal territorio proprio è riservata alla Santa Sede (can. 177 § 2; 311 § 2 CCEO) e non comporta un'estensione del territorio stesso.<sup>38</sup> Si suole inoltre ricordare che a norma del diritto comune il patriarca ha la facoltà di ordinare e intronizzare anche i metropolitani e i vescovi costituiti fuori del territorio patriarcale (can. 86 § 2), o quella di celebrare personalmente i matrimoni dei fedeli della propria Chiesa in tutto il mondo (can. 829 § 3). Anche a considerare gli altri casi previsti dal CCEO,<sup>39</sup> mi sembra che il complesso delle eccezioni non valga a svuotare nella sostanza il principio della limitazione territoriale della giurisdizione patriarcale, come pure qualcuno aveva sostenuto durante i lavori di codificazione.<sup>40</sup>

Piuttosto, vi sono norme che specificano il can. 78 § 2 e contribuiscono a dare la misura effettiva della limitazione della potestà patriarcale *extra fines territorii*. Norme senz'altro conformi con il principio generale, del quale costituiscono sviluppi, ma di dubbia coerenza con il dichiarato intento di potenziare l'autorità patriarcale in ciò che attiene ai suoi rapporti con i fedeli della Chiesa patriarcale sparsi per il mondo.

Si pensi, anzitutto, al modo in cui il can. 148 configura quello che la dottrina suole qualificare come *ius vigilantiae* del Patriarca, che appare indissolubilmente legato al ruolo di *pater et caput* che la tradizione e il diritto gli riconoscono. Il patriarca ha il diritto e l'obbligo di acquisire opportune informazioni circa i fedeli che risiedono fuori dal territorio della Chiesa patriarcale, anche per il tramite di un visitatore patriarcale inviato con l'assenso della Santa Sede. Alla luce dei lavori preparatori sembra che, senza un *ius particulare a Sede Apostolica approbatum* o senza il consenso della Santa Sede, il patriarca non possa svolgere personalmente la visita pastorale, come invece il can. 83 CCEO richiede o consente di fare all'interno del territorio della Chiesa patriarcale.<sup>41</sup> Il visitatore, conclusa la visita, è tenuto a inviare una relazione

<sup>38</sup> In dottrina si colgono inviti a riconsiderare il territorio delle Chiese *sui iuris* non esclusivamente sulla base di criteri rigidamente geografici, ma anche alla luce dei movimenti storici delle popolazioni di fedeli: D. SALACHAS, *I ministri sacri orientali nelle circoscrizioni latine*, negli atti di questo Convegno, *Cristiani orientali e pastori latini*, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 15-16 aprile 2010 (cito dal testo provvisorio distribuito ai partecipanti).

<sup>39</sup> Fra i quali merita un particolare ricordo il can. 193 § 3 CCEO.

<sup>40</sup> Cfr. «Nuntia» 28 (1989), p. 34.

<sup>41</sup> Così SALACHAS, *Comm.* al c. 148, in *Commento* (nota 35), p. 142, e *Comm.* al can. 83, *ivi*, p. 94; *contra* J. FARIS, *The Patriarchal Churches* (cc. 55-150), in *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, ed. G. NEDUNGATT, S.J., Roma 2002, pp. 155-199 (p. 194), il quale ritiene che il patriarca, quale *pater et caput* della Chiesa patriarcale possa svolgere personalmente la visita pastorale senza l'approvazione della Sede Apostolica. L'opinione esposta nel testo mi sembra corrispondere alle risultanze dei lavori preparatori. L'attuale can. 83 prevede al § 1 la *visitatio pastoralis* del patriarca, al § 2 la *visitatio canonica* detta *extraordinaria*. Quest'ultima comporta senz'altro l'esercizio di una *potestas regiminis*, e quindi è sottoposta alla disciplina del can. 78 § 2. Quanto alla visita pastorale di cui al § 1,

al patriarca, il quale, discussa la cosa nel sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale, può proporre alla Sede Apostolica i mezzi opportuni per provvedere, *ubique terrarum*, alla tutela e all'incremento del bene spirituale dei fedeli della Chiesa patriarcale: e questo anche attraverso l'erezione di parrocchie, esarcati ed eparchie proprie. Già nel corso del secolo xx, e prima dell'entrata in vigore del CCEO, la dottrina aveva notato come il *ius vigilantiae* riconosciuto al patriarca fosse in effetti sprovvisto dei mezzi adeguati per potere essere efficacemente esercitato.<sup>42</sup> Vi era chi concludeva che, in fondo, al patriarca non rimaneva se non il «diritto di lamentarsi».<sup>43</sup> La previsione espressa della figura del visitatore patriarcale, da questo punto di vista, rappresenta un passo avanti. Non di meno, sin dai lavori preparatori le possibilità configurate nel can. 148 erano apparse insoddisfacenti perché ingiustificatamente limitative dell'autonomia della Chiesa patriarcale.<sup>44</sup>

Un ulteriore sviluppo del principio contenuto nel can. 78 § 2 è visibile nella norma che riguarda l'elezione dei vescovi delle eparchie poste fuori dal territorio della Chiesa patriarcale (can. 149). Ciò che è possibile all'interno del territorio – cioè l'elezione da parte del Sinodo della Chiesa patriarcale – non è consentito *extra fines territorii*. In questo caso il Sinodo è tenuto a scegliere e proporre al Romano Pontefice, tramite il patriarca, almeno tre candidati idonei.

E ancora. Vi sono altre norme che sembrano allentare, in modo non del tutto comprensibile, i vincoli collegiali tra i gerarchi «aggregati», cioè posti fuori dal territorio della Chiesa patriarcale, e gli altri vescovi della Chiesa stessa. Secondo il can. 102 tutti i vescovi della Chiesa, ovunque costituiti, hanno il diritto ad essere convocati al Sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale. Per altro verso il § 2 dello stesso canone consente che il diritto particolare possa limitare il voto deliberativo dei vescovi eparchiali costituiti *extra fines territorii* e dei vescovi titolari, fermi restando i canoni relativi all'elezione del patriarca, dei vescovi e dei candidati agli uffici di cui al can. 149. In par-

nella revisione compiuta tra l'ottobre 1985 e il febbraio dell'anno seguente il gruppo di studio rilevò «la possibilità di un *ius particulare a Sede Apostolica approbatum* di cui al can. 125 § 3» (poi divenuto can. 150 § 3): *Nuntia* 22 (1986), p. 62 s. A seguito della diffusione dello *Schema Codicis* del 1986, fu avanzata una proposta diretta a consentire al patriarca di compiere la «visita pastorale e disciplinare» riguardo ai fedeli che dimorano *extra fines territorii*, nelle eparchie o negli esarcati della Chiesa patriarcale, *sede apostolica praemonita*. Ma il *Coetus de expansione observationum* ritenne che la questione esorbitasse dalle competenze della Commissione e la trasmise all'autorità superiore: *Le osservazioni dei membri della Commissione allo «Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis» [1986] e le risposte del «Coetus de expansione observationum»*, «Nuntia», 28 (1989), p. 42.

<sup>42</sup> COUSSA, *Epitome* (nota 28), I, p. 229 s. Sulla sua scia EDELBY, *Les Églises orientales* (nota 24), p. 323 s.; REZÁČ, *Sull'estensione della potestà dei patriarchi* (nota 2), p. 152.

<sup>43</sup> L'espressione è di EDELBY, *Les Églises orientales* (nota 24), p. 324.

<sup>44</sup> «Nuntia» 28 (1989) p. 42.

ticolare, i vescovi eparchiali posti *extra fines territorii* hanno dunque il diritto di partecipare con voto deliberativo ai sinodi per l'elezione dei vescovi e del patriarca; per gli altri affari il loro voto potrebbe essere ridotto a consultivo, e ciò perché tali decisioni non li vincolano formalmente, come vedremo. È chiaro che la responsabilità di una tale decisione spetta al diritto particolare e quindi, in primo luogo, alla autonomia delle stesse Chiese patriarcali. Non di meno, mi sembra si tratti di una facoltà che, se posta in essere, costituirebbe un ulteriore limite alla piena esplicazione del principio di sinodalità nel seno della Chiesa *sui iuris*.<sup>45</sup>

Il Sinodo della Chiesa patriarcale è anche il superiore organo legislativo delle stesse (can 110), e ad esso compete *exclusive* la potestà di produrre leggi per l'intera Chiesa patriarcale, nei limiti previsti dal can. 150 § 2 e 3. Quest'ultimo da un lato ribadisce che i vescovi costituiti *extra fines* hanno tutti i diritti e gli obblighi sinodali di tutti gli altri vescovi, nei limiti determinati dal can. 102 § 2. Specifica, tuttavia, che le leggi sinodali promulgate dal patriarca hanno vigenza universale se sono leggi liturgiche; le leggi disciplinari o le altre decisioni, invece, hanno vigore solo entro i confini della Chiesa patriarcale.<sup>46</sup> Si opera qui una scissione – a mio avviso di dubbia opportunità e di dubbio fondamento ecclesiologico – di due elementi, liturgia e disciplina, che invece congiuntamente concorrono a definire quel patrimonio che qualifica e caratterizza il *ritus* proprio di una Chiesa *sui iuris* (cfr. decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 3 e poi can. 28 CCEO).<sup>47</sup> E tuttavia il successivo § 3 manifesta

<sup>45</sup> Due membri della commissione facevano notare che la disposizione di cui al can. 102 § 2 lede l'«unità della Chiesa patriarcale»: *Le osservazioni dei membri della Commissione* (nota 60), p. 37. L'opinione da me espressa nel testo riguarda specificamente i vescovi eparchiali posti *extra fines territorii*. Non di meno, mi sembra che possano trovarsi ragioni valide anche per non escludere i vescovi titolari dall'esercitare il voto deliberativo nel sinodo della Chiesa patriarcale.

<sup>46</sup> Can. 150 CCEO: «§ 1. Episcopi extra fines territorii Ecclesiae patriarchalis constituti habent omnia iura et obligationes synodalia ceterorum Episcoporum eiusdem Ecclesiae firmo can. 102, § 2. § 2. Leges a Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis latae et a Patriarcha promulgatae, si leges liturgicae sunt ubique terrarum vigent; si vero leges disciplinares sunt vel si de ceteris decisionibus Synodi agitur, vim iuris habent intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis. § 3. Velint Episcopi eparchiales extra fines territorii Ecclesiae patriarchalis constituti legibus disciplinaribus ceterisque decisionibus synodalibus, quae eorum competentiam non excedunt, in propriis eparchiis vim iuris tribuere; si vero hae leges vel decisiones a Sede Apostolica approbatae sunt, ubique terrarum vim iuris habent».

<sup>47</sup> E questo a prescindere dalla difficoltà materiale di discernere ciò che è «liturgico» da ciò che non lo è, e di sciogliere il frequente intreccio tra norme liturgiche e disciplinari. Due membri della Commissione avevano rilevato che la norma limita, senza necessità, la soggezione dei vescovi posti *extra fines territorii* al Sinodo della loro Chiesa e, in definitiva, la loro «connessione con la Chiesa-Madre»: *Le osservazioni dei membri della Commissione allo «Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis» [1987] e le risposte del «Coetus de expensione observationum»*, «Nuntia», 28 (1989), p. 42 s. In precedenza vari consultori avevano proposto che il paragrafo indicasse in modo positivo che di regola i vescovi costituiti *extra fines territorii* dovessero dare

l'opportunità che tali leggi disciplinari e le altre decisioni sinodali abbiano vigore anche dove è costituita una gerarchia episcopale *extra fines territorii*. Infatti la norma esorta i vescovi costituiti fuori dal territorio della Chiesa patriarcale a volere attribuire forza di legge alle leggi disciplinari e alle altre decisioni sinodali che non eccedano la loro competenza; fermo restando che esse, se sono approvate dalla Sede Apostolica, hanno vigore dappertutto. Una raccomandazione – mi sembra – che conferma il carattere formalistico del principio contenuto nel precedente § 2.<sup>48</sup> Il sistema, nel complesso, rischia di accentuare le differenze disciplinari, anche su materie di notevole rilevanza sociale, tra le eparchie poste *extra fines territorii* e le rispettive «Chiese madri». <sup>49</sup>

V. DOPO LA PROMULGAZIONE DEL CCEO:  
LE RICHIESTE DEI GERARCHI ORIENTALI

Che il sistema disegnato dal CCEO possa causare insoddisfazione presso le Chiese orientali è non solo immaginabile, ma anche testimoniato da svariate prese di posizione susseguitesesi nel tempo.

Successivamente alla promulgazione del CCEO è stato sollevato ripetutamente il problema dell'opportunità di una estensione della potestà patriarcale *extra fines territorii*.

Vi è un documento che sintetizza le questioni dibattute e le richieste indirizzate alla Santa Sede.<sup>50</sup> Si tratta di una lettera inviata al Romano Pontefice dai patriarchi cattolici orientali e dal patriarca latino di Gerusalemme (6 ottobre 2001), con la quale è trasmesso uno studio elaborato da una commissione canonico-teologica incaricata dagli stessi patriarchi. Il tema è quello delle relazioni tra le Chiese patriarcali cattoliche e la Sede Apostolica di Roma.<sup>51</sup>

forza di legge nelle loro eparchie alle decisioni e alle leggi sinodali sancite con il loro voto deliberativo: *Nuntia* 22 (1986), pp. 111. In dottrina, cfr. le osservazioni critiche di A. КАРТИН, *Problématiques concernant les Eglises de droit propre et les Rites*, in *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum orientalium*, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, pp. 405-420, in particolare p. 408.

<sup>48</sup> È il caso di sottolineare che a norma del citato can. 150 § 3 i vescovi delle eparchie poste *extra fines territorii* non potrebbero, senza l'approvazione della Sede Apostolica, attribuire forza di legge alle leggi e decisioni sinodali nelle materie che eccedono la loro competenza. Quali siano tali materie è un tema che meriterebbe un approfondimento che non è possibile fare in questa sede.

<sup>49</sup> Si pensi, per esempio, alla facoltà delle Chiese *sui iuris* di stabilire nuovi impedimenti matrimoniali dirimenti secondo l'articolata procedura prevista dal can. 792 CCEO.

<sup>50</sup> Le richieste dei patriarchi orientali sono illustrate diffusamente da LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale* (nota 2), pp. 108-116.

<sup>51</sup> Si legge in *Le Lien. Revue du Patriarcat Grec-melkite Catholique* 1/69<sup>e</sup> année (2004), pp. 25-36: il titolo dello studio è appunto *Relations entre les Eglises patriarchales catholiques et la Siège*

I patriarchi manifestano, anzitutto, l'auspicio di potere riacquisire i diritti e i privilegi che avevano al tempo della piena comunione fra Oriente e Occidente, quindi anche la potestà su tutti i loro fedeli, siano essi dentro o fuori dal territorio della Chiesa patriarcale – una richiesta che, per la verità, non appare storicamente fondata alla luce della ricostruzione più sopra condotta –. Sulla base del riconoscimento del diritto e dovere delle Chiese d'Oriente e d'Occidente di reggersi secondo le proprie discipline particolari, essi ritengono opportuno che le Chiese patriarcali possano erigere – in accordo con la Santa Sede – parrocchie ed eparchie ovunque nel mondo vi siano comunità consistenti dei propri fedeli, a ciò che essi possano conservare e coltivare la propria identità ecclesiale.<sup>52</sup> Sulla stessa linea di considerazioni, i patriarchi chiedono che alle Chiese orientali sia riconosciuto il diritto di ordinare uomini sposati per l'esercizio del ministero pastorale nei paesi della diaspora.

Per quanto riguarda la nomina dei vescovi, il documento giudica inaccettabile, dal punto di vista ecclesiologico, che i vescovi costituiti *extra fines territorii* non siano direttamente eletti dal Sinodo della Chiesa patriarcale, alla quale tali vescovi «aggregati» indubbiamente appartengono.

Sulla questione dell'elezione dei vescovi si sofferma, ancora, uno studio presentato dal Patriarca Gregorio III dei Melkiti all'adunanza plenaria della Congregazione per le Chiese Orientali (19-22 novembre 2002).<sup>53</sup> Sono sottolineati alcuni aspetti ecclesiologici del problema. Con particolare riguardo alla nomina dei vescovi posti *extra fines territorii* secondo la modalità del can. 149, si rileva che di fatto tale procedura provoca una dissociazione dei vescovi così nominati dal sinodo della Chiesa patriarcale e dal patriarca, che pure è il loro *pater et caput*. Si lamenta come questo fatto costituisca una sorta di svuotamento – la parola è mia – di numerosi principi affermati dal Vaticano II, che sarebbero così ridotti a un «puro nominalismo».<sup>54</sup>

Un altro tema che sta molto a cuore alle Chiese orientali e che non cessa di essere oggetto di discussione è quello della possibilità che sacerdoti coniuga-

*apostolique de Rome*. Si noti che le pagine 23-71 del fascicolo costituiscono un *Dossier* intitolato *L'election des Eveques*. Il documento è stato segnalato e illustrato da LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale* (nota 2), pp. 112-115. Cfr. le richieste già avanzate dalla Chiesa melkita alla Santa Sede, «Le Lien. Revue du Patriarcat Grec-melkite Catholique» 1/67<sup>e</sup> année (2002), pp. 46-48.

<sup>52</sup> Non si può nascondere che soluzioni di tal genere sarebbero impegnative e dispendiose per le Chiese patriarcali, e si può mettere in dubbio che esse (o alcune fra esse) abbiano la capacità di sostenere il carico di un siffatto regime. Si ricordi, fra l'altro, che a norma del can. 101 CCEO il patriarca è il gerarca del luogo, con tutti i diritti e gli obblighi propri del vescovo eparchiale, nei luoghi dove non sia eretta una eparchia o un esarcato.

<sup>53</sup> *L'election des eveques dans l'Eglise grecque-catholique. Etude présenté à la plenaria de la Congrégation pour les Eglises Orientales par sa Beatitude le Patriarche Gregorios III* (Rome, 19-22 nov. 2002), in *Le Lien. Revue du Patriarcat Grec-melkite Catholique* 1/69<sup>e</sup> année (2004), pp. 58-71.

<sup>54</sup> Ivi, p. 68.

ti svolgano il ministero pastorale nei paesi dell'immigrazione, e quindi della possibilità, in quei paesi, di ordinare al sacerdozio candidati sposati. Sulla materia, come è noto, persistono i divieti emanati dalla Congregazione per la Chiesa Orientale fra il 1929 e il 1930 e riguardanti le Americhe e l'Oceania.<sup>55</sup> La vigenza di tali divieti, sebbene molto dibattuta in dottrina, è stata costantemente affermata dalla Santa Sede e, a quanto pare, estesa anche a tutti i paesi occidentali di rito latino.<sup>56</sup> Tuttavia il dibattito prosegue circa l'opportunità di mantenere un divieto che, alle origini, era nato dalle rimostranze dell'episcopato americano che, in conseguenza delle ondate migratorie dei Rutheni negli ultimi decenni del secolo XIX, vedeva nel clero uxorato al seguito degli immigrati una «minaccia per la castità» del clero latino e uno «scandalo» per i fedeli laici.<sup>57</sup> Oggi la persistenza di tale minaccia e di tale scandalo sembra venuta meno, come emerge da varie dichiarazioni, più o

<sup>55</sup> Divieti stabiliti dalla Congregazione per la Chiesa Orientale con i seguenti decreti: *Cum data fuerit* (1 marzo 1929) per gli Ucraini e i Rutheni degli USA, art. 12; *Qua sollerti alacritate* (23 dicembre 1929), art. 6, per America e Australia; *Graeci-Rutheni ritus* (24 maggio 1930) per gli Ucraini e i Rutheni in Canada, art. 12. Per una ricostruzione storica di tali vicende e una discussione sulla questione della loro attuale vigenza v. MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti* (nota 13), pp. 480-484; G. NEDUNGATT, USA: *Forbidden Territory for Married Eastern Catholic Priests?*, in *The Jurist* 63 (2003), pp. 139-170; ID., *Clerics* (cc. 323-398), in *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, ed. G. NEDUNGATT, Roma 2002, pp. 302 s.

<sup>56</sup> A. FLEYFEL, *Quelques réflexions sur la présence en Occident de prêtres catholiques orientaux mariés*, in *Istina* 54 (2009), pp. 409-425, offre testimonianza di come tali proibizioni conoscano svariate eccezioni, solo in parte autorizzate dalla Santa Sede. A proposito dell'Europa occidentale, egli riporta (pp. 421 s. e nota 48) un brano di una lettera (datata 30 ottobre 1992) della Congregazione per le Chiese orientali diretta al card. Lustiger, nella qualità di Ordinario per gli orientali in Francia. La lettera informa il prelado che la Congregazione, nella sessione del 9 giugno 1992, nella quale il Dicastero aveva «trattato, fra le altre cose, delle disciplina del celibato dei preti cattolici orientali chiamati ad esercitare il loro ministero sacerdotale nei paesi occidentali e di rito latino in generale», non aveva «giudicato opportuno... modificare le disposizioni che erano state prese in precedenza dalla Santa Sede, conclusioni che sono state successivamente approvate dal Santo padre il 9 luglio seguente» (mia la traduzione). Le disposizioni che non si era inteso modificare riguardavano, come si è detto, l'America e l'Australia. Purtroppo non è dato conoscere meglio né il contesto della decisione della Congregazione, né ulteriori particolari della lettera, che l'Autore (indicandone il proccollo) qualifica come «fonte privata». Nello stesso articolo di FLEYFEL trovo menzione sia di occasionali violazioni delle proibizioni, sia di sporadiche eccezioni autorizzate dalla Santa Sede (pp. 418-423). Sull'argomento v. ora anche P. GEFAELL, *Il celibato sacerdotale nelle Chiese orientali: storia, presente, avvenire*, relazione presentata al Convegno *Il celibato sacerdotale: teologia e vita*, Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 4-5 marzo 2010, in corso di stampa nei relativi Atti (ringrazio l'Autore per avermi consentito di leggere il testo prima della pubblicazione).

<sup>57</sup> Le parole tra virgolette compaiono in una dichiarazione degli arcivescovi americani pronunciata a Chicago nel 1893: C. SIMON, *The First Year of Ruthenian Church in America*, in *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994), pp. 187-232 (p. 230 n. 156), citato da NEDUNGATT, USA: *Forbidden Territory*, p. 149.

meno esplicite, del clero e dell'episcopato delle nazioni coinvolte (Canada, Stati Uniti, Australia).<sup>58</sup> Sembra essere venuta meno, pertanto, la *causa finalis* delle proibizioni emanate negli anni 1929/1930. Tutta la questione merita dunque di essere riconsiderata.<sup>59</sup>

VI. LA «NATURA» DELLE CHIESE «SUI IURIS» E IL DIRITTO DEI FEDELI  
DI RENDERE CULTO A DIO SECONDO LE PRESCRIZIONI  
DEL PROPRIO RITO: SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE CONCLUSIVA

Come abbiamo visto, Giovanni Paolo II ha più volte contemplato l'ipotesi che attraverso un *ius speciale* e *ad tempus* sia possibile derogare al principio di territorialità della giurisdizione patriarcale: si tratta, del resto, della via predisposta dal CCEO quando parla di un diritto particolare approvato dal Romano Pontefice (can. 78 § 2). Prevedere tale possibilità significa non escludere che si verifichino o si consolidino situazioni particolari tali da giustificare e consigliare, per il bene della Chiesa e delle anime, l'estensione della potestà patriarcale *extra fines territorii*, a prescindere dalla misura che il supremo legislatore intenda dare a tale deroga. Insomma, è stata lasciata una porta aperta per una eventuale evoluzione del sistema. A questo proposito, e a prescindere da ulteriori considerazioni di natura ecclesiologica o canonica, è noto che la debolezza sociologica delle Chiese *sui iuris* in generale, e delle comunità di fedeli orientali della diaspora in particolare, sono condizioni di fronte alle quali varie voci invocano interventi in qualche modo riequilibratori.<sup>60</sup>

È un fatto che il patriarca, col consenso del sinodo patriarcale, è titolare di una potestà che nella Chiesa universale nessun altro possiede ad eccezione del Sommo Pontefice, cioè quella di erigere eparchie e province entro il territorio del patriarcato (can. 85 CCEO). Una ipotetica e generica estensione della potestà patriarcale *extra fines territorii* schiuderebbe la possibilità che il patriarca valuti l'opportunità di costituire sedi episcopali fuori dal territorio della Chiesa patriarcale. È senza dubbio «ragionevole» che nella situazione attuale la Santa Sede si riservi l'azione di «coordinamento delle vicende delle diverse Chiese *sui iuris* nei territori dove poco tempo fa vi era soltanto un'unica gerarchia responsabile, per armonizzare la cura pastorale dei Ge-

<sup>58</sup> Documentazione in NEDUNGATT, USA: *Forbidden Territory* (nota 55).

<sup>59</sup> NEDUNGATT, *Clerics* (cc. 323-398) (nota 55), pp. 287-303, in particolare 299-303; cfr. anche LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale* (nota 2), pp. 118-120. Una diversa valutazione è data da P. GEFAELL, *Clerical Celibacy*, in *Folia canonica* 4 (2001), pp. 75-91; ID., *Il celibato sacerdotale nelle Chiese orientali* (nota 55).

<sup>60</sup> In questo senso P. SZABÓ, *Le Chiese «sui iuris» in diaspora: nuove modalità di realizzazione della «communio Ecclesiarum»*, in *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, a cura di L. OKULIK (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Studi 7), Venezia 2008, pp. 81-100, in particolare p. 89.

rarchi interessati e risolvere eventuali conflitti». <sup>61</sup> Non di meno, non sarebbe forse uno strappo eccessivo alla tradizione se, secondo modalità individuate dalla Santa Sede e in un quadro di ampia concertazione, un eventuale *ius speciale* e *ad tempus* (o *ius particolare a Sede Apostolica approbatum*, secondo il can. 78 § 2 CCEO) concedesse al patriarca la facoltà di erigere eparchie e province anche *extra fines territorii*, subordinando la decisione finale alla consultazione delle conferenze episcopali interessate e alla conferma della Sede Apostolica. Ciò costituirebbe una forma di partecipazione del patriarca all'esercizio della suprema potestà della Chiesa, giustificata dal suo ruolo di *pater et caput* dei fedeli e dei gerarchi che appartengono alla propria Chiesa patriarcale, ovunque essi risiedano (can. 55 e 56 CCEO).

La misura appena prospettata rientrerebbe nel sistema previsto dal can. 78 § 2. Non è detto che sia la soluzione più utile allo stato dei fatti, dato che la Santa Sede negli ultimi decenni ha ripetutamente provveduto alle esigenze pastorali dei cristiani orientali della diaspora attraverso la costituzione di eparchie ed esarcati nei territori occidentali. Un passo diverso e ulteriore potrebbe consistere nell'estensione, da parte del Romano Pontefice, del territorio patriarcale a determinate aree occidentali, secondo una possibilità che non è esclusa dal can. 146 CCEO. Una misura di tal genere potrebbe anche solo limitarsi al riconoscimento quale territorio patriarcale dei territori delle eparchie (o anche esarcati) appartenenti in atto alla medesima Chiesa patriarcale. <sup>62</sup> In quest'ultima ipotesi il patriarca non avrebbe il potere di erigere eparchie o esarcati fuori da tali territori, però questa limitazione sarebbe compensata dalla piena inclusione di tali eparchie o esarcati all'interno del territorio patriarcale, con tutto ciò che questo comporta quanto al loro regime giuridico. In sostanza, il vantaggio consisterebbe nel rafforzamento dei vincoli ecclesiali interni alla Chiesa *sui iuris*.

Ma abbiamo visto che la problematica dell'estensione della potestà patriarcale porta con sé un complesso di ulteriori questioni che stanno molto a cuore alle Chiese orientali.

Una delle questioni su cui si discute è quella delle nomine episcopali, attualmente riservate alla Sede Apostolica per le sedi poste *extra fines territorii*, sebbene i Sinodi delle Chiese patriarcali siano tenuti a eleggere e proporre al Romano Pontefice una lista di almeno tre candidati idonei. Concedere ai Sinodi delle Chiese patriarcali (ed arcivescovili maggiori) il diritto di elezione di tutti i vescovi della propria Chiesa *sui iuris* – secondo le modalità previste

<sup>61</sup> Così P. GEFÄELL, *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, in *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, a cura di L. OKULIK, Venezia 2008, pp. 125-146, in particolare p. 129.

<sup>62</sup> Cfr. «Nuntia» 29 (1986), p. 29. Durante i lavori preparatori fu espressamente rigettata la proposta che il codice dichiarasse che l'erezione di eparchie fuori dal territorio della Chiesa patriarcale comporta *ipso facto* l'estensione del territorio stesso: «Nuntia» 22 (1986), p. 109.

dal diritto e fatto salvo, ovviamente, il diritto del Papa di intervenire *in singulis casibus* – non costituirebbe una limitazione delle prerogative di Roma, né rappresenterebbe un rischio per la *libertas Ecclesiae* nei luoghi dell’immigrazione orientale dove – per riprendere parole di Giovanni Paolo II – «più facile è il contatto sereno all’interno di una società pluralistica». <sup>63</sup>

Vi è poi la questione del clero uxorato, il cui ministero è escluso nelle Americhe e in Oceania. Qui, come si è visto, il problema riguarda direttamente il diritto e dovere delle Chiese *sui iuris* di reggersi secondo le proprie discipline, e tocca dunque un aspetto essenziale, a mio avviso, dell’identità ecclesiale delle Chiese stesse. È stato notato – e mi sembra una osservazione condivisibile – che l’attuale regime sacrifica un bene proprio delle Chiese orientali per il bene comune della maggioranza latina, con una soluzione difficilmente compatibile col principio della uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese di Oriente e di Occidente. <sup>64</sup>

I soggetti di queste vicende sono le Chiese *sui iuris* e ovviamente i fedeli che le compongono. Non è mio compito analizzare la natura ecclesiologica e giuridica della Chiesa *sui iuris*. In breve, condivido la posizione di quanti negano che si tratti di puri e semplici raggruppamenti di Chiese, e piuttosto affermano che esse abbiano una vera sostanza ecclesiale che le colloca in un gradino intermedio tra la Chiesa particolare o locale e la Chiesa universale. <sup>65</sup> Il Concilio Vaticano II le presenta come *coetus* di Chiese particolari, congiunti dalla gerarchia, che agiscono come soggetti della comunione ecclesiale. <sup>66</sup>

Con riferimento a queste realtà ecclesiali il Concilio Vaticano II ha formalizzato alcuni principi che gli sviluppi legislativi successivi hanno tradotto nelle norme giuridiche attualmente vigenti. Come spesso accade, tale tra-

<sup>63</sup> Lettera Apostolica *Orientalium Lumen* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II all’Episcopato, al Clero e ai Fedeli per la ricorrenza centenaria della *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII (2 maggio 1995), n. 26.

<sup>64</sup> G. NEDUNGATT, *Churches «sui iuris» and Rites (cc. 27-41)*, in *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, ed. G. NEDUNGATT, S.J., Roma 2002, pp. 99-128, in part. p. 110 nota 21. Diverso il giudizio di GEFAELL, *Il celibato sacerdotale nelle Chiese orientali* (nota 55), in conclusione.

<sup>65</sup> L’argomento è trattato con ampiezza da P. SZABÓ, *Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris» nella canonistica odierna*, in *Folia Theologica* 7 (1996), pp. 235-247; P. GEFAELL, *Ecclesia sui iuris: «ecclesiofania» o no?*, in *Le Chiese «sui iuris». Criteri di individuazione e delimitazione*, Atti del Convegno di Studio svolto a Košice (Slovacchia), 6-7 marzo 2004, a cura di L. OKULIK, Venezia 2005, pp. 7-26; KAPTIJN, *Problématiques concernant les Eglises de droit propre et les Rites* (nota 46).

<sup>66</sup> *Lumen Gentium*, n. 23; Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 2; cfr. can. 27 CCEO; nel senso indicato nel testo v. M. BROGI, *Le Chiese «sui iuris» nel «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, in *Il Diritto Canonico Orientale nell’ordinamento ecclesiale*, a cura di K. BHARANIKULANGARA, Città del Vaticano 1995, pp. 49-75, in particolare p. 54, e SZABÓ, *Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris»* (nota 64), p. 240.

duzione normativa presenta delle scelte di compromesso, frutto di tensioni che spingono verso direzioni diverse. I lavori preparatori del CCEO ne danno ampia testimonianza. Vi sono aspetti dell'attuale sistema che agli occhi di vari osservatori appaiono emendabili.

Ho svolto queste rapide considerazioni con riferimento diretto alle Chiese *sui iuris*, ma è evidente che i problemi evidenziati e le soluzioni prospettate, quali che siano, incidono sulla condizione dei fedeli che ne fanno parte. In questa prospettiva credo che interventi di carattere organizzativo, che accolgano tutte o alcune fra le richieste che le Chiese orientali avanzano da tempo, possano avere effetti benefici sulla vita dei fedeli nella misura in cui essi riescano a rafforzare i vincoli comunionali interni alle Chiese *sui iuris*.

Al centro e alla base di ogni possibile soluzione rimangono i principî individuati dal Concilio Vaticano II.

È stato detto che la varietà dei riti è una realtà «radicalmente e costituzionalmente legittimata» dal principio di varietà enunciato dalla costituzione *Lumen Gentium* (n. 32).<sup>67</sup> Per questa ragione assurge al rango di diritto fondamentale il diritto al proprio rito, al quale spesso, anche se non necessariamente, si collega una peculiare spiritualità.<sup>68</sup> Non a caso il Concilio Vaticano II ha collegato liturgia, disciplina ecclesiastica e spiritualità quali componenti del patrimonio che connota il *ritus*.<sup>69</sup>

Si tratta di principî che riguardano tutti i fedeli, ma che toccano in modo particolare la vita dei fedeli orientali all'interno della Chiesa cattolica, soprattutto quelli che, per le ragioni storiche più disparate, non si trovano collocati al centro della vita ecclesiale della propria Chiesa *sui iuris*, o addirittura ne risultano isolati, o perché sono affidati alla cura di pastori latini, o

<sup>67</sup> J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, traduzione italiana con prefazione di G. LO CASTRO, Milano 1989, pp. 37, 39.

<sup>68</sup> HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* (nota 67), pp. 116 s., colloca il diritto al proprio rito nel quadro dei diritti fondamentali derivanti dalla «condicio communionis». Secondo E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*. Atti del V Colloquio giuridico, 8-10 marzo 1984, Roma 1985, pp. 101-125, in particolare pp. 109-114, il can. 214 CIC appartiene a una serie di disposizioni «inconfondibilmente connesse con la partecipazione battesimale ai tre uffici di Cristo. Devono essere di conseguenza considerate come enunciazioni derivanti dal diritto divino». M. BROGI, *Il diritto alla osservanza del proprio rito (CIC can. 214)*, in *Antoniano* 68 (1993), pp. 108-119, rileva giustamente che il canone, di fatto, è diretto a tutelare gli orientali sottoposti a pastori latini. Sull'argomento v. anche D. CENALMOR, *Comentario al can. 214*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, obra coordinada y dirigida por A. MARZO, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, Pamplona 1997<sup>2</sup>, II/1, pp. 99-108. Nonostante il carattere di diritto fondamentale, si osserva che di fatto il diritto al proprio rito deve «considerarsi condizionato dalle concrete possibilità che la situazione offre per gli atti di culto che richiedano l'intervento del sacerdote»: così G. FELICIANI, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani*, in *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati* (dir. A. LONGHITANO), Bologna 1989, pp. 55-101, in particolare 91-93.

<sup>69</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 3; can. 28 CCEO.

perché appartengono a circoscrizioni orientali poste nell'Occidente latino.<sup>70</sup> La storia e l'esperienza dettano che tale situazione talvolta – e sarebbe la migliore delle ipotesi – può preludere a una assimilazione alla Chiesa latina numericamente dominante, in altri casi può tradursi in un allentamento dei legami con la stessa comunione cattolica.<sup>71</sup> Come è noto, il diritto del fedele al proprio rito e alla propria spiritualità è positivizzato in entrambi i Codici: in quello orientale secondo una formula che fa un significativo riferimento alle prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris*, e non genericamente alle tradizioni rituali di cui si parla nel can. 28 § 2 CCEO.<sup>72</sup> Tale diritto è espressione del vincolo ecclesiologico e giuridico (*adscriptio*) che non viene meno anche quando il fedele orientale sia affidato alla cura di pastori di un'altra Chiesa *sui iuris* o della Chiesa latina.<sup>73</sup> Come è stato notato, il diritto al proprio rito non si configura soltanto come una immunità dalla coercizione, ma acquisisce anche il ruolo di principio direttivo, in quanto riguarda un bene che

<sup>70</sup> Questo aspetto è messo in luce chiaramente da VIANA, *Estructuras personales y colegiales de gobierno* (nota 2), pp. 25-28; v. inoltre L. OKULIK, *Tutela giuridica dell'identità ecclesiale dei fedeli orientali in situazione di diaspora*, in *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, a cura di L. OKULIK, Venezia 2008, pp. 219-241.

<sup>71</sup> VIANA, *Estructuras personales y colegiales de gobierno* (nota 2), p. 28; testimonianze nel libro di MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti* (nota 13).

<sup>72</sup> Can. 17 CCEO: «Ius est christifidelibus, ut cultum divinum persolvant secundum praescripta propriae Ecclesiae sui iuris atque propriam vitae spiritualis formam sequantur doctrinae quidem Ecclesiae consentaneam». Cfr. can. 214 CIC.

<sup>73</sup> Cfr. can. 38, in relazione coi can. 193 e 916 § 4-5 CCEO; correlativamente, can. 383 § 2 CIC. Il can. 193 § 1 CCEO sancisce il «grave obbligo» del vescovo eparchiale, alla cui cura sono affidati fedeli di un'altra Chiesa *sui iuris*, di provvedere in ogni modo affinché tali fedeli conservino il rito della propria Chiesa, lo coltivino e lo osservino con tutte le forze, nonché di favorire le relazioni con l'autorità superiore della stessa Chiesa. In dottrina si discute se tale obbligo ricada anche sui vescovi latini cui siano affidati fedeli orientali. È noto che l'interpretazione del can. 193 § 1 è stata condizionata dalla circostanza che, a seguito delle modifiche finali, furono espunte le parole «etiam Ecclesiae latine», che chiaramente riferivano l'obbligo anche ai vescovi latini (cfr. can. 1 CCEO): *Nuntia* 31 (1990), p. 39. Personalmente, condivido l'interpretazione di chi ritiene che anch'essi siano obbligati *ex natura rei* e per la *ratio* che ha ispirato la redazione di questo canone: M. BROGI, *Cura pastorale dei fedeli di altra Chiesa «sui iuris»*, «Revista Española de Derecho Canónico» 53 (1996), pp. 119-131, in particolare p. 124. M. BROGI è tornato sull'argomento nella relazione *Doveri dei vescovi latini verso i fedeli di una chiesa orientale sui iuris* inseriti nella loro diocesi, negli atti di questo Convegno, *Cristiani orientali e pastori latini*, Roma, Università della Santa Croce, 15-16 aprile 2010. Secondo P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche «sui iuris»*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo Millennio*. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso della Società per il Diritto delle Chiese Orientali, Budapest 2-7 settembre 2001, a cura di P. ERDÖ - P. SZABÓ, Budapest 2002, pp. 225-253, in part. pp. 235-237, la modifica finale non avrebbe avuto l'effetto di stabilire obblighi asimmetrici per vescovi orientali e latini; tali obblighi, piuttosto, sarebbero condizionati «dalle situazioni e dalle possibilità concrete». Sull'argomento v. anche OKULIK, *Tutela giuridica dell'identità ecclesiale* (nota 69), pp. 231 s.

occorre in tutti i modi tutelare e promuovere.<sup>74</sup> La costituzione di gerarchie ecclesiastiche delle Chiese *sui iuris* nei territori dell'immigrazione è stato ed è un modo attraverso il quale tale diritto acquisisce effettività. Là dove le gerarchie episcopali sono costituite, il bene dei fedeli potrebbe trarre giovamento da misure organizzative dirette a rinsaldare i vincoli comunionali interni alle Chiese *sui iuris* stesse.

È indubitabile che il bene dei fedeli si intreccia con quello delle Chiese *sui iuris*, nelle quali, come ha detto il Concilio, «risplende la tradizione apostolica tramandata dai Padri, che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale».<sup>75</sup> In definitiva, si tratta né più e né meno che del bene della *Ecclesia universalis*. A fronte di prospettive future non proprio confortanti, sotto il profilo sociologico, quanto alla stessa sopravvivenza di alcune Chiese cattoliche orientali, occorre meditare se il diritto, e in particolare il diritto dell'organizzazione ecclesiastica, possa avere un ruolo nella tutela e nella promozione delle tradizioni dell'Oriente cristiano, affinché tali Chiese, secondo l'auspicio conciliare, possano assolvere «con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata».<sup>76</sup> In quest'ottica il problema dei limiti della giurisdizione delle Chiese *sui iuris* conserva una costante attualità.

<sup>74</sup> HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* (nota 67), pp. 116 s.

<sup>75</sup> Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 1.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

# L'ATTENZIONE AGLI ORIENTALI CATTOLICI NEI DOCUMENTI DELLE CONFERENZE EPISCOPALI

PABLO GEFAELL

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. La coordinazione nazionale della cura pastorale degli orientali cattolici. 3. Il progetto di norme della Conferenza episcopale portoghese sulla coordinazione nazionale delle cappellanie di rito bizantino. 4. Il Dipartimento della CEE per l'attenzione pastorale dei cattolici orientali. 5. Partecipazione dei Gerarchi orientali alle Conferenze episcopali latine. 6. Le *Orientaciones* della CEE per la cura pastorale dei cattolici orientali in Spagna.

## 1. INTRODUZIONE

IL progetto del mio intervento in questo convegno sui “Cristiani orientali e Pastori latini” era quello di offrire un resoconto dell’attività normativa, o al meno orientativa, delle Conferenze episcopali latine sui criteri di attuazione per la cura pastorale dei fedeli orientali cattolici presenti nel territorio.

Nel mio intervento, dopo la debita introduzione, presenterò i documenti che ho trovato e poi li analizzerò, cominciando da quelli che toccano aspetti più organizzativi per passare poi a quello con contenuto più pratico. I documenti organizzativi possono essere divisi in due: quelli che riguardano le strutture dipendenti dagli organismi d’immigrazione e quelli che invece trattano la presenza orientale nei Paesi occidentali come fenomeno a sé.

Nel 1995 Giovanni Paolo II scriveva:

«Un pensiero particolare va poi ai territori della diaspora dove vivono, in ambito a maggioranza latina, molti fedeli delle Chiese orientali che hanno lasciato le loro terre d’origine. Questi luoghi, dove più facile è il contatto sereno all’interno di una società pluralistica, potrebbero essere l’ambiente ideale per migliorare e intensificare la collaborazione fra le Chiese nella formazione dei futuri sacerdoti, nei progetti pastorali e caritativi, anche a vantaggio delle terre d’origine degli Orientali.

Agli Ordinari latini di quei Paesi raccomando in modo particolare lo studio attento, la piena comprensione e la fedele applicazione dei principi enunciati da questa Sede (...) sulla cura pastorale dei fedeli delle Chiese orientali cattoliche, soprattutto quando costoro sono sprovvisti di una propria Gerarchia.

Invito i Gerarchi e il clero orientale cattolico a collaborare strettamente con gli Ordinari latini per una pastorale efficace che non sia frammentaria, soprattutto

quando la loro giurisdizione si estende su territori molto vasti ove l'assenza di collaborazione significa, in effetti, l'isolamento. (...).

Laddove in Occidente non vi fossero sacerdoti orientali per assistere i fedeli delle Chiese orientali cattoliche, gli Ordinari latini ed i loro collaboratori operino perché cresca in quei fedeli la coscienza e la conoscenza della propria tradizione, ed essi siano chiamati a cooperare attivamente, con il loro apporto specifico, alla crescita della comunità cristiana». <sup>1</sup>

A quell'epoca – quindici anni fa – l'odierno fenomeno migratorio era appena cominciato e, quindi, queste parole potevano sembrare rivolte a pochi Paesi concreti. La stragrande maggioranza delle Conferenze episcopali dei Paesi occidentali latini non hanno avuto esperienza di una consistente presenza di comunità orientali nel proprio territorio fino a pochi anni fa, ed erano abituate a una plurisecolare uniformità latina, liturgica e disciplinare. Perciò la recente vasta immigrazione di cristiani orientali ha messo in crisi la quiete della loro consueta pastorale.

Ora, nella brochure del convegno è scritto succintamente e forse con ingenuità: «Le Conferenze episcopali hanno cominciato a produrre documenti volti a porre l'attenzione agli orientali immigrati in occidente. I pastori latini avvertono il bisogno di venire incontro alla peculiare cura pastorale di questi fedeli. Questo convegno vuole contribuire a trovare adeguate risposte canoniche a tale situazione».

Potrebbe sembrare ingenua tale affermazione, ma ciò che non ha nulla di ingenuo è il nostro desiderio di promuovere nei pastori latini una seria presa di coscienza della situazione, affinché vengano incontro ai bisogni e alle aspirazioni dei fedeli cattolici orientali affidati alla loro cura. Mons. Marco Brogi ha parlato già del dovere del vescovo latino di curare gli orientali nella propria diocesi. Questo riguarda una responsabilità personale di ogni vescovo diocesano. Ora si tratta di vedere cosa si è fatto collegialmente, nelle Conferenze episcopali, perché il lodevole sforzo individuale non è sufficiente e, sovente, i singoli vescovi non hanno risorse personali o tecnico-giuridiche per affrontare la complessità delle situazioni. È auspicabile, quindi, che le Conferenze episcopali affrontino il problema offrendo linee guida di attuazione pastorale, con una base canonica salda. <sup>2</sup>

Ero desideroso di trovare tali orientamenti, ma la realtà è stata parecchio deludente. Infatti, si trovano facilmente documenti delle Conferenze episcopali che riguardano i rapporti con le Chiese orientali ortodosse, come ad esempio il recente *Vademecum* della Conferenza episcopale italiana (CEI) <sup>3</sup>

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Oriente Lumen*, 2.v.1995, in «AAS» 87 (1995), pp. 745-774, n. 26.

<sup>2</sup> Il necessario intervento delle Conferenze episcopali in questa materia fu già segnalato, tra altri, da J. CARNERERO PEÑALVER, *La atención pastoral de los fieles de otras Iglesias «sui iuris» en territorio latino*, in «Estudios Eclesiásticos» 307, 78 (2003), pp. 715-742 [qui, p. 723].

<sup>3</sup> CEI, UFFICIO NAZIONALE PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO – UFFICIO

appena presentato qui da Mons. Adolfo Zambón; oppure gli orientamenti della Conferenza episcopale spagnola (CEE) sui servizi pastorali agli orientali non cattolici;<sup>4</sup> o gli opuscoli pubblicati dalla Conferenza episcopale degli Stati Uniti d'America (USCCB), sui matrimoni tra cattolici ed ortodossi,<sup>5</sup> per la cura pastorale degli ortodossi che frequentano le scuole cattoliche,<sup>6</sup> ecc.

Invece, riguardo gli orientali cattolici – che io sappia – soltanto la Conferenza episcopale spagnola ha prodotto un documento per offrire criteri pratici per la loro cura spirituale: sono le «*Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España*», emanate dalla LXXXI Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale Spagnola il 17-21 novembre 2003.<sup>7</sup> In tale documento si informa pure dell'istituzione del “Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales”, che analizzeremmo più avanti.

È mio personale dovere elogiare l'iniziativa della Conferenza episcopale spagnola, perché ha dimostrato una squisita sensibilità pastorale verso tale tipologia di fedeli. Sento questo mio dovere tanto più imperioso quanto più sono consapevole che le mie osservazioni critiche a quei documenti spagnoli, che ho pubblicato qualche anno fa,<sup>8</sup> possono sembrare freddamente

NAZIONALE PER I PROBLEMI GIURIDICI, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, 23 febbraio 2010, in [www.chiesacattolica.it](http://www.chiesacattolica.it) (visitato il 12 aprile 2010).

<sup>4</sup> CEE, *Servicios pastorales a orientales no católicos. Orientaciones*, 27-31 marzo 2006. Non si trova sul Bollettino ufficiale della CEE, ma è accessibile al suo sito web: [www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/OrientalesNoCatolicos.htm](http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/OrientalesNoCatolicos.htm) (visitato il 10 aprile 2010). In formato cartaceo è stato pubblicato in «*Relaciones interconfesionales*» 30 (2006) pp. 37-42.

<sup>5</sup> USCCB, COMMITTEE ON ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS AFFAIRS, *for Catholics Considering Marriage with an Orthodox Christian*; in [http://www.usccb.org/seia/Guide\\_Orthodox-Christian\\_Marriage.pdf](http://www.usccb.org/seia/Guide_Orthodox-Christian_Marriage.pdf); USCCB, *A Guide on Catholic-Orthodox Marriages for Catholic Clergy and Other Pastoral Ministers*, Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs. Washington, DC: United States Catholic Conference, 1998, in <http://www.usccb.org/seia/5-264.pdf> (pagine web visitate il 10 marzo 2010); K. GARABED, J. MENO & R. ROBERSON (eds.), *Oriental Orthodox-Roman Catholic Interchurch Marriages and Other Pastoral Relationships*, Washington, United States Catholic Conference, 1995. Published jointly by the National Conference of Catholic Bishops and the Standing Committee of Oriental Orthodox Churches in America.

<sup>6</sup> USCCB, *Guidelines Concerning The Pastoral Care of Oriental Orthodox Students in Catholic Schools - An Agreed Text of the Oriental Orthodox-Roman Catholic Theological Consultation in the United States*, St. Nersess Armenian Seminary, New Rochelle, NY, June 7, 1999, in [www.usccb.org/seia/oriental.shtml](http://www.usccb.org/seia/oriental.shtml).

<sup>7</sup> «Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española», anno XVII, n° 71 (31 dicembre 2003), pp. 56-63.

<sup>8</sup> P. GEFAELL, *Nota ai documenti della Conferenza Episcopale Spagnola “Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España (17-21 de noviembre de 2003)” e “Servicios pastorales a orientales no católicos. Orientaciones (27-31 de marzo de 2006)”*, «*Ius Ecclesiae*» 18 (2006), pp. 861-876; IDEM, *I documenti della Conferenza Episcopale Spagnola sui cristiani orientali, cattolici e non cattolici*, in S. MARINĐÁK (ed.), *Diritto particolare nel Sistema del CCEO. Aspetti teorici e*

tecniche e forse troppo severe, dimenticando il loro valore complessivo e la fatica che ha comportato la loro stesura. La mia intenzione non era quella di sottovalutarne lo sforzo, ma alle volte l'occhio critico dello studioso, che si ferma nei dettagli con il desiderio di proporre miglioramenti tecnici ad un testo legale, forse dimentica ingiustamente il riconoscimento del suo merito.

Recentemente, sono venuto a sapere che la Conferenza episcopale portoghese (CEP) ha fatto anche un bel primo passo per trovare risposte pastorali all'immigrazione dei cattolici orientali nel suo Paese, perché sta preparando delle "Normas para a coordenação nacional das capelanias de rito bizantino".<sup>9</sup> Offrirò anche le mie riflessioni in merito.

In Italia, per ora, non compaiono orientamenti specifici per la cura pastorale degli orientali, ma, come vedremo, ciò non vuol dire che si sia trascurato del tutto l'aspetto.

Altre Conferenze episcopali sembrano aver voluto risolvere il problema in modo diverso, perché nei rispettivi Paesi sono stati da tempo costituiti Ordinariati per gli orientali senza gerarchia propria. È il caso della Francia, dell'Argentina, dell'Austria, ecc. Su questi Ordinariati ha già parlato la professoressa Astrid Kaptijn e perciò noi non dobbiamo soffermarci ora.<sup>10</sup>

In altri Paesi (Stati Uniti, Canada, Australia) la cura degli orientali cattolici è stata risolta tramite la creazione di circoscrizioni gerarchiche (eparchie o esarcati) delle Chiese *sui iuris* più rappresentate nel territorio. Tuttavia, in realtà restano parecchi fedeli orientali senza propria gerarchia.

Perciò non sembrerebbe fuori luogo che anche queste Conferenze emanassero delle norme per i casi in cui il pastore latino debba gestire rapporti con fedeli orientali cattolici. Si dovrebbero pure dare criteri per garantire delle relazioni armoniose e rispettose tra latini ed orientali nonché per fomentare la comunione e l'unità d'intenti nella varietà della Chiesa cattolica vivente ed operante in un determinato Paese.

Il Concilio Vaticano II aveva stabilito che «quelli che per ragioni o dell'incarico o del ministero apostolico hanno frequente relazioni con le Chiese orientali o con i loro fedeli, secondo l'importanza della carica che occupano siano accuratamente istruiti nella conoscenza e nella pratica dei riti, della di-

*produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche*, («Orientalia et Occidentalia» vol. 2), Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Kosiče 2007, pp. 355-371.

<sup>9</sup> Bozza di documento della CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, COMISSÃO EPISCOPAL DA MOBILIDADE HUMANA, *Normas para a coordenação nacional das capelanias de rito bizantino*, Moscavide 2009.

<sup>10</sup> Vedi anche D. LE TOURNEAU, *Le soin pastoral des catholiques orientaux en dehors de leur Église de rite propre. Le cas de l'ordinariat français*, in «Ius Ecclesiae» 13 (2001), pp. 391-419; J. PASICOS, *L'Ordinariat des catholiques de rite oriental résidants in France*, «L'Année Canonique» 40 (1998), pp. 151-163; J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 365-366.

sciplina, della dottrina, della storia e del carattere degli orientali» (OE 6). Tale dovere è stato raccolto nel CCEO can. 41 vincolando esplicitamente anche i fedeli della Chiesa latina.<sup>11</sup> Oggi, i fedeli latini che hanno “frequenti relazioni” con cristiani orientali sono sempre più numerosi, e quindi hanno bisogno di avere delle linee guida per acquisire l’istruzione auspicata dal Concilio. A questo scopo, il compito dei vescovi diocesani individualmente considerati non è sufficiente: occorre un’azione coordinata, al meno a livello nazionale. Perciò dovrebbe sentirsi l’urgenza di promuovere tale formazione anche da parte delle Conferenze episcopali.

## 2. LA COORDINAZIONE NAZIONALE DELLA CURA PASTORALE DEGLI ORIENTALI CATTOLICI

L’istruzione *Erga migrantes*<sup>12</sup> nn. 52-55 attribuisce giustamente al singolo Ordinario del luogo la responsabilità della cura pastorale degli orientali senza gerarchia propria presenti nel suo territorio. Tuttavia, nella parte dedicata alle norme concrete, intitolata “Ordinamento giuridico-pastorale” (EMOGP) la stessa istruzione stabilisce chiaramente l’obbligo delle Conferenze episcopali di affrontare il coordinamento della cura pastorale degli orientali in tutto il territorio della Conferenza.

In genere, secondo l’*Erga migrantes*, le Conferenze devono stabilire una “speciale Commissione Nazionale per le migrazioni”, o un “vescovo Promotore”, che si occupino del fenomeno migratorio (EMOGP art. 19). Tale Commissione per i migranti è ormai presente nell’organigramma di quasi tutte le Conferenze episcopali. Tuttavia, vi sono alcune Conferenze episcopali che sono andate oltre, e hanno (o al meno avevano) costituito una specifica Commissione episcopale per gli orientali. Infatti, la Conferenza episcopale degli Stati Uniti d’America aveva creato un Comitato episcopale per i rapporti tra le Chiese cattoliche orientali e latina, ma ora non esiste più<sup>13</sup>

<sup>11</sup> CCEO can. 41: «Christifideles cuiusvis Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae, qui ratione officii, ministerii vel muneris frequentes cum christifidelibus alterius Ecclesiae sui iuris relationes habent, in cognitione et cultu ritus eiusdem Ecclesiae accurate pro gravitate officii, ministerii vel muneris, quod implent, instituantur» (il corsivo è mio).

<sup>12</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PASTORALE DEI MIGRANTI ED ITINERANTI, Istruzione *Erga Migrantes Caritas Christi*, 3 maggio 2004, «AAS» 97, 2 (2004), pp. 762-822. Non possiamo entrare ora nella problematica sul valore normativo di quest’istruzione (cf. E. BAURA, *L’Istruzione “Erga Migrantes caritas Christi. Profili giuridici, «People on the Move»* 37, 98 [2005], pp. 97-107 [qui, p. 99]), né sulla giustificazione del previsto intervento del Pontificio Consiglio invece della Congregazione per le Chiese orientali in affari che si riferiscono ai fedeli orientali (cf. A. VIANA, *Problemas planteados por la Instrucción «Erga Migrantes caritas Christi», 3.V.2004, «Ius Canonicum»* XLV 89 [2005], pp. 271-292 [qui p. 284]).

<sup>13</sup> Infatti, il *USCCB’s Bishops Committee on the Relationship Between Eastern and Latin Catholic Churches* non compare più nell’organigramma di settembre 2009: cf. [www.usccb.org/committees.shtml](http://www.usccb.org/committees.shtml).

(a questo riguardo è interessante sapere che, in seguito alla scomparsa di tale Comitato, le diverse circoscrizioni ecclesiastiche orientali appartenenti alla Conferenza episcopale statunitense hanno deciso di costituirsi in regione ecclesiastica *a se* – la 15<sup>a</sup> –, per non perdere la propria rappresentanza specifica nella USCCB). La Conferenza episcopale Argentina (CEA) ha ancora funzionante la Commissione episcopale “Iglesias orientales”, con tre vescovi ed un segretario esecutivo.<sup>14</sup> Queste peculiari Commissioni episcopali per gli orientali, distinte dalla Commissione per le migrazioni, si giustificano dal momento che in quei Paesi esistono delle comunità cattoliche orientali ormai stabilite nel paese da molto tempo e che, perciò, non rientrano nella categoria dei “migranti”.

L’*Erga migrantes* prevede, inoltre, che la Commissione per i migranti, oppure il Vescovo Promotore, possano «proporre alla Conferenza Episcopale e alle rispettive Strutture Gerarchiche delle Chiese Orientali Cattoliche, se è il caso, la nomina di un *Coordinatore Nazionale* per i Cappellani/Missionari» (EMOGP art. 20, n. 4). Non è indicato un unico criterio per stabilire questo coordinatore nazionale, quindi si potrebbero adottare le seguenti soluzioni:

a) Un unico coordinatore nazionale per i cappellani di tutti i gruppi di migranti. In fondo, tale coordinatore sarebbe una sorta di organo esecutivo della Commissione Nazionale per le migrazioni o del Vescovo Promotore;

b) Un coordinatore nazionale per un gruppo linguistico o nazionale, indipendentemente dal rito a cui appartengano quei fedeli (così accade, per esempio, in Germania). Questa soluzione ha il problema di non distinguere tra la coordinazione dei cappellani di un gruppo linguistico unico ma di diverso rito, come, ad esempio, gli indiani del Kerala, che parlano tutti la lingua malayalam ma appartengono a diverse Chiese *sui iuris*: siro-malabarese, latina e siro-malankarese.

c) Un coordinatore nazionale per ogni Chiesa *sui iuris* che abbia con un cospicuo numero di fedeli nel territorio indipendentemente della lingua o nazione (questa è la scelta adoperata in Italia, che per ora ha costituito due coordinatori nazionali dei cappellani: uno per quelli della Chiesa ucraina e l’altro per i siro-malabaresi). Tali coordinatori nazionali dipendono dalla Commissione episcopale per le migrazioni;

d) Oppure uno speciale coordinatore nazionale per i fedeli orientali di tutte le Chiese *sui iuris* presenti nel paese (così accade, in certo senso, nel progetto di norme del Portogallo).

Vediamo, quindi, l’esempio del Portogallo più in dettaglio.

<sup>14</sup> CEA, *Comisión episcopal “Iglesias orientales”*, cf. [www.episcopado.org/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=187:iglesias-orientales&catid=84&Itemid=80](http://www.episcopado.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=187:iglesias-orientales&catid=84&Itemid=80) (visitato il 3 aprile 2010).

3. IL PROGETTO DI NORME  
DELLA CONFERENZA EPISCOPALE PORTOGHESE  
SULLA COORDINAZIONE NAZIONALE DELLE CAPPELLANIE  
DI RITO BIZANTINO

Come abbiamo segnalato sopra, dal 2009 la Conferenza episcopale portoghese sta preparando un testo con le “*Normas para a coordenação nacional das capelanias de rito bizantino*”.

La bozza del documento comincia dichiarando che, vista la presenza significativa nel Paese di comunità d’immigranti cattolici di rito bizantino accompagnate da un gruppo di sacerdoti greco-cattolici, si è deciso istituire per loro un Coordinatore nazionale secondo l’art. 11 dell’EMOGP.

Si può constatare, quindi, che si tratta di una struttura di coordinamento dei cappellani dei fedeli appartenenti a tutte le Chiese orientali di “rito” bizantino in genere – cioè di “tradizione” bizantina (cfr. CCEO can. 28) –, senza che il documento faccia alcuna distinzione tra le diverse Chiese *sui iuris* che condividono tale tradizione.

La tradizione bizantina comprende Chiese *sui iuris* molto diverse, in lingua e in tradizioni (ucraina, romena, italo-albanese, araba-melkita, greca, ecc.). Secondo le Norme portoghese tutti i cappellani eventualmente appartenenti a qualsiasi Chiesa *sui iuris* bizantina sarebbero coordinati dallo stesso Coordinatore nazionale. E ciò potrebbe sembrare inadeguato, al meno in teoria, perché questi cappellani non sempre si sentirebbero formare un unico gruppo sociale. È, infatti, significativo che la EMOGP art. 11 §1 preveda un coordinatore nazionale per i cappellani della stessa lingua o nazione. È vero che la realtà sociale dell’immigrazione orientale in Portogallo è caratterizzata dalla predominante e quasi esclusiva presenza di fedeli romeni e ucraini, e questo semplifica le cose; ma, ad ogni modo, non so se i romeni saranno contenti quando il coordinatore sia ucraino, e viceversa. La cosa teoricamente più giusta sarebbe stabilire un coordinatore per ogni Chiesa *sui iuris* con presenza numerica consistente nel paese, come si fa in Italia. Tuttavia, pare che i vescovi portoghesi abbiano ritenuto che il coordinatore unificato per tutti i bizantini sia l’unica soluzione viabile nelle presenti condizioni.

Dal titolo della bozza di documento pare che la CEP non ha previsto per il momento concedere “parrocchie” agli orientali, forse perché le comunità sono ancora instabili e forse effimere, perché gli migranti orientali potrebbero eventualmente rientrare in loro patria dopo un relativamente breve lasso di tempo. Tuttavia, qualora le comunità si stabilizzino nel paese d’immigrazione e crescano in numero di fedeli, sarebbe auspicabile che – ovviamente, sempre a giudizio del Vescovo diocesano – le cappellanie diventino parrocchie personali, anche se, in conformità con l’EMOGP art. 6, sembra

che i fedeli orientali potrebbero scegliere liberamente di appartenere alla parrocchia personale (orientale) o a quella territoriale (latina),<sup>15</sup> cosa che mi lascia un po' perplesso. Mi lascia perplesso, infatti, perché ritengo che l'art. 6 dell'EMOGP è stato redatto pensando agli immigrati latini mentre, a mio avviso, per le parrocchie d'immigrati orientali forse occorrerebbe una normativa diversa giacché, al contrario delle parrocchie personali per migranti di lingua diversa ma di rito latino, queste parrocchie per i fedeli orientali non devono tendere ad essere assimilate nella parrocchia latina locale;<sup>16</sup> anzi, come afferma Cyril Vasil', «per un Vescovo latino – a cui vengono affidati i migranti cattolici orientali – il traguardo finale della sua cura pastorale verso gli orientali cattolici dovrebbe essere – paradossalmente ma allo stesso tempo logicamente – quello di aiutarli a “uscire dalla sua cura pastorale”, dando loro ogni aiuto possibile prima per organizzarsi nelle proprie parrocchie e infine perché un gruppo di queste parrocchie si costituisca in esarcato o in eparchia della rispettiva Chiesa *sui iuris* orientale, con Gerarchia propria».<sup>17</sup> È vero che il decreto *Christus Dominus* n. 23,3 prevede la costituzione di gerarchia orientale in occidente quando, per ragioni particolari e a giudizio della Sede Apostolica, tutte le altre soluzioni (sacerdoti propri, parrocchie rituali, vicario episcopale specifico, ordinario di diversi riti) non si possono mettere in atto.<sup>18</sup> Sembra, quindi, che la costituzione di gerarchia orientale in occidente sia un'eccezione e non qualcosa a cui tendere naturalmente. Tuttavia, il decreto *Orientalium Ecclesiarum* n. 4 va piuttosto nella linea di favorire la costituzione di gerarchia propria ovunque sia necessario per il bene spirituale dei fedeli orientali.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> «Quando, atteso il numero dei migranti o la convenienza di una specifica cura pastorale rispondente alle loro esigenze, si ritenga necessario l'erezione di una Parrocchia personale, nell'atto corrispondente curi il Vescovo diocesano o eparchiale di stabilire chiaramente l'ambito della Parrocchia e le disposizioni circa i libri parrocchiali. Qualora esista la possibilità, si tenga presente che i migranti possono scegliere, con piena libertà, di appartenere alla Parrocchia territoriale nella quale vivono, oppure alla Parrocchia personale» (EMOGP, art. 6 § 1).

<sup>16</sup> Cfr. J. CARNERERO PEÑALVER, *La atención pastoral de los fieles de otras Iglesias «sui iuris» en territorio latino*, o.c., p. 729.

<sup>17</sup> C. VASIL', *Alcune considerazioni sull'Istruzione EMCC dal punto di vista del diritto delle Chiese Orientali Cattoliche*, «People on the Move», 37/98 (2005), pp. 109-125 [qui, p. 113].

<sup>18</sup> «Dove si trovano fedeli di diverso rito, il vescovo deve provvedere alle loro necessità spirituali, sia per mezzo di sacerdoti o parrocchie dello stesso rito; sia per mezzo di un vicario episcopale, munito delle necessarie facoltà e, se opportuno, insignito anche del carattere episcopale; sia da se stesso esercitando l'incarico di ordinario di diversi riti. Ma se tutto questo, secondo il giudizio della Sede Apostolica, per ragioni particolari non si può fare, si costituisce una gerarchia propria per ciascun rito» (CD n. 23,3).

<sup>19</sup> «Si proceda perciò in tutto il mondo alla tutela e all'incremento di tutte le Chiese particolari [nel senso odierno di Chiese *sui iuris*] e a questo scopo si erigano parrocchie e una gerarchia propria, dove lo richieda il bene spirituale dei fedeli» (OE n. 4).

Il progetto portoghese di norme prevede che l'Assemblea della CEP scelga il Coordinatore nazionale tra i missionari greco-cattolici "tramite voto consultivo" (dei cappellani) e dopo consultare l'entità ecclesiastica responsabile nel paese d'origine (n. 2). Visto che il Coordinatore nazionale è soprattutto per le cappellanie romene ed ucraine, dovranno consultare i Sinodi dei vescovi di quelle due Chiese.

A parte altri particolari che non sto qui a descrivere, la bozza portoghese di norme prevede che il Coordinatore abbia la collaborazione di due assessori scelti dai cappellani e nominati dalla Commissione episcopale per la mobilità umana. Questi tre formano la "Coordinazione nazionale". Sia il Coordinatore nazionale che i due assessori avranno l'incarico per tre anni, rinnovabili per un altro triennio (nn. 3 e 5).

Questa Coordinazione nazionale non godrà di giurisdizione specifica, ma soltanto di "fraterna vigilanza, di moderazione e di vincolo tra le diverse comunità", lasciando intatta la relazione di dipendenza giuridica dei missionari con l'Ordinario del luogo, come previsto dall'*Erga migrantes*, n. 74 (n. 7). Tuttavia, essa potrà raccogliere fondi dalle Comunità bizantine e da altri entità religiose o civili (n. 9), e avrà l'obbligo di fare relazione annuale delle attività e dei conti alla Commissione episcopale della mobilità umana (n. 10).

Il progetto portoghese tratta poi dei missionari (nn. 11-13) e della necessità di un Regolamento Interno approvato dalla Commissione episcopale della mobilità umana per definire l'organizzazione interna delle cappellanie, specialmente per ciò che riguarda i libri dei registri, processi e rapporti con le Parrocchie. Nella bozza di norme rimane chiara la dipendenza di questa Coordinazione nazionale dall'organo per i migranti della Conferenza episcopale (nn. 14-15).

Questa bozza di norme è un bell'esempio che può offrire idee alle altre Conferenze episcopali affinché anch'esse stabiliscano le proprie strutture di cura pastorale degli orientali.

Comunque, bisogna ripetere che seppur costituisca un primo passo positivo e realista, l'istituzione di coordinatori nazionali per la cura pastorale dei immigrati orientali non è la soluzione definitiva, giacché occorre avere in conto l'eventuale presenza di comunità di cattolici orientali già da molto tempo radicate nei Paesi occidentali – a volte da molte generazioni – che perciò non possono rientrare nella categoria di "immigrati". E anche quelle comunità che in diversi Paesi sono ora incluse in questa categoria, tra qualche decennio non lo saranno più, e di conseguenza bisognerà cambiare l'organismo da cui ora dipendono.

Appunto per questo, mi sembra profetica la soluzione adoperata dalla Conferenza episcopale spagnola (CEE) che ha creato il "Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales" come figura indipendente da quella dei Coordinatori nazionali dei cappellani dei migranti. Peraltro, tale

Dipartimento è stato costituito un anno prima della pubblicazione dell'istruzione *Erga migrantes*. Passiamo ora a esaminare brevemente questo Dipartimento.

#### 4. IL DIPARTIMENTO DELLA CEE PER L'ATTENZIONE PASTORALE DEI CATTOLICI ORIENTALI

Come abbiamo detto, il documento della CEE sulla cura pastorale degli orientali cattolici ha un annesso contenente le norme del sopraddetto Dipartimento per la cura pastorale dei cattolici orientali. Queste norme iniziano facendosi carico che dalle recenti immigrazioni comincia ad emergere in Spagna una giovane comunità cattolica orientale che ormai ha una stabilità sociale ed economica e che è formata non solo dagli immigrati ma anche dai loro figli, ormai nati nel territorio della Conferenza episcopale, che hanno bisogno di vivere conforme al proprio rito. Perciò, tenendo conto del fatto che l'attenzione pastorale dei cattolici orientali in Spagna riguarda tutte le diocesi spagnole, la Segreteria Generale della CEE ha proposto alla Commissione Permanente della stessa Conferenza la creazione di questo Dipartimento, secondo l'art. 44, 1° degli statuti della CEE.<sup>20</sup>

Bisogna innanzitutto puntualizzare che, anche se nel bollettino della CEE non è segnalata la qualifica canonica dell'appendice contenente le "norme" del Dipartimento, esse sono tecnicamente un *Regolamento*, nel senso ampio di fonte normativa interna (cfr. CIC can. 95), e perciò mi sembra che tale regolamento rientrerebbe tra gli atti normativi della Conferenza episcopale che hanno bisogno della *recognitio* della Sede Apostolica secondo l'interpretazione estensiva operata dal PCTL del 5 luglio 1985.<sup>21</sup>

Il *Regolamento* indica che la Commissione permanente della CEE nominerà Direttore del Dipartimento un vescovo o presbitero con sensibilità verso il mondo orientale e con conoscenze canoniche ed ecumeniche, e notificherà tale nomina alla Congregazione per le Chiese orientali (n. 2). Quindi, il Direttore non deve essere necessariamente un orientale (e forse è meglio che sia così, per evitare tensioni tra le diverse comunità orientali), ma deve applicarsi a se stesso ciò che stabilisce il già menzionato can. 41 CCEO.

Il Direttore del Dipartimento dipende dalla Segreteria Generale della CEE (n. 3), e – come abbiamo detto – questa è una caratteristica che lo distingue dal sopracitato "coordinatore nazionale" previsto dall'*Erga Migrantes*, che invece dipenderebbe dalla Commissione nazionale per le migrazioni. Nella premessa del *Regolamento* si informa che il Direttore di questo Dipartimento è, allo stesso tempo, Direttore del Segretariato della Commissione episco-

<sup>20</sup> CEE, *Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales*, introduzione.

<sup>21</sup> «AAS» 77 (1985), p. 771.

pale di rapporti interconfessionali. Tuttavia, bisogna lasciar chiaro che il Dipartimento per la cura pastorale degli orientali (cattolici) non ha nessuna dipendenza da questa Commissione episcopale di rapporti interconfessionali (sarebbe improprio): egli infatti deve semplicemente «*essere in contatto*» con essa (cfr. n. 4, 3°).

Il Dipartimento, ovviamente, può essere soppresso dalla Conferenza episcopale, oppure smetterebbe di esistere nel caso in cui la Sede Apostolica affidasse la cura pastorale dei cattolici orientali in Spagna ad un Ordinario latino o stabilisse un Gerarca orientale in Spagna (n. 5). Si vede, dunque, che tale Dipartimento è – per così dire – l’embrione di una circoscrizione ecclesiastica per gli orientali (Ordinariato, Esarcato o Eparchia). Ciò che ad esso manca per diventare una circoscrizione ecclesiastica *tout court* è la giurisdizione.

Nel n. 41 delle *Orientaciones* si afferma che il Direttore del Dipartimento è al servizio di tutte le diocesi e dei loro vescovi, orienta qualsiasi consulta pastorale, canonica o ecumenica, e *coordina* la cura pastorale in rapporto ai fedeli cattolici orientali. Qualcuno potrebbe intendere male tale capacità di “coordinare” la cura pastorale scambiandola per vera “giurisdizione” sui sacerdoti incaricati della cura pastorale degli orientali in ogni diocesi spagnola. Tuttavia questo non è così, e gli Ordinari del luogo conservano la piena ed esclusiva competenza sui sacerdoti e sui fedeli orientali domiciliati nelle loro rispettive diocesi (CCBO can. 916 § 5). Quindi, il Direttore del Dipartimento ha il difficile compito di coordinare la pastorale a livello nazionale senza avere alcun potere giurisdizionale.

Le funzioni affidate al Direttore del Dipartimento sono (*Regolamento* n. 4):

- Essere al servizio della CEE e di ogni Ordinario diocesano in ciò che riguarda le sue funzioni;
- Mantenere contatti periodici con la Congregazione per le Chiese orientali e ricevere da essa informazioni e documentazione.
- Essere in contatto con il Segretariato della Commissione episcopale di rapporti interconfessionali, vista l’affinità dei cattolici orientali con gli ortodossi.
- Conoscere il numero approssimato dei cattolici orientali in Spagna, la loro distribuzione geografica e appartenenza alle diverse Chiese sui iuris per informarne alle singole diocesi e provincie. Nelle *Orientaciones* nn. 1-2 il compito di raccogliere questi dati si affida ad ogni parroco latino, che a sua volta può incaricarlo a dei fedeli orientali, quindi si suppone che il Direttore chiederà un resoconto ai parroci latini.

- Prevedere il numero necessario dei sacerdoti per ogni Chiesa sui iuris e la loro distribuzione.
- Servire di collegamento e comunicazione tra la CEE e i rispettivi Sinodi delle Chiese orientali, soprattutto quando occorre sollecitare l'invio di un sacerdote. Le *Orientaciones* n. 9 chiarisce giustamente che colui che deve dirigere la petizione al Sinodo è il Vescovo diocesano interessato ad avere un sacerdote orientale in diocesi. Tuttavia, va ricordato che il CCEO can. 193 § 3 – inesistente nel CIC, ma che la *Erga Migrantes* n. 55 vuole applicato per analogia alla Chiesa latina – prevede che il contatto sia presso col Patriarca, che il competente per dare il consenso<sup>22</sup> (non il Sinodo, anche se ovviamente si suppone che il Patriarca agirà d'accordo col Sinodo);
- Convocare periodicamente i sacerdoti cattolici orientali e latini che sono al servizio dei cattolici orientali, per scambiare esperienze pastorali.
- Presentare una memoria annuale del Dipartimento alla Segreteria Generale della CEE.

Come si può vedere, non è un ruolo semplice da svolgere senza interferire con la potestà dei Vescovi diocesani, soprattutto quando si tratta di distribuire il clero e di convocarlo alle riunioni.

Altro punto delicato è che – non di rado – la Gerarchia orientale del paese di origine desidera avere un proprio sacerdote come coordinatore nazionale degli altri sacerdoti che svolgono la cura pastorale a favore dei propri fedeli nel paese d'immigrazione. Tale nomina dovrebbe farsi sempre in armonia con il Direttore del Dipartimento, che non perderebbe il suo ruolo anche se esistesse tale coordinatore per una comunità concreta.

##### 5. PARTECIPAZIONE DEI GERARCHI ORIENTALI ALLE CONFERENZE EPISCOPALI LATINE

Anche se nel decreto conciliare *Christus Dominus* n. 38 si stabiliva che «alla conferenza episcopale appartengono tutti gli ordinari dei luoghi di ciascun rito». Il CIC can. 450 § 1<sup>23</sup> ha ristretto la portata di tale indicazione conciliare, perché la norma generale ora è che i Gerarchi del luogo orientali presenti

<sup>22</sup> «I Vescovi eparchiali che costituiscono questo tipo di presbiteri, di parroci o Sincelli per la cura dei fedeli cristiani delle Chiese patriarcali, prendano contatto con i relativi Patriarchi e, se sono consenzienti, agiscano di propria autorità informandone al più presto la Sede Apostolica; se però i Patriarchi per qualunque ragione dissentono, la cosa venga deferita alla Sede Apostolica» (CCEO can. 193 § 3).

<sup>23</sup> [alla Conferenza Episcopale] «(...) possono esservi invitati anche gli Ordinari di un altro rito, in modo tuttavia che abbiano soltanto voto consultivo, a meno che gli statuti della Conferenza Episcopale non stabiliscano diversamente» (CIC can. 450 § 1).

nel paese non appartengono alla Conferenza episcopale latina. Essi possono – certamente – essere invitati con voto consultivo, ma l'appartenenza con pieni diritti è soltanto una possibilità che va stabilita espressamente negli statuti di ogni Conferenza episcopale. Non voglio entrare qui nell'argomento, già trattato anni fa da Péter Erdő,<sup>24</sup> ma è un punto in cui la collaborazione sarebbe auspicabile, come si fa, ad esempio, nelle Assemblee di Gerarchi di diverse Chiese sui iuris del CCEO can. 322. Anche se tali Assemblee sembrano ristrette ai territori a maggioranza orientale,<sup>25</sup> non vedo perché non potrebbe esistere una soluzione simile anche nei Paesi “occidentali” con grande presenza di circoscrizioni orientali.

Se i gerarchi orientali presenti in un paese “occidentale” hanno soltanto voto consultivo nella Conferenza episcopale latina; oppure se hanno addirittura voto deliberativo ma, vista la stragrande maggioranza latina della Conferenza, rimangono sempre in minoranza nelle votazioni (cosa che sarebbe peggio, perché resterebbero vincolati a quelle decisioni), mi sembra che tale partecipazione non garantirebbe l'equo coordinamento pastorale tra la Chiesa latina e le Chiese orientali presenti nella regione. Inoltre, se i pastori di quelle circoscrizioni orientali non partecipano alla Conferenza episcopale latina e nemmeno possono partecipare con pieno diritto al Sinodo dei Vescovi della loro Chiesa (perché sono fuori il suo territorio proprio), allora rimarrebbero abbandonati da tutti. Perciò, ritengo che occorre trovare formule analoghe a quella del CCEO can. 322 (oppure allargare questa figura anche ai Paesi “occidentali”), in modo tale che ci sia un equo meccanismo di delibera e si stabilisca un'adeguata competenza sulle questioni di mutuo interesse.

Come ci informano Salachas e Nitkiewicz, le Conferenze Episcopali di Romania, di Etiopia e di Eritrea, di Bulgaria, di Turchia, di India C.B.C.I. e di Grecia hanno una configurazione tipicamente interrituale, simile alle Assemblee dei Gerarchi di diverse Chiese *sui iuris*.<sup>26</sup>

Dopo aver trattato in merito ai documenti e iniziative che riguardano gli aspetti più strutturali della cura pastorale degli orientali, per finire, presenterò ora il menzionato documento della CEE che offre una guida più contenutistica della cura pastorale dei cattolici orientali.

<sup>24</sup> P. ERDŐ, *La participation des Évêques orientaux à la conférence épiscopale. Observation au 1<sup>er</sup> § du canon 450*, «Apollinaris» 64 (1991), pp. 295-308.

<sup>25</sup> «...la “mens” del canone, che è quella di circoscriverlo alle regioni nelle quali i riti orientali sono prevalenti» PCCICOR – COETUS DE EXPENSIONE OBSERVATIONUM, *Risposta alle osservazioni particolari [allo schema del 1986]*, «Nuntia» 28 (1989), p. 58. Cf. anche P. SZABÓ, “Convento dei Gerarchi ‘plurium Ecclesiarum sui iuris’ (CCEO can. 322). Figura canonica dello ‘ius comune’ e la sua adattabilità alla situazione dell'Europa Centro-orientale”, in H. ZAPP – A. WEISS – ST. KORTA (eds.), *Ius canonicum in Oriente et Occidente: Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, Peter Lang, Frankfurt 2003, 587-612 [qui, p. 593].

<sup>26</sup> Cfr. D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini*, Roma 2007, p. 61.

## 6. LE ORIENTACIONES DELLA CEE PER LA CURA PASTORALE DEI CATTOLICI ORIENTALI IN SPAGNA

Come dice il suo nome, questo documento non pretende avere natura normativa bensì soltanto orientativa, illustrativa e, infatti, non è stato emanato secondo la procedura prevista per i documenti normativi (cfr. CIC can. 455). Forse nel futuro, dopo l'opportuno collaudo e dopo essere forse corretto in alcuni dei suoi punti, potrà servire come base per un decreto generale esecutivo della CEE (CIC can. 31). Per ora, esso rimane quale semplice proposta autorevole dell'episcopato, ma senza valenza normativa.

Non abbiamo tempo di annalizzare ogni singolo punto delle *Orientaciones*. Mi limiterò a una esposizione generale, soffermandomi forse in alcune cose più interessanti.

Il documento fa un notevole sforzo per compendiare, in modo accessibile ai pastori, la complessa disciplina dei rapporti tra la Chiesa latina e le diverse Chiese orientali cattoliche presenti in Spagna.

I primi tre punti del documento trattano della raccolta dei dati sulla "presenza di cattolici orientali" nei diversi luoghi, che, come abbiamo accennato sopra, è responsabilità di ogni parroco latino che, poi, dovrà informare le istanze superiori. Queste istanze sono il Vescovo diocesano e il Direttore del Dipartimento per la cura pastorale dei cattolici.

I nn. 4-11 hanno come titolo "la parrocchia orientale e il suo parroco". Nel n. 4 si afferma che il Direttore del Dipartimento può suggerire ad un Vescovo diocesano l'erezione di una parrocchia orientale per tutti gli orientali oppure una parrocchia per i fedeli di una specifica Chiesa *sui iuris*: in questo caso il parroco dovrà appartenere a quella Chiesa, ma rimane comunque sotto l'unica autorità del Vescovo diocesano (n. 8). Il fatto che il documento abbia voluto ricordare tale dipendenza esclusiva, sembra lasciar trasparire la problematica causata da alcuni parroci orientali che pensano di dover rendere conto solo alla Gerarchia della propria Chiesa *sui iuris*, ritenendosi autonomi dal Vescovo locale.

Secondo il n. 9 (a cui si è già accennato sopra) compete al solo Vescovo diocesano valutare se è necessario avere un sacerdote orientale in diocesi e richiederlo al Sinodo della Chiesa orientale in questione. Il ruolo del Direttore sarà solo di offrire suo parere, se richiesto. Come abbiamo visto, qui non si accenna all'obbligo di ottenere il consenso del Patriarca interessato (CCEO can. 193 § 3), ma almeno s'indica che il Vescovo latino deve rivolgere la petizione al Sinodo.

Sulla "Lingua e la liturgia nelle celebrazioni" il n. 12 chiede di celebrare in spagnolo se si tratta di celebrazioni per fedeli orientali di diversa provenienza, e il n. 13 ricorda l'obbligo del ministro di celebrare secondo le leggi del

proprio rito, tranne nel caso in cui abbia la facoltà di biritualismo concessa dalla Sede Apostolica. Fa bene il documento a ricordare che la Sede Apostolica è l'unica competente a concedere tale facoltà, perché il CIC non lo dice.

I nn. 14-22 concernono "Il battesimo". A questo riguardo, nel n. 15 si afferma che colui che richiede il battesimo ad un ministro di un'altra Chiesa *sui iuris* non ha il diritto di esigere la celebrazione nel proprio rito. Ciò si deve capire nel senso che non lo possono pretendere irragionevolmente. Ritengo importante che il n. 16 abbia ricordato che nel libro di battesimi si deve annotare a quale Chiesa *sui iuris* è ascritto il battezzato, perché tale prescrizione proviene dal CCEO can. 37, che vincola espressamente la Chiesa latina, ma ci sono molti parroci latini che non lo fanno.

Ho già criticato il fatto che il n. 19 pretenda ampliare alla Chiesa latina la possibilità che il ministro battezzi un figlio di ortodossi, rimanendo ortodosso. Infatti, ciò è possibile soltanto per i ministri del battesimo delle Chiese orientali cattoliche, almeno secondo la normativa codiciale vigente (cfr. CCEO can. 681 § 5 inesistente nel CIC can. 868).

Sulla cresima, s'indica che essa «deve essere amministrata insieme al battesimo, e i fedeli cristiani delle Chiese orientali possono riceverla addirittura dai presbiteri della Chiesa latina, secondo le facoltà di cui dispongano, specialmente se mancano di sacerdote cattolico orientale» (n. 23). A questo riguardo devo correggere ciò che avevo scritto contro tale possibilità perché, pensandolo bene, è giusto ritenere che il fatto di dover battezzare un bambino orientale costituisca una "grave causa" che legittima il sacerdote ad amministrare la cresima ad una età diversa da quella prevista dal diritto latino (cfr. CIC can. 891).

I numeri 24 e 25 riguardano l'eucaristia. Il n. 25 il documento applica ai sacerdoti latini una norma che esiste soltanto nel CCEO can. 701 (cioè, la possibilità di concelebrazioni tra sacerdoti cattolici di diverso rito): tale disposizione normativa manca totalmente nel CIC. È possibile applicarla per analogia? Penso di sì.

Nel punto sulla penitenza si ricorda che ogni cattolico può ricevere questo sacramento da qualsiasi confessore, anche se appartenente ad un altro rito (n. 26).

Il n. 27 tratta dell'unzione degli infermi, e soltanto rammenta che essa può essere amministrata ai fedeli di qualsiasi rito.

Il matrimonio è trattato nei nn. 28-33. Ho già fatto notare in altro mio articolo<sup>27</sup> che la Conferenza episcopale spagnola, nel redigere il n. 29 di questo documento, ha interpretato male la clausola finale del CIC can. 1109. In questo numero si afferma che «per assistere e benedire il matrimonio canonico di due cattolici orientali, l'Ordinario del luogo e il parroco di rito latino

<sup>27</sup> P. GEFAELL, *Nota ai documenti della Conferenza Episcopale Spagnola... o.c.*, pp. 868-870.

sono, di per sé, incompetenti, pure se i contraenti sono sudditi». <sup>28</sup> Tuttavia, dal testo ufficiale del CCEO can. 829, parallelo al CIC can. 1109, rimane chiaro che se i nubendi sono sudditi dell'Ordinario del luogo, egli può senz'altro benedire il loro matrimonio, anche se nessuna delle parti è latina. <sup>29</sup> Occorre sottolineare, all'interno del n. 29, l'importanza della nota 26 vale a dire: che i diaconi non devono mai essere delegati per assistere e benedire i matrimoni tra orientali (e, direi, nemmeno quelli in cui almeno una parte sia orientale), perché la disciplina orientale esige la benedizione *del sacerdote* per la validità della forma canonica del matrimonio (CCEO can. 828 § 2).

“La ricezione nella piena comunione cattolica” è trattata nei nn. 34-38: non ho possibilità di soffermarmi su questo ora, ma comunque l'ho commentato altrove. <sup>30</sup>

Nel documento si ricorda che gli orientali possono ricorrere alla Sede Apostolica e che ad essa compete nominare un Gerarca o erigere una circoscrizione orientale (nn. 39-40).

Il n. 41 tratta della funzione di servizio del già menzionato Direttore del Dipartimento per la cura pastorale dei cattolici orientali.

Il documento dedica i nn. 42-44 ai “doveri dei cattolici latini e orientali”, centrandosi nel dovere di unità e di rispetto per la legittima varietà. Gli ultimi numeri (45-46) accennano ad eventuali “iniziative pastorali”, come quelle del gemellaggio tra parrocchie latine e orientali, la vita monastica intereclesiale, formazione di seminaristi orientali in Spagna, e le riunioni periodiche dei responsabili della cura pastorale degli orientali con il Direttore del Dipartimento.

Queste *Orientaciones* possono essere un encomiabile punto di riferimento perché altre Conferenze episcopali redigano testi simili.

Per concludere, possiamo constatare che le Conferenze episcopali non hanno finora emanato quasi nessun documento sulla cura pastorale dei cattolici orientali. La Conferenza episcopale spagnola è da lodare per la sua iniziativa solitaria. Ritengo che noi, cultori del Diritto canonico orientale, dobbiamo promuovere tra le gerarchie latine la presa di coscienza sulla convenienza di tali documenti, con iniziative come quella di questo convegno. Visto in modo positivo: fortunatamente c'è molto da fare.

<sup>28</sup> «Loci Ordinarius et parochus, ..., vi officii, ... valide matrimoniis assistunt non tantum subditorum, sed etiam non subditorum, dummodo eorum alteruter sit ritus latini».

<sup>29</sup> Dello stesso avviso è L. LORUSSO, *Servizio pastorale agli orientali cattolici in Spagna*, «Angelicum» 84 (2008), pp. 423-436 [qui, p. 432-433].

<sup>30</sup> Cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione alla piena comunione di quanti provengono da altre confessioni*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana: profili generali*, («Quaderni della Mendola» 16), Glossa, Milano 2008, pp. 155-172.

*Altri studi*

LA LIBERTÀ RELIGIOSA.  
MAGISTERO DELLA CHIESA CATTOLICA,  
NORMATIVA INTERNAZIONALE,  
VIOLAZIONI DELLA PRASSI,  
DIALOGO INTERRELIGIOSO  
OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI

SOMMARIO: 1. Libertà religiosa e magistero della Chiesa. 2. La tutela internazionale della libertà religiosa. 2. 1. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. 2. 2. Il Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici. 2. 3. La Dichiarazione del 1981 sull'intolleranza e la discriminazione religiosa. 3. La tutela della libertà religiosa a livello europeo. 3. 1. La CEDU - Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. 3. 2. L'OSCE - Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa. 3. 3. L'Unione Europea. 4. Le violazioni della libertà religiosa. 4. 1. Violazioni antiche ma sempre attuali della libertà religiosa. 4. 2. Libertà di espressione e libertà di magistero. 4. 3. Libertà di educazione. 4. 4. Obiezione di coscienza. 5. Il dialogo interreligioso. 5. Parole conclusive.

SULLO sfondo della mia riflessione sono i temi classici del diritto ecclesiastico: il percorso di formazione dello Stato laico, all'interno di esso il significato della specifica lotta per la libertà religiosa, la storia dell'idea di libertà religiosa.<sup>1</sup>

In questa sede scelgo di soffermarmi prevalentemente sul quadro internazionale della libertà religiosa per un duplice ordine di ragioni. Anzitutto perché, a fronte del governo universale della Chiesa cattolica, affidato ad un ordinamento costituente un *unicum*, il confronto con l'ordinamento della comunità internazionale – del quale per giunta la Santa Sede fa parte – consente di verificare la compatibilità tra categorie canonistiche e categorie ecclesiasticiste ed insieme di saggiare l'effettivo grado di realizzazione della libertà religiosa. In secondo luogo perché gli Stati nazionali stanno progressivamente cedendo (consapevolmente o meno) la loro sovranità in favore

<sup>1</sup> Mi limito a rinviare rispettivamente a O. GIACCHI, *Lo Stato laico*, Milano, 1975 e, ora, a O. FUMAGALLI CARULLI, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*. *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Milano, 2006, a R. H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, 1963 e a F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Torino, 1901.

di organizzazioni sovranazionali. Da esse ormai dipendono opportunità e rischi per la tutela della libertà religiosa, che cercherò di evidenziare. Tratterò anche delle antiche e nuove forme di violazione della libertà religiosa per accennare, infine, al dialogo interreligioso nelle sue interconnessioni con la libertà religiosa.

### 1. LIBERTÀ RELIGIOSA E MAGISTERO DELLA CHIESA

Una breve premessa sull'evoluzione del magistero ecclesiastico mi pare opportuno punto di avvio.

Se è spontaneo il richiamo all'insegnamento conciliare sul diritto di libertà religiosa fondato sulla dignità anche di chi erra (*Dignitatis Humanae*, n. 2, e n. 3), cent'anni prima la Chiesa si attesta su posizioni ben differenti. Il Sillabo di Pio IX riconosce la libertà religiosa solo nell'ambito della verità. Ma già Leone XIII inizia il percorso che dalla tolleranza avrebbe condotto al riconoscimento conciliare della libertà. L'enciclica *Immortale Dei* del 1885, affermando che "non v'è neppure valido motivo per accusare la Chiesa di essere restia più del giusto ad una benevola tolleranza, o nemica di un'autentica e legittima libertà", apre la via alla prassi diplomatica di *tolerantia* (istituto, si badi, espressione della peculiare prudenza della Chiesa) verso quegli Stati che consideravano leciti i culti diversi dalla religione cattolica, astenendosi la Chiesa dal reagire riguardo alle leggi statali contrarie ai suoi principi. La prima codificazione del diritto canonico, poi, nel 1917, riprendendo un antico principio già del XVII e XVIII secolo, dispone al canone 1351 che "*ad amplexandam fidem catholicam nemo invito cogatur*": formula riecheggiante il *nemo coegi factum potest*, principio generale di qualsiasi ordinamento giuridico.

Importante pietra miliare è *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII, che riconosce il "diritto di onorare Dio secondo il dettame della retta coscienza" e, conseguentemente, "il diritto al culto di Dio privato e pubblico".<sup>2</sup> Si noti, tuttavia: nel linguaggio della tradizione cattolica la "retta coscienza"<sup>3</sup> è la coscienza che dà un giudizio retto, oppure quella che dà un giudizio erroneo dovuto ad ignoranza invincibile, rimanendo esclusa ogni tutela del giudizio erroneo dovuto ad ignoranza vincibile. In ogni caso la svolta verso il Vaticano II è ormai segnata.

Nell'Assise conciliare è diffusa una preoccupazione: che la proclamazione del diritto alla libertà religiosa porti fatalmente con sé l'affermazione di un'uguaglianza di tutte le religioni sul piano salvifico, e così alimenti l'indifferentismo

<sup>2</sup> *Pacem in Terris*, n. 8.

<sup>3</sup> Successivamente, GIOVANNI PAOLO II ha indicato il "dovere di seguire la propria retta coscienza nella ricerca della verità e nell'adesione ad essa" quale fondamento del rispetto e della collaborazione tra confessioni religiose, nell'*Incontro con i capi di altre confessioni e religioni nel "Msimbaži Centre"*, a Der-es-Salaam, il 2 settembre 1990.

tra i cattolici. Ma alla luce dello stretto nesso tra dignità e libertà, il Concilio conclude in favore della libertà religiosa, indipendentemente dall'ortodossia della fede professata e dalla retta formazione della coscienza dell'uomo.

Di qui la celebre affermazione di *Dignitatis Humanae*: la libertà religiosa va riconosciuta anche a "coloro che non soddisfano l'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa":<sup>4</sup> espressione che fa trasparire un formidabile ottimismo nella forza della verità, con la fiducia che essa si difenda e si imponga da se stessa. Il medesimo testo conciliare richiede, inoltre, che il diritto alla libertà religiosa sia "riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società",<sup>5</sup> attualizzando la perenne rivendicazione della libertà come chiave di volta di ogni rapporto tra Chiesa e comunità politica.

Il nesso tra diritti umani ed intangibile dignità della persona umana è il perno del Magistero sociale della Chiesa, oggi raccolto dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace nel *Compendio della dottrina sociale*, il manifesto che la Chiesa propone<sup>6</sup> alla città dell'uomo nelle molteplici occasioni di confronto, culturale o istituzionale, tra società civile e società religiosa.

Forte di questo bagaglio, la Santa Sede nei *fora* internazionali difende la libertà religiosa non solo in ragione della *sollicitudo omnium ecclesiarum* (specie di quelle perseguitate), ma anche perché si pone come avvocatessa dell'uomo,<sup>7</sup> dei suoi diritti e delle sue libertà, senza guardare alla religione professata. La sua difesa riguarda tutti e tre gli aspetti della libertà religiosa – individuale, collettivo (o, come anche si usa dire, comunitario), istituzionale – la cui tutela (come ampiamente vedremo) ha una lenta emersione nelle Carte della comunità politica ed una difficile realizzazione nel mondo fenomenico.

<sup>4</sup> *Dignitatis Humanae*, n. 2.

<sup>5</sup> *Dignitatis Humanae*, *ibidem*.

<sup>6</sup> Nella lettera che apre il "*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, edito dal "Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace" (Città del Vaticano 2004), il Cardinale Segretario di Stato, Angelo Sodano, ricorda che la Chiesa non ha mai rinunciato a dire la "parola che le spetta" sulle questioni della vita sociale. L'"Indice dei riferimenti" ne è significativa dimostrazione. Colpisce la ricchezza straordinaria delle fonti e la loro età storica. Il magistero sociale non è del resto frutto solo del sec. XIX, anche se, nel 1891, con *Rerum novarum*, si avvia la stagione delle grandi Encicliche sociali. Esso è connaturato alla civiltà cristiana sin dal suo inizio e si svolge "a partire dal principio che afferma l'intangibile dignità della persona umana" (*Compendio*, n. 107). I suoi testi fondativi, che il *Compendio* utilizza con visione sistematica, sono pertanto attinti a fonti antiche e moderne, che vanno dalla Sacra Scrittura ai documenti più recenti. L'aggiunta ad essi di riferimenti tratti dal Diritto Internazionale conferma la scelta della Chiesa odierna di intrattenere un dialogo con il mondo e con i rappresentanti delle Nazioni, improntato alla collaborazione nella comune difesa della dignità della persona. Nel *Compendio* si staglia l'immagine della Chiesa "esperta in umanità" (come la definì Paolo VI nel Discorso di chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II) che, lungi dal chiedere privilegi, si pone a servizio della persona e del bene comune.

<sup>7</sup> L'espressione, cara a Paolo VI, è ripresa da GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 29 ottobre 1990.

Attualmente la libertà religiosa, così intesa, per la Chiesa cattolica non è solamente uno tra i diritti umani fondamentali. È il preminente tra essi, in quanto sintesi delle altre libertà.<sup>8</sup> È, per riprendere l'efficace immagine evocata da Giovanni Paolo II, di fronte alla Unione Interparlamentare (e perciò agli eletti di tutti i popoli del mondo), "una delle facce del prisma unitario della libertà",<sup>9</sup> così che, se essa è oscurata, l'intero prisma non riluce. Per ricordare recenti espressioni del Cardinale Segretario di Stato: "dove la libertà religiosa fiorisce, germogliano e si sviluppano anche tutti gli altri diritti; quando è in pericolo, anch'essi vacillano".<sup>10</sup>

## 2. LA TUTELA INTERNAZIONALE DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

Se quella sin qui sommariamente delineata è la posizione della Chiesa, quale e quando appare una analoga consapevolezza nella comunità internazionale?

Se il nostro pensiero va alla svolta impressa dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, occorre però ricordare che prima di essa vi sono altri documenti internazionali. Basti menzionare i Trattati della pace di Westfalia o gli Accordi di pace ottocenteschi che, nel riconoscere nuovi Stati, si preoccupano di tutelarne le minoranze, anche religiose, di cui le potenze vincitrici si rendono garanti. Sono accordi importanti. Ma essi fondano la tutela delle minoranze religiose sui rapporti di forza tra potenze stipulanti, senza che però la libertà religiosa assuma valore *ex se*.

Valore *ex se* è assunto dalla libertà religiosa nel Novecento. Per comprenderne il cammino occorre muovere dall'inferno dei regimi nazisti e comunisti, dal quale nasce – per riprendere una nota espressione di Hannah Arendt<sup>11</sup> – la domanda di una nuova legge sulla Terra per l'umanità.

Questa nuova legge si concretizza in vari documenti della comunità internazionale, ai quali è affidato anche il cammino della libertà religiosa. Vediamoli brevemente.

### 2. 1. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo

Primo decisivo documento è la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. Benché giuridicamente non vincolante,<sup>12</sup> essa ha un'importanza fonda-

<sup>8</sup> Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, 74.

<sup>9</sup> *Discorso ai partecipanti alla 69<sup>a</sup> Conferenza dell'Unione Interparlamentare*, n. 6, 18 settembre 1982.

<sup>10</sup> CARD. T. BERTONE, *Discorso al Convegno "La libertà religiosa pietra miliare della nuova Europa"*, Gazzada, 19 ottobre 2007.

<sup>11</sup> *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it., Milano 1967, p. 594

<sup>12</sup> In quanto non è un trattato internazionale. Tuttavia non può neppure essere considerata priva di qualsivoglia valore giuridico. Essa, infatti, è stata adottata con lo scopo di me-

mentale.<sup>13</sup> Per la prima volta introduce in ambito internazionale un catalogo dei diritti umani (sino allora materia esclusiva delle Costituzioni nazionali). È la base di partenza per successive codificazioni internazionali.

Partendo dalla premessa che “l’avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà ... di credo ... è stato proclamato come la più alta aspirazione dell’uomo”, l’art. 18 sancisce il diritto di ogni individuo alle tre libertà dello spirito di: “pensiero, coscienza e religione”,<sup>14</sup> intese come intimamente connesse *in interiore hominis*, con l’ulteriore importante precisazione che “tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo” (*ius poenitendi*).

Unitamente all’art. 19 (libertà di opinione ed espressione) e all’art. 20 (libertà di riunione ed associazione, evidentemente comprensiva anche di quelle di carattere religioso), l’art. 18 è la pietra angolare nell’edificio onusiano della libertà religiosa. La tutela di altri profili è garantita da altre non meno rilevanti pietre: dal divieto di discriminazione su base religiosa (art. 2), all’esclusione di ogni limitazione del diritto al matrimonio a causa della religione (art. 16), fino all’impegno ad indirizzare l’istruzione verso la promozione della comprensione, tolleranza ed amicizia tra i gruppi religiosi (art. 26), con lo specifico riconoscimento del diritto dei genitori a scegliere il genere d’istruzione da impartire ai propri figli.

I limiti della libertà religiosa sono quelli stabiliti dalla legge in generale (art. 29) per tutte le statuizioni: “per assicurare il riconoscimento e il rispetto dei diritti e delle libertà degli altri e per soddisfare le giuste esigenze della morale, dell’ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica”. Limiti – va osservato – che non possono operare con riferimento alla sfera interiore della libertà di pensiero, coscienza e religione, essendo il foro interno incoercibile.

glio precisare i termini “diritti umani” e “libertà fondamentali” contenuti nella Carta delle Nazioni Unite. Inoltre, l’Atto Finale della Conferenza Internazionale sui Diritti dell’Uomo di Teheran del 1968 proclama che la Dichiarazione costituisce un’obbligazione per i membri della comunità internazionale. Infine, la dottrina è propensa ad annettere valore di diritto internazionale consuetudinario alla Dichiarazione.

<sup>13</sup> Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, R. MINNERATH, V. POSSENTI, *Final statement* in IIDEM [ed.], *Catholic Social Doctrine and Human Rights. Proceedings of the 15th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, Vaticano, 2010, pp. 616-622.

<sup>14</sup> In sede di redazione della Dichiarazione il delegato francese, René Cassin, espresse l’opinione che nel lemma “libertà di pensiero e di coscienza” dovesse ritenersi ricompresa la libertà di religione, sicché – a suo dire – l’affermazione di quest’ultima si presentava come tautologica. In realtà così non è, anche perché la libertà di manifestazione nelle pratiche, nel culto e nell’osservanza dei riti è appunto riferita solamente a religione e credo, non invece a pensiero e coscienza.

## 2. 2. *Il Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici*

Il successivo Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici del 1966 è finalmente un documento giuridicamente vincolante. Esso è profondamente debitore della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, laddove (art. 18) sancisce il diritto di ciascuno alla libertà di pensiero, coscienza e religione, nonché il diritto di manifestare la propria religione o credo. Senonché, a differenza della Dichiarazione, manca l'espressa indicazione della "libertà di cambiare religione o credo".

L'abbandono dello *ius poenitendi* è dovuto all'influenza nel frattempo acquistata all'interno dell'Assemblea Generale dai paesi islamici, stanti i severi divieti dell'Islam riguardo alla conversione di un suo fedele ad altra religione.<sup>15</sup>

Il Patto prevede puntuale ed ampia articolazione dei vari profili e settori di esplicazione della libertà religiosa,<sup>16</sup> senza però nulla aggiungere a quanto emergesse da una lettura sistematica della Dichiarazione Universale. Anzi, rispetto a questa per taluni profili regredisce. Oltre al venir meno della libertà di cambiare religione, sono aggiunti nuovi limiti: la sicurezza e la sanità pubbliche (art. 18, c. 3), purché in forza di legge. Limiti non privi di razionalità ma che, specie il motivo di pubblica sicurezza, si prestano ad applicazioni tanto discrezionali da consentire arbitrarie compressioni della libertà religiosa da parte dell'autorità competente.

Manca, inoltre, nel Patto – differentemente dall'art. 16 della Dichiarazione Universale – la tutela del diritto di contrarre matrimonio senza alcuna limitazione a causa della religione.

L'aspetto, in ogni caso, più configgente con le attese delle Chiese è l'assen-

<sup>15</sup> Tuttavia va osservato come la libertà religiosa non può che comportare pure la libertà di cambiare religione o credo, non solo perché – come si è già avuto modo di osservare – il foro interno è incoercibile ma pure perché, in via interpretativa, si è osservato come l'art. 18, c. 2, vieti l'obbligo di rivelare la propria fede nonché l'uso della violenza fisica o l'adozione di sanzioni penali che incidano sulla scelta dell'individuo, così assicurando la possibilità di cambiare religione perlomeno nel *forum internum* (cfr. UN Human Rights Committee, *General Comment 22*).

<sup>16</sup> Di fatti, i commi successivi al primo dell'art. 18 del Patto esplicitano ulteriori profili della libertà religiosa:

– il divieto di assoggettamento a coercizioni che incidano sulle libertà dello spirito (art. 18, c. 2);

– la possibilità di limitazioni esclusivamente della libertà di manifestare la propria religione od il proprio credo, solo se in forza di legge e per tutelare la sicurezza pubblica, l'ordine pubblico, la sanità pubblica, la morale pubblica o altri diritti e libertà fondamentali (art. 18, c. 3);

– l'impegno degli Stati contraenti a rispettare la libertà dei genitori di assicurare l'educazione religiosa e morale dei figli, in conformità alle proprie convinzioni (art. 18, c. 4).

za di tutela esplicita del profilo collettivo della libertà religiosa e di quello istituzionale. Né sembrerebbe si possa fondatamente sostenere che la previsione dell'art. 27 (ove si afferma il diritto riferito alle sole minoranze religiose di professare e praticare la propria religione) tuteli i gruppi e le comunità religiose in quanto tali. Tale tesi, infatti, pare riposare sul (falso) presupposto che le confessioni maggioritarie siano immuni da violazioni della libertà religiosa, oppure che esse siano in grado e debbano garantirsi da sé.

Non mancano aspetti positivi. Mi limito ad evidenziare la tutela di un duplice profilo (ricavabile dal combinato disposto degli artt. 18 e 2): per un verso l'obbligo negativo in capo agli Stati di astenersi da qualsiasi interferenza nella professione (o non professione) di fede da parte dei cittadini, tanto in forma individuale quanto collettiva; per altro verso l'obbligo positivo di adottare legislazioni o altre misure idonee a rendere effettivi i diritti riconosciuti dal Patto, considerandosi dunque il *favor religionis* la ragione giustificatrice delle azioni positive dirette a garantire la libertà.

### 2. 3. La Dichiarazione del 1981 sull'intolleranza e la discriminazione religiosa

Sin dall'adozione della Dichiarazione Universale emerge, in ambito ONU, l'intenzione di adottare documenti volti a garantire ed incrementare la diffusione della tolleranza religiosa. Nonostante anni di lavori nelle commissioni ed una risoluzione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 1962<sup>17</sup> – che dà mandato di predisporre una bozza di Dichiarazione ed una di Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza religiosa –, solo nel 1981 si giunge all'approvazione della “Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione basate sulla religione e sulla convinzione”.<sup>18</sup>

Ogni tentativo di trovare un accordo per l'approvazione di una Convenzione sul punto è abbandonato. Alcune difficoltà a varare un testo sufficientemente condiviso e giuridicamente vincolante per gli Stati si rivelano presto insuperabili. Ne accenno tre: l'insistenza dei paesi del blocco comunista in favore dell'espressa tutela dell'ateismo, compreso quello militante; la questione relativa alle Chiese di Stato e, più in generale, ai trattamenti privilegiati determinanti discriminazioni; la questione, posta dai paesi islamici, della non riconoscibilità del diritto a cambiare religione (di cui s'è già detto).

La Dichiarazione dell'1981 per certi versi amplia l'ambito di tutela. Per la prima volta afferma (IV considerando ed art. 1, c.1) la libertà – oltre che di pensiero, coscienza e religione – di avere qualsivoglia credo o convinzione (nella versione ufficiale inglese: *whatever belief*). Si aderisce così alle aspetta-

<sup>17</sup> Risoluzione 1781 del 7 dicembre 1962.

<sup>18</sup> Risoluzione dell'Assemblea Generale 35/55 del 25 novembre 1981.

tive sovietiche di vedervi comprese le posizioni atee ed agnostiche e si legittima in un testo internazionale l'equiparazione tra credo religioso e convinzione filosofica già peraltro sostenuta in parte della dottrina. Venuta meno sulla scena internazionale l'influenza dei paesi comunisti, oggi sono i sostenitori dell'umanismo antireligioso e del pensiero libero-muratorio antiecclesiastico ad enfatizzare questa libertà, quasi in contrapposizione ed a scapito della libertà religiosa.

La medesima Dichiarazione riconosce inoltre che la religione "costituisce per colui che la professa uno degli elementi fondamentali della sua concezione della vita" con la conseguenza che "la libertà di religione o convinzione deve essere integralmente rispettata e garantita" (v considerando). Ma a tali premesse essa non fa seguire un'altrettanto positiva articolazione, e viene alla luce decisamente ridimensionata rispetto ai progetti iniziali. Anche il titolo pare riduttivo, tolleranza e non discriminazione essendo un *quid minus* rispetto al più vasto concetto di libertà religiosa. Inoltre, l'art. 1 (che in massima parte riprende l'art. 18 del Patto) menziona solo la libertà di avere, ma non di "adottare" una religione (espressione quest'ultima, cui in via interpretativa si riconduce la libertà pure di cambiare religione,<sup>19</sup> non espressamente prevista nel Patto). Rispetto alla Dichiarazione Universale, nella Dichiarazione in esame viene insomma meno il diritto a cambiare religione.

Manca, poi, ogni definizione di religione o convinzione,<sup>20</sup> mentre l'art. 2 reca una definizione di "intolleranza e discriminazione fondate sulla religione o sul credo/convinzione" in cui va ricompresa "ogni distinzione, esclusione, restrizione o preferenza fondata sulla religione o sul credo/convinzione ed avente ad oggetto o per effetto la soppressione o la limitazione del riconoscimento, del godimento o l'esercizio dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali su una base di uguaglianza".

Il concetto di "intolleranza" viene così enunciato per la prima volta in un documento onusiano, anche se pare frettolosa la sua assimilazione alla discriminazione, questa già oggetto di precedenti convenzioni delle Nazioni Unite.

Un apporto specifico è (art. 6) la lunga elencazione delle libertà da riconnettersi a quella religiosa.<sup>21</sup> Tra esse, oltre alla peculiare libertà di istituire

<sup>19</sup> Vedi nota 12.

<sup>20</sup> Tale assenza, rilevata dalla dottrina, non pare, però, una pecca particolare di questo documento giacché ogni tentativo definitorio di religione e credo non è affatto agevole e, soprattutto, non scevro da pericoli.

<sup>21</sup> Si tratta delle libertà di:

- praticare un culto e riunirsi per finalità religiose nonché di creare e mantenere luoghi per questi scopi;
- fondare e mantenere istituzioni caritative ed umanitarie;
- produrre, acquistare ed usare, in quantità adeguata, gli oggetti ed i materiali necessari per i riti ed i culti;

organizzazioni caritatevoli ed umanitarie,<sup>22</sup> sono da evidenziare le libertà sulla nomina dei vertici delle confessioni religiose, nonché sulla garanzia di comunicazioni, anche internazionali, di individui e comunità religiose. Si noti: a fronte del tradizionale riconoscimento canonistico della libertà istituzionale (l'antica categoria della *libertas Ecclesiae*), la comunità internazionale solo nel 1981 riconosce esplicitamente in ambito ONU il profilo istituzionale. Riconoscimento che, pur tardivo rispetto a quanto caratterizza l'evoluzione canonistica, è comunque importante, tanto più se si considera la situazione di allora delle chiese di oltrecortina con sedi vescovili da lungo vacanti<sup>23</sup> e contatti sporadici ed intermittenti con la Sede Apostolica.

### 3. LA TUTELA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA A LIVELLO EUROPEO<sup>24</sup>

#### 3. 1. *La CEDU - Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*

Particolare importanza riveste la Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. "Convenzione", si noti; dunque vincolante per gli Stati. Siamo nel 1950. È l'Europa, dopo la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, a fornire il primo concreto contributo a considerare il rispetto dei diritti e delle libertà come irrinunciabili momenti di civiltà giuridica e di nuovo costume politico.

L'art. 9 tutela la libertà di pensiero, coscienza e religione, con un testo analogo all'art. 18 Dichiarazione Universale (c. 1). E precisa (c. 2) che tale diritto non può essere "oggetto di altre limitazioni oltre quelle previste dalla legge, e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, per la sicurezza pubblica, la protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica o la protezione dei diritti e delle libertà".

- scrivere, stampare e diffondere pubblicazioni di carattere religioso;
- insegnare una religione in luoghi adatti a questi scopi;
- sollecitare e ricevere donazioni e contributi da parte di persone o istituzioni;
- formare, nominare, eleggere o designare per la successione i vertici, conformemente alle necessità ed alle norme della confessione religiosa;
- osservare il giorno di riposo e celebrare le feste e le cerimonie secondo i precetti della religione;
- stabilire e mantenere le comunicazioni con individui e comunità a livello nazionale ed internazionale.

<sup>22</sup> Si tratta del primo e forse unico documento internazionale in cui è prevista tale libertà.

<sup>23</sup> A causa dell'opposizione alla nomina dei successori da parte delle autorità civili che preferivano mantenere in carica vicari capitolari di dubbia elezione.

<sup>24</sup> Per la tutela della libertà religiosa a livello regionale negli altri continenti rinvio a O. FUMAGALLI CARULLI, *Freedom of Conscience and Religion as fundamental Human Rights. Their importance for Interreligious Dialogue* in O. FUMAGALLI CARULLI, R. MINNERATH, V. POSSENTI [ed.], *Catholic Social Doctrine and Human Rights. Proceedings of the 15th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, Vaticano, 2010, pp. 278-316.

L'aspetto certamente di maggior rilievo è la previsione di un organismo di tutela giurisdizionale: la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo. La sua interpretazione è vincolante al pari del testo letterale della Convenzione<sup>25</sup> ed ha dato vita ad un'elaborazione pretoria stratificantesi nel tempo e sulla quale, ove ve ne fosse il tempo, sarebbe interessante una riflessione, stanti i dubbi bilanciamenti tra profili individuali e profili collettivi ed istituzionali da essa assunti, come dimostra ad esempio la decisione sul caso Lombardi Vallauri. Sarà al proposito interessante seguire la questione sul crocifisso nelle aule pubbliche che ha chiamato in causa il Governo italiano.

### 3. 2. *L'OSCE - Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa*

A livello europeo assume specifico rilievo l'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa per due ragioni: anzitutto perché essa nasce in vista della distensione europea e diventa la più vasta organizzazione internazionale a carattere regionale (abbracciando la gran parte dell'emisfero boreale, da Vancouver a Vladivostok<sup>26</sup>); in secondo luogo perché il suo *acquis* in materia di libertà religiosa è il più vasto e completo a livello internazionale.

L'OSCE nasce – costituendone un'evoluzione in senso istituzionalizzato – dalla Conferenza per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa, convocata in anni nei quali la presenza di una cortina di ferro dall'apparenza incrollabile fa apparire l'obiettivo della *détente* poco più che una bella utopia. Invece si dimostra di grande utilità.<sup>27</sup> È noto al proposito il ruolo propulsivo della Santa Sede, membro *pleno iure*, al fine di comprendere sin dall'Atto Finale di Helsinki del 1975 la libertà religiosa tra i diritti umani (VII Principio del Decalogo

<sup>25</sup> Come affermato da C. Cost., 24 ottobre 2007, nn. 348 e 349. In particolare, la prima sentenza ha affermato che “la naturale conseguenza che deriva dall'art. 32, paragrafo 1, della Convenzione è che tra gli obblighi internazionali assunti dall'Italia con la sottoscrizione e la ratifica della CEDU vi è quello di adeguare la propria legislazione alle norme di tale trattato, nel significato attribuito dalla Corte specificamente istituita per dare ad esse interpretazione ed applicazione. Non si può parlare quindi di una competenza giurisdizionale che si sovrappone a quella degli organi giudiziari dello Stato italiano, ma di una funzione interpretativa eminente che gli Stati contraenti hanno riconosciuto alla Corte europea, contribuendo con ciò a precisare i loro obblighi internazionali nella specifica materia”.

<sup>26</sup> Ad oggi sono 56 gli Stati partecipanti. Essi sono tutti i Paesi europei, comprendendosi tra questi anche la Turchia e tutte le repubbliche ex sovietiche, nonché Stati Uniti d'America e Canada. L'OSCE è una delle poche e, probabilmente, la più importante tra le organizzazioni internazionali di cui la Santa Sede è membro *pleno iure*.

<sup>27</sup> Si veda al riguardo G. ANDREOTTI, *Il ruolo della politica nel garantire il rispetto dei diritti umani tra distensione e scontro. L'esperienza di uno statista europeo* in O. FUMAGALLI CARULLI, R. MINNERATH, V. POSSENTI [ed.], *Catholic Social Doctrine and Human Rights. Proceedings of the 15th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, Vaticano, 2010, pp. 559-574.

per le relazioni tra gli Stati),<sup>28</sup> cosicché nelle successive riunioni di *follow-up* se ne precisano man mano i contenuti, ampliandoli.

Oggi, all'interno dell'OSCE, la libertà religiosa è riconosciuta e tutelata in tutti i suoi tre aspetti: individuale, comunitario ed istituzionale. In altri termini, non solo è sancito il diritto dell'individuo, da solo o associato con altri, di credere e manifestare la propria fede, ma sono tutelate e valorizzate anche le confessioni religiose, in quanto tali.

Rispetto ai documenti ONU sinora menzionati, gli *standards* OSCE riconoscono ulteriori importanti ambiti di libertà, con l'impegno degli Stati partecipanti a:

- favorire un clima di reciproca tolleranza e rispetto fra credenti di comunità diverse nonché fra credenti e non credenti;
- riconoscere alle comunità di credenti lo *status* per esse previsto;
- rispettare il diritto di tali comunità religiose di organizzarsi secondo la propria struttura gerarchica e istituzionale;
- consultarsi con i culti, le istituzioni e le organizzazioni religiose al fine di pervenire ad una migliore comprensione delle esigenze della libertà religiosa;
- considerare favorevolmente l'interesse delle comunità religiose a partecipare al pubblico dialogo, fra l'altro, tramite i mezzi di comunicazione di massa.

Nel corso dei primi anni del nostro secolo, l'OSCE, preoccupata dal dilagante antisemitismo (non disgiunto da fenomeni di riduzionismo e perfino negazionismo della Shoah), fa un altro passo: lancia un programma in favore della tolleranza e non discriminazione con riferimento a tutte le confessioni religiose.

### 3. 3. *L'Unione Europea*

Anche all'interno dell'Unione Europea si rinvengono disposizioni specificamente poste a tutela della libertà religiosa.

A seguito dell'entrata in vigore del Trattato di Lisbona, l'art. 6, 1° comma, del Trattato sull'Unione Europea dispone che questa “riconosce i diritti, le libertà e i principi sanciti nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea” (c.d. Carta di Nizza), tra i quali la libertà religiosa (art. 10, che ricalca l'art. 18 della Dichiarazione Universale, nonché l'art. 9 della CEDU).

Si badi: il novellato art. 6 Trattato UE dispone che l'Unione aderisce<sup>29</sup> alla

<sup>28</sup> L'Atto Finale di Helsinki, sottoscritto il 1° agosto 1975 da 35 Capi di Stato o di Governo, afferma espressamente il nesso tra libertà fondamentali e dignità umana e riconosce “la libertà dell'individuo di professare e praticare, solo o in comune con altri, una religione o un credo agendo secondo i dettami della propria coscienza”.

<sup>29</sup> Si badi, però, che l'adesione dell'Unione Europea alla CEDU non è avvenuta *ipso iure*

CEDU (c.2), aggiungendo (c. 3) che i diritti fondamentali garantiti da tale Convenzione e quelli “risultanti dalle tradizioni costituzionali comuni agli Stati membri, fanno parte del diritto dell’Unione in quanto principi generali”. Ma, poiché (proprio ai sensi del citato art. 6, c. 1, cpv. e c. 2, ult. periodo) né le disposizioni della Carta di Nizza né l’adesione della UE alla CEDU possono introdurre o modificare competenze e compiti dell’Unione come definiti dai Trattati, e poiché da essi al momento esula la tutela della libertà religiosa,<sup>30</sup> la normativa in materia ha finalità puramente programmatica se non di mera enunciazione di principio.<sup>31</sup>

Particolare importanza assume, invece, quanto alla libertà religiosa istituzionale l’attuale art. 17, 3° comma, del Trattato sul Funzionamento dell’Unione Europea: “riconoscendone l’identità e il contributo specifico, l’Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare” con le chiese e le associazioni o comunità religiose nonché con le organizzazioni filosofiche e non confessionali.<sup>32</sup>

Ne derivano due importanti conseguenze: anzitutto, l’Unione Europea riconosce la peculiarità delle confessioni religiose rispetto alle altre forma-

con l’entrata in vigore del Trattato di Lisbona ma dovrà essere approvata dalla medesima Unione Europea, secondo la procedura di cui all’art. 218 del Trattato sul Funzionamento dell’Unione Europea, così come da tutti gli Stati membri del Consiglio d’Europa. Benché il Protocollo n. 14 addizionale alla CEDU, emendando l’art. 59 della stessa, abbia previsto che a questa possa aderire l’Unione Europea, tale adesione richiederà del tempo e sono previsti negoziati per risolvere le numerose questioni giuridiche, amministrative e finanziarie a ciò connesse, tenuto conto che l’Unione Europea aderirà alla CEDU ma non sarà membro del Consiglio d’Europa.

<sup>30</sup> La Corte di Giustizia delle Comunità Europee (ora Corte di Giustizia dell’Unione Europea) ha quindi declinato la competenza a pronunciarsi su una questione relativa alla tutela dei diritti umani che non rientrasse in una controversia di diritto comunitario (sentenza 29 maggio 1997, causa C-299/95, *Kremzow*). In assenza di una specifica diretta competenza dell’Unione Europea in materia di tutela dei diritti umani desta perlomeno perplessità l’istituzione dell’Agenzia dell’Unione Europea per i Diritti Umani che, non difettando certamente di risorse economico-finanziarie, sembra agire secondo linee che esulano dal suo specifico, limitato, mandato.

<sup>31</sup> In difetto di una competenza dell’Unione Europea in tale materia, sembra di scorgere un’analogia tra le disposizioni qui richiamate e quelle degli Statuti di alcune Regioni italiane che hanno adottato proposizioni di principio impugnate dal Governo poiché esorbitanti la competenza legislativa regionale. La Corte Costituzionale ha affermato che a tali enunciazioni “non può essere riconosciuta alcuna efficacia giuridica, collocandosi esse precipuamente sul piano dei convincimenti espressivi delle diverse sensibilità politiche presenti nella comunità regionale al momento dell’approvazione dello statuto”, con la conseguenza “che esse esplicano una funzione, per così dire, di natura culturale o anche politica, ma certo non normativa” (così C. Cost. 2 dicembre 2004, n. 372).

<sup>32</sup> Sin dalla Dichiarazione n. 11 allegata al Trattato di Amsterdam, l’ordinamento comunitario ha parificato le confessioni religiose alle associazioni filosofiche, rientrando tra esse non solo e non tanto il Buddismo, quanto le varie obbedienze massoniche e le organizzazioni umaniste (cioè propugnatrici di un ateismo *de combat*), che hanno spinto per tale parificazione.

zioni sociali;<sup>33</sup> in secondo luogo, non essendo espressamente circoscritto il dialogo alle questioni strettamente attinenti la libertà religiosa,<sup>34</sup> è implicitamente riconosciuto il diritto delle confessioni ad interloquire rispetto a qualsiasi provvedimento assunto o da assumere nelle materie di comune interesse, così come di esprimere la propria opinione al riguardo.

#### 4. LE VIOLAZIONI DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

Nonostante la libertà religiosa – come abbiamo sin qui visto citando alcuni tra i documenti più significativi – sia stata più volte proclamata e precisata dalla comunità internazionale, essa continua ad essere diffusamente violata.

Purtroppo non vi è confessione o parte del pianeta immune da negazioni della libertà religiosa perpetrate in molteplici forme, antiche e nuove. Alle prime farò solo un breve cenno, nulla essendovi da aggiungere sotto il profilo della speculazione accademica, se non il doverle amaramente constatare. Delle seconde dirò di più, rappresentando esse le nuove sfide non solo della politica ma anche della scienza del diritto ecclesiastico.

##### 4. 1. *Violazioni antiche ma sempre attuali della libertà religiosa*

In numerose regioni del mondo la violazione della libertà religiosa avviene nella maniera più radicale: si nega all'uomo non solo di avere e professare una religione ma, assai più drasticamente, gli si nega di vivere. Come ai tempi di Roma antica, anche oggi il sangue dei martiri della fede bagna la nostra Terra. Quando la mano di Caino non giunge a tanto, sono all'ordine del giorno violenze fisiche, persecuzioni anche delle autorità pubbliche, arresti e fermi illegali, perquisizioni e sequestri arbitrari di beni *in odium fidei*. C'è di più. Numerosi Paesi *de iure* o *de facto* impediscono l'evangelizzazione (è il grande tema del divieto di proselitismo a venire in gioco; tema che meriterebbe specifico approfondimento); oppure violano gli spazi di autonomia e libertà delle istituzioni confessionali.

Spesso siffatte violazioni si verificano in Stati dove in generale il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali è precario: costituendo così la libertà religiosa una sorta di cartina di tornasole per la verifica del rispetto di tutti gli altri diritti.

Tra l'altro, bisogna guardarsi da un pericoloso *trend*: sottovalutare le violazioni della libertà religiosa, registrandole come violazioni di altre libertà

<sup>33</sup> Cosa che non era avvenuta, ad esempio, durante i lavori del Praesidium per la Convenzione europea in cui le confessioni religiose erano state equiparate a ONG, sindacati ed organizzazioni datoriali.

<sup>34</sup> Così come previsto nel sopra citato Documento finale della Riunione sui Seguiti di Vienna della CSCE.

(di associazione o espressione, ad esempio), facendole così apparire meno ricorrenti.

#### 4. 2. *Libertà di espressione e libertà di magistero*

Nuove violazioni si registrano dove la democrazia è più matura e lo Stato di diritto radicato.

In diverse società occidentali, in nome della libertà di espressione, di critica e di satira, si vilipendono e diffamano le religioni, i loro rappresentanti e simboli. Sono fenomeni che colpiscono le confessioni cristiane, soprattutto la cattolica. Fenomeni analoghi contro Ebrei e Musulmani si scontrano invece con l'immediata reazione della classe politica e dell'opinione pubblica, quando addirittura non attivano indagini penali. Nel primo caso, infatti, si è soliti classificarli episodi di antisemitismo, come tali esecrati e sanzionati; nel secondo caso è la dura reazione dei fedeli musulmani (e con essi dei paesi islamici) ad obbligare le istituzioni a prendere le distanze e a scusarsi. È noto il differente atteggiamento tenuto dai governi e dalle società europee nel caso delle vignette danesi su Maometto rispetto alle vignette su Benedetto XVI successivamente alle sue dichiarazioni circa la lotta all'AIDS.

In questi casi tutto è giustificato in nome della libertà di espressione e di critica. Analoga libertà, però, non si riconosce alla Chiesa cattolica quando esercita la libertà di magistero in materie delicate come l'omosessualità o l'inizio e fine vita. Qui subito si strilla all'ingerenza, all'attentato alla laicità dello Stato e all'intolleranza.

Le legislazioni contro l'omofobia che vanno approvandosi nei Paesi occidentali, pur apprezzabili nell'intento generale, devono essere valutate attentamente: non di rado in forza di esse si condannano penalmente esponenti di confessioni religiose, che si sono limitati a richiamare il magistero in materia di omosessualità. Tale predicazione, insomma, è considerata atto omofobico.

Proseguendo su questa strada, cioè avallando l'ingerenza delle autorità pubbliche nel governo e nel magistero interno alle confessioni religiose, come in passato si è accusata la Chiesa cattolica di discriminare le donne non consentendo loro di accedere al sacerdozio o di assumere cariche di governo,<sup>35</sup> non è da escludere che un domani, in nome della non discriminazione degli omosessuali, si contesti alla Chiesa cattolica la violazione dei diritti umani, in quanto essa nega il matrimonio canonico agli omosessuali.

<sup>35</sup> Il riferimento è, in particolare, alla Risoluzione del Parlamento Europeo sulle donne e il fondamentalismo 13 marzo 2002, nn. 4 e 34.

#### 4. 3. *Libertà di educazione*

Anche la libertà dei genitori di assicurare l'educazione religiosa e morale dei figli in conformità alle proprie convinzioni è messa in discussione nelle nostre società occidentali, nonostante sia corollario pacifico della libertà religiosa sin dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. Il tema non è tanto quello del finanziamento pubblico alle scuole non statali (curiosamente solo in Italia considerato configgente con la laicità dello Stato, la laicissima Francia essendo al contrario prodiga nel sostenere le scuole non statali, anche di tendenza). Ad essere preso di mira è il tema dell'imposizione, da parte dell'autorità pubblica, di una determinata visione religiosa e morale del mondo e della società. Si pensi all'educazione sessuale, che si vuole impartire nelle scuole spesso con contenuto opposto al sentimento delle famiglie cattoliche.

Preoccupante è altresì la volontà, sempre più diffusa a livello europeo e per giunta supportata anche da Chiese cristiane non cattoliche, di voler sostituire l'insegnamento religioso confessionale (a frequenza facoltativa) con un insegnamento pubblico obbligatorio sul fenomeno religioso, destinato ad offrire una visione relativistica delle confessioni dato che alle stesse non potrebbe che essere attribuito pari valore veritativo.<sup>36</sup> La violazione della libertà religiosa è così duplice: d'un canto i genitori sono spogliati della possibilità di vedere impartito ai propri figli un insegnamento religioso conforme alle proprie convinzioni, dall'altra lo Stato pecca di neutralità, poiché insegna la non esclusività sul piano salvifico delle confessioni religiose.

La possibilità che ad un siffatto insegnamento religioso pubblico obbligatorio se ne affianchi uno confessionale facoltativo non è idonea a superare i rilievi mossi, anzitutto perché l'insegnamento obbligatorio rimarrebbe un *vulnus* alla libertà religiosa e poi perché, da un punto di vista empirico, è da temere che nessuno si avvalga di quello facoltativo.

#### 4. 4. *Obiezione di coscienza*

Ulteriore proiezione della libertà religiosa è il diritto di agire conformemente alla propria coscienza, da cui deriva la possibilità di esercitare l'obiezione di coscienza. Beninteso: quella al servizio militare obbligatorio (dove questo c'è ancora) è riconosciuta dalle democrazie e da numerosi documenti internazionali. Ma la tutela della libertà religiosa imporrebbe lo stesso per tutte le altre materie sensibili: aborto, celebrazione di matrimoni omosessuali da

<sup>36</sup> Emblematici di tale tendenza sono i *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools* elaborati in sede OSCE che paiono volti ad indurre negli studenti un atteggiamento di indifferenza o relativismo.

parte degli ufficiali dello Stato civile, adozione di minori da parte di coppie omosessuali, ricerca su embrioni umani. Invece ciò non avviene.

Il diritto all'obiezione di coscienza non sempre è dunque riconosciuto nei nostri Paesi. Anzi si vuol spesso far passare l'idea che l'obiezione di coscienza sia un lusso e che perciò chi se ne avvale deve essere penalizzato.

## 5. IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Il tema del dialogo interreligioso presenta tali sfaccettature che è difficile scegliere quali illustrare. Mi limito a tre osservazioni.

La prima è che il dialogo interreligioso presenta un primo punto di contatto con la libertà religiosa nella misura in cui il magistero ecclesiale circa l'uno e l'altra progredisca in intima connessione. Di fatti, una diversa valutazione del ruolo delle confessioni religiose sul piano salvifico comporta, necessariamente, una diversa concezione della libertà religiosa così come della possibilità di intrattenere un dialogo interreligioso. In particolare, il riconoscimento dei *semina Dei* presenti nelle altre confessioni religiose induce al contatto con esse. Lo sviluppo di relazioni di rispetto ed amicizia può portare, poi, alla reciproca testimonianza ed esplorazione delle rispettive convinzioni religiose.<sup>37</sup> In tale prospettiva, l'accettazione della dimensione dialogica comporta sia "l'accettazione delle reciproche differenze e, talora persino delle contraddizioni, come pure il rispetto delle libere decisioni che le persone assumono secondo la propria coscienza".<sup>38</sup>

Molto scalpore hanno destato le parole del Papa Benedetto:<sup>39</sup> "un dialogo tra le religioni nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo". Come è stato autorevolmente precisato,<sup>40</sup> va prestata molta attenzione all'espressione "nel senso stretto della parola" poiché "è ovvio che il Papa si situa nel solco del documento della Commissione Teologica Internazionale *Il cristianesimo e le religioni* (30 settembre 1996) e della *Dominus Iesus* (6 agosto 2000)", nel primo dei quali è possibile leggere che "a partire dal Vaticano II la Chiesa cattolica si è coinvolta in modo deciso

<sup>37</sup> V. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO - CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, n. 9, 19 maggio 1991.

<sup>38</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 88a Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato* (2002), n. 2, 25 luglio 2001. Evidente qui è il richiamo a *Dignitatis Humanae*, n. 2, che – come si è già avuto modo di rilevare – riconosce la libertà religiosa anche a coloro che non soddisfanno l'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa.

<sup>39</sup> Nella lettera indirizzata al senatore Marcello Pera in prefazione al libro *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica.*, Milano, 2008.

<sup>40</sup> CARD. J.-L. TAURAN, *Le religioni chiamate ad essere scuole d'umanità*, «L'Osservatore Romano», 4 gennaio 2009.

nel dialogo interreligioso".<sup>41</sup> La stessa presenza del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso all'interno della Curia Romana ne è testimonianza istituzionale.

La seconda osservazione riguarda le concrete modalità del dialogo. Sul punto sono interessanti le tappe del magistero degli ultimi Pontefici in età conciliare e postconciliare.

Paolo VI, nell'*Ecclesiam Suam*,<sup>42</sup> disegna una teologia del dialogo articolata in più cerchi concentrici: dialogo della Chiesa con il mondo intero, dialogo con i membri delle altre religioni, dialogo con le altre Chiese cristiane, dialogo all'interno della Chiesa.

Il Vaticano II riprende questo disegno, in ordine inverso, nella conclusione di *Gaudium et Spes*.<sup>43</sup>

Giovanni Paolo II opera, invece, una distinzione tra modalità di dialogo, non su base soggettiva bensì oggettiva, avendo cioè riguardo all'oggetto, anziché ai soggetti, del dialogo. Ed indica quattro forme e livelli del dialogo interreligioso: dialogo della vita (come condivisione di *gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis*), dialogo delle opere (di essenziale importanza in relazione alla tutela della pace,<sup>44</sup> oltre che della giustizia e solidarietà), dialogo teologico (mirante ad evidenziare oltre alle divergenze le convergenze: il credere ad un unico Dio Creatore, l'aspirazione alla trascendenza, la pratica del digiuno e del ringraziamento, il ricorso alla preghiera e alla meditazione, l'importanza del pellegrinaggio) e dialogo dell'esperienza religiosa (con la preghiera suscitata dallo Spirito Santo come espressione più caratteristica di tutte le esperienze religiose autentiche).<sup>45</sup>

La terza osservazione riguarda un elemento di interrelazione tra libertà religiosa e dialogo interreligioso che suggerisce una particolare prudenza: il rischio del neo giurisdizionalismo. Mi spiego meglio. Sono certamente lodevoli le molteplici iniziative, dei governi nazionali come delle Organizzazioni Internazionali, in favore del dialogo tra le religioni. Ma, se non si vogliono affidare antistorici *iura circa sacra* alla comunità politica, bisogna avere ben presente che non è di competenza né degli Stati, né della comunità internazionale, dettare tempi e modi del dialogo interreligioso i quali, invece, sono materia propria delle religioni.

L'individuazione del giusto punto di equilibrio è fondamentale. Infatti, se non è compito della comunità politica, ai vari livelli in cui essa si struttura, promuovere tale dialogo (da lasciare all'autonomia delle confessioni), si può però affermare che spetti alla comunità politica assicurare l'atmosfera

<sup>41</sup> N. 105.

<sup>42</sup> Nn. 101-121.

<sup>43</sup> N. 92.

<sup>44</sup> Si veda il *Messaggio di Giovanni Paolo II per la celebrazione della Giornata mondiale della pace 2001*, reso noto l'8 dicembre 2000 dal significativo titolo *Dialogo delle culture per una civiltà dell'amore e della pace*.

<sup>45</sup> Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 19 maggio 1999.

ra “giusta” perchè il dialogo possa avere luogo. In tal senso si è espressa di recente una delle Raccomandazioni dei rappresentanti della Civil Society alla Riunione OSCE di verifica degli impegni sulla libertà religiosa (Vienna, 2009): “Gli Stati Partecipanti sono incoraggiati a creare attivamente nella sfera pubblica un’atmosfera all’interno della quale la libertà di religione o credo possa fiorire al meglio e nel quale le comunità religiose e di credo possano impegnarsi in un dialogo pieno e fecondo. Questo spazio deve essere aperto a tutti ed i media pubblici possono giocare un ruolo importante nella creazione di questo spazio”.

Dopo l’11 settembre 2001 la comunità internazionale ha preso consapevolezza della necessità di scongiurare il *clash of civilizations*, promuovendo la fiducia e la comprensione tra le diverse culture, in particolare tra le società occidentali e quelle musulmane. L’iniziativa più significativa, anche nella denominazione, è quella del Segretario Generale delle Nazioni Unite: l’*Alliance of Civilizations*, un *panel* di personalità di alto livello indicate dal Segretario Generale che in collaborazione con governi, organizzazioni internazionali e società civile, supporta e sviluppa progetti che promuovono la mutua comprensione e, nel creare relazioni, facilita il dialogo, anche interreligioso.

## 6. PAROLE CONCLUSIVE

Il confronto tra i passi compiuti dalla Chiesa cattolica al suo interno e nei rapporti esterni e quelli della comunità internazionale consente di riscontrare luci ed ombre, punti di contatto e punti di divergenza, sia a livello dogmatico che a livello pratico.

Al primo livello, se ormai la libertà religiosa individuale e collettiva è dato caratterizzante i sistemi giuridici disciplinanti l’odierna società, le categorie canonistiche e quelle internazionali sono chiamate ad ulteriori reciproci confronti in particolare riguardo alla libertà istituzionale. La stessa nozione di confessione religiosa, quale tradizionalmente elaborata in riferimento alla tradizione occidentale, ha subito profondi mutamenti tanto che la dottrina è alla ricerca di nuovi parametri di riferimento. L’equiparazione, poi, tra confessioni e associazioni filosofiche caratterizzante i documenti internazionali specie europei avrebbe bisogno di qualche ripensamento.

Al secondo livello le prassi di violazioni della libertà religiosa richiederebbero maggiore impegno dei Governi e della comunità internazionale anche nel ripensare gli strumenti giurisdizionali o diplomatici con i quali contrastarli. Richiederebbe anche una maggiore consapevolezza della cultura di ispirazione cristiana nell’affrontare le sfide della cultura laica ed insieme ad essa elaborare risposte in grado di fare crescere la dignità della persona umana.

Le criticità, indubbiamente presenti non devono necessariamente portarci a conclusioni pessimistiche. Passi avanti sono stati compiuti, anche grazie

alla presenza delle delegazione della Santa Sede (come osservatore o come membro) nelle Organizzazioni internazionali. L'eclissi del sacro profetizzata dai sociologi della morte di Dio non è avvenuta. La promessa di Cristo "sarò con voi fino alla consumazione dei secoli" continua ad animare le nostre speranze, nonostante la malizia inserita dal peccato originale nei nostri cuori.

Nella mia esposizione mi sono soffermata sul Novecento. È stato il secolo di sanguinosi genocidi: prima il Grande Male con lo sterminio degli Armeni, poi l'Olocausto degli Ebrei, infine il recente genocidio dei bosniaci musulmani. La religione non è riuscita a fermare la mano di Caino. Perché siano bloccati in futuro analoghi esecrabili eventi, è importante impegnarsi perché le religioni, anche grazie al dialogo, si propongano come veicoli non di odio, ma di pace.

# SULL'ESTINZIONE E MODIFICAZIONE DELLA PERSONA GIURIDICA NEL DIRITTO CANONICO MODERNO. SPUNTI RICOSTRUTTIVI PER UNA TEORIA DEI SOGGETTI DI DIRITTO

BEATRICE SERRA

SOMMARIO: 1. Profili introduttivi - 2. Le disposizioni generali sull'estinzione e modificazione della persona giuridica: a) nei lavori preparatori del Codice del 1983.- 3. (segue): b) nei lavori preparatori del Codice dei canoni delle Chiese orientali.- 4. (segue): c) nel diritto vigente della Chiesa universale.- 5. Problemi interpretativi: a) sul significato del rinvio alle disposizioni statutarie.- 6. (segue): b) sul nucleo costitutivo della persona giuridica privata.

## 1. PROFILI INTRODUTTIVI

UNA riflessione sull'estinzione (intesa come scomparsa della persona giuridica, con conseguente successione d'altri soggetti nei suoi rapporti) e modificazione (intesa come cambiamento significativo di qualche aspetto dell'ente, che conserva però la personalità) delle persone giuridiche canoniche richiede due puntualizzazioni preliminari.

La prima è di natura teorica. Posto il carattere intrinsecamente controverso del concetto di persona giuridica – sul quale la dottrina (canonica e secolare) sembra non aver raggiunto posizioni unanimemente condivise –, la definizione del problema dell'estinzione e modificazione, apparentemente limitato e circoscritto rispetto alle più ampie questioni sull'essenza o sulla funzione della personalità, è una sorta di cartina di tornasole, che evidenzia sia l'incidenza e la validità delle diverse ricostruzioni dottrinali,<sup>1</sup> sia l'atteggiamento di fondo assunto dall'ordinamento in ordine all'origine della *persona iuridica*. La configurazione dogmatica delle variazioni strutturali degli enti e della loro scomparsa quali soggetti di diritto, permette infatti di comprendere se la personalità è intesa come riconoscimento di una realtà natu-

<sup>1</sup> Sulla capacità del tema dell'estinzione di riflettere gli aspetti costitutivi di ogni concezione teorica e di metterne a dura prova l'esattezza e sui punti di contatto e la mobilità di confini fra estinzione e modificazione delle persone giuridiche si veda F. FERRARA, *Teoria delle persone giuridiche*, Napoli, 1923, 2° ed., pp. 947-961.

rale preesistente o come una qualifica formale, indipendente da tale realtà e, anzi, costitutiva della stessa.

La seconda puntualizzazione nasce da una constatazione di ordine pratico, relativa all'utilità del conseguimento della personalità nell'ordine ecclesiale. La concezione della persona giuridica quale una delle forme della soggettività – forma non del tutto compatibile, peraltro, con alcune realtà ecclesiali, come quella dei movimenti<sup>2</sup> – è ormai consolidata nella dottrina canonistica e nell'esperienza giuridica contemporanea.<sup>3</sup> Pur tuttavia, mentre nei sistemi statuali un graduale superamento delle differenze di regime fra enti personificati ed enti non personificati sembra relativizzare drasticamente la rilevanza dell'attribuzione della personalità,<sup>4</sup> lo stesso non accade nel diritto della Chiesa, ove manca una regolamentazione sistematica degli enti di fatto, ed ove pare persistere una netta differenza fra la piena e definita soggettività e capacità delle persone giuridiche e la limitata autonomia ed operatività riconosciuta agli insiemi non personificati. Esemplificativa, al riguardo, la nota risposta con la quale la Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del CIC ha stabilito che un *christifidelium coetus* senza personalità e privo del riconoscimento di cui al can. 299, § 3, non è legittimato a proporre ricorso gerarchico.<sup>5</sup> Risposta cui ha fatto seguito, nella giurisprudenza della Segnatura Apostolica, la negazione della capacità processuale ai gruppi di fedeli che non sono persone giuridiche.<sup>6</sup>

Se dunque la soggettività della persona giuridica è (solo) una forma particolare o speciale di soggettività, nell'ordine ecclesiale questa specialità consiste, però, in un complesso di vantaggi sostanziali, che rendono (ancora) ri-

<sup>2</sup> Cfr. sul punto D. DI GIORGIO, *Struttura e configurazione giuridica dei movimenti ecclesiali*, in «Archivio giuridico», (2005), III, pp. 375-449.

<sup>3</sup> Sul rapporto fra personalità e soggettività giuridica nell'ordinamento canonico si veda M. CONDORELLI, *Destinazione dei patrimoni e soggettività giuridica nel diritto canonico (contributo allo studio degli enti non personificati)*, Milano, 1964; G. LO CASTRO, *Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico (Contributo allo studio delle persone morali)*, Milano, 1974; P. LOMBARDIA, *Persona jurídica pública y privada en el ordenamiento canónico*, in *Apollinaris*, 63 (1990), pp. 139-144; A. M. PUNZI NICOLÒ, *Gli enti nell'ordinamento canonico. 1- Gli enti di struttura*, Padova, 1983, spec. pp. 24-66.

<sup>4</sup> Si veda al riguardo M. BASILE, *Le persone giuridiche*, in *Trattato di diritto privato*, a cura di G. IUDICA, P. ZATTI, Milano, 2003, pp. 1-26; 173-175; A. DI MAJO, M. PRESTIPINO, *Persone giuridiche. III) Diritto comparato e straniero*, in «Enciclopedia giuridica», xxvi (1991), pp. 1-3; S. CASSESE, *Le persone giuridiche e lo Stato*, in «Contratto e impresa», 1(1993), pp. 8-12.

<sup>5</sup> Risposta del 20 giugno 1987 in AAS, 80 (1988), p. 1818.

<sup>6</sup> Cfr. S. Tribunale della Segnatura Apostolica, decr. def., *Demolitionis ecclesiae*, 21 novembre 1987, prot. n. 17447/85 CA, in «Communicationes», 20 (1988), pp. 88-94; S. Tribunale della Segnatura Apostolica, decr. def., *Demolitionis ecclesiae*, 21 maggio 1988, prot. n. 17914/86 CA, parzialmente riportato da I. ZUANAZZI, *La legittimazione a ricorrere uti fidelis per la tutela dei diritti comunitari*, in *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino, 1996, pp. 418-427.

levante il conseguimento della stessa ed, evidentemente, la sua perdita. Non a caso, molte delle controversie oggetto del contenzioso amministrativo canonico riguardano la soppressione di persone giuridiche e/o la conseguente devoluzione dei loro beni, come pure la destinazione di oneri e proprietà nei casi di unione o divisione degli enti.<sup>7</sup>

Alla luce di queste puntualizzazioni, quanto ci si propone in questa sede è una considerazione congiunta e comparata – di cui è parte integrante l'analisi dei rispettivi lavori preparatori -, dei cann. 120-123 CIC e 927-930 CCEO, quali norme che configurano la disciplina generale delle vicende estintive e modificative della *persona iuridica* nell'ordinamento canonico.

L'intento non è quello di una compiuta esegesi dei singoli canoni, ampiamente chiosati dalla scienza canonistica,<sup>8</sup> quanto, piuttosto, quello di individuare alcune chiavi di lettura di tale disciplina, la *ratio* di un sistema normativo cui si riconducono le peculiari disposizioni sulle diverse realtà che assumono la personalità e la cui sfera d'efficacia può estendersi anche ai rapporti interordinamentali in virtù di legislazione pattizia.

## 2. LE DISPOSIZIONI GENERALI SULL'ESTINZIONE E MODIFICAZIONE DELLA PERSONA GIURIDICA: A) NEI LAVORI PREPARATORI DEL CODICE DEL 1983

Il problema del modo in cui la persona giuridica può estinguersi fu affrontato dal *Coetus studii de quaestionibus specialibus Libri II* nella seconda sessione di

<sup>7</sup> Cfr. S. Tribunale della Segnatura Apostolica, sent. def., *Suppressionis associationis fidelium*, 22 agosto 1987, prot. n. 16890/84 CA, in «Rev. Esp. de Derecho Canónico», 45 (1988), pp. 769-780; S. Tribunale della Segnatura Apostolica, decr. def., *Suppressionis consociationis*, 20 aprile 1991, prot. n. 20012/88 CA, in «Studia Canonica», 25 (1991), pp. 409-415 con nota di R. Pagé, *La Signature apostolique et la suppression du statut canonique de l'Armée de Marie*, pp. 403-408; S. Tribunale della Segnatura Apostolica, decr. def., *Suppressionis paroeciae*, 25 giugno 1994, prot. n. 24048/93 CA, in «Ius Ecclesiae», 10 (1998), pp. 204-206; S. Tribunale della Segnatura Apostolica, decr. def., *Suppressionis paroeciae et reductionis ecclesiae in usum profanum non sordidum*, 4 maggio 1996, prot. n. 25500/94 CA, in «Ius Ecclesiae», 10 (1998), pp. 189-195; S. Tribunale della Segnatura Apostolica, sent. def., *Suppressionis monasterii*, 23 marzo 1973, prot. n. 896/70 CA, in F. D'OSTILIO, *Gli Istituti di vita consacrata nelle decisioni del Supremo tribunale della Segnatura Apostolica*, in «Claretianum», 27 (1987), pp. 300-301; S. Tribunale della Segnatura Apostolica, sent. def., *Suppressionis monasterii*, 23 marzo 1973, prot. n. 3672/72 CA, in ID., *ibidem*, p. 303; S. Tribunale della Segnatura Apostolica, sent. def., *Iurium*, 16 giugno 1984, prot. n. 11883/80 CA, in ID., cit., ivi, pp. 301-302.

<sup>8</sup> Si veda a titolo indicativo L. CHIAPPETTA, *sub cann. 120-123*, in *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Roma, 1996, 2° ed., vol. 1, pp. 180-185; G. LO CASTRO, *sub can. 120-123*, in *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, Pamplona, 2002, 3° ed., vol. 1, pp. 805-818; P. V. PINTO, *sub cann. 927-930*, in *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano, 2001, pp. 795-798; L. NAVARRO, *Persons and juridical acts (cc. 909-935)*, in *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Roma, 2002, pp. 627-631.

lavoro (9 – 10 dicembre 1967).<sup>9</sup> In quella sede il testo del can. 102 del Codice del 1917 subì una prima modifica al § 1, allorché si specificò che la persona giuridica si estingueva se *cessava di agire* per lo spazio di cento anni. Tale modifica – proposta dal Segretario aggiunto Willem Onclin, in seguito alla constatazione (invero discutibile) che il can. 102 «respicere solummodo universitates personarum»<sup>10</sup> e accolta da tutti i consultori, convinti del valore decisivo del criterio dell'azione -, apriva nuovi scenari interpretativi. Mentre, infatti, la formulazione originaria del can. 102, § 1 legava la fine della persona giuridica alla mancanza, protratta per cento anni, degli elementi costitutivi della stessa, e dunque del suo substrato (come risulta dalla formulazione di tale norma dal voto Sili del 1906 fino allo schema del 1916<sup>11</sup>), con il nuovo

<sup>9</sup> Cfr. «Communicationes», 21 (1989), pp. 119-136. Il *coetus studii de quaestionibus specialibus Libri II*, costituito per la revisione dei canoni del Libro II del Codice pio-benedettino che avevano indole propriamente giuridica, si dedicò, infatti, anzitutto alla *recognitio* dei cann. 87-107 *de personis in genere*. Quanto al metodo di lavoro, nella prima sessione di studio (5-6 maggio 1967) si stabilì che: a) ogni membro del *coetus* avrebbe elaborato delle osservazioni sui canoni oggetto di revisione; b) sulla base di tali osservazioni il Segretario avrebbe redatto il testo dei nuovi canoni; c) tale testo, destinato ad essere proposto alla Commissione dei Cardinali, sarebbe stato poi rivisto dai membri del *coetus* congiuntamente : cfr. «Communicationes», 21 (1989), pp. 35-36. Elementi utili per comprendere gli obiettivi perseguiti con l'elaborazione delle nuove norme possono trarsi sia dalla relazione del Segretario W. Onclin sull'operato del *coetus* nella quale si evidenzia l'intento di definire in modo più preciso la disciplina sull'estinzione e modificazione degli enti: *Communicationes*, 6 (1974), pp. 56-59, 93-103; sia dai *prenotanda* allo *Schema canonum de Populo Dei* trasmesso agli organi di consultazione il 15 novembre 1977, ove si ribadisce che nei canoni dello *Schema* l'estinzione delle persone giuridiche è stata determinata in modo più definito : «Communicationes», 9 (1977), pp. 240-241.

Per l'intero iter concernente la formazione delle norme generali *de personis iuridicis* si veda «Communicationes», 36 (2004), pp. 190-193.

<sup>10</sup> «Communicationes», 21 (1989), p. 131. L'argomento addotto a presupposto della modifica del can. 102 potrebbe forse trovare spiegazione nella distinzione fra associazioni, la cui personalità ha fondamento reale, giacché costituite da persone fisiche, e fondazioni, soggetti fittizi formati da cose, presente nella dottrina coeva al Codice pio-benedettino (cfr. al riguardo e con accenti critici A. BONDINI, *De personae moralis extinctione secundum Codicem*, in «Jus Pontificium», 12 [1932], III, pp. 186-192.). Tale distinzione appare però contrastare con la concezione delle fondazioni sostenuta da W. ONCLIN, *De personalitate morali vel canonica*, in *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, (Romae, diebus 20-25 mai 1968 celebrati), Città del Vaticano, 1970, pp. 134-135, quali persone morali, espressione del potere fondato sulla libertà e dignità della persona umana di vincolare dei beni del proprio patrimonio alla soddisfazione di specifiche esigenze costituendoli in unità.

<sup>11</sup> Il *votum* Sili - da cui prese l'avvio, insieme al *votum* Lombardi, l'elaborazione delle norme generali sulle persone giuridiche del Codice del 1917 -, al can. 13, § 1 configurava l'estinzione della persona giuridica sia per soppressione da parte dell'autorità che l'aveva costituita, sia per il venir meno degli elementi («res aut omnes singulares») che componevano l'ente. Nel primo schema unico d'ufficio, mentre si prevedeva la soppressione fatta dalla legittima autorità, la seconda causa d'estinzione era indicata con l'espressione «per finalem eiusdem personae interitum» (cfr. can. 16, § 1), poi specificata, nel secondo schema d'ufficio, con la

testo l'estinzione derivava dall'inattività dell'ente e, quindi, dal non perseguimento del fine, pur restando al limite intatta la realtà materiale che supportava la personalità.

Ma ad una rielaborazione più estesa dell'istituto dell'estinzione si giunse nella sessione terza (5-9 novembre 1968) del *coetus studii de personis physicis et moralibus, olim de quaestionibus specialibus Libri II*, e nelle sessioni ottava (4-8 novembre 1971) e decima (13-17 novembre 1972) del *coetus studii de personis physicis et iuridicis, olim de personis physicis et moralibus*.<sup>12</sup>

Per circoscrivere più efficacemente il potere di soppressione dell'autorità, si vincolò l'esercizio di tale potere all'osservanza della legge, sostituendo l'espressione *a legitima auctoritate supprimatur* del can. 102, § 1 del CIC 17, con l'espressione *a competente auctoritate ecclesiastica legitime supprimatur*.<sup>13</sup> Col che al principio di competenza della precedente legislazione si affiancò il principio di legalità, mentre l'aggettivo *ecclesiastica* (eliminato nelle redazioni successive) era forse retaggio di una volontà difensiva nei confronti di eventuali interventi soppressivi dell'autorità statale.

Ancora, decisa l'introduzione delle *personae iuridicae privatae*, si fissarono per esse due specifiche cause d'estinzione: a) nel caso di associazioni, il loro scioglimento a norma degli statuti; b) nel caso di fondazioni, l'accertamento da parte dell'autorità competente della loro fine *ad normam statutorum*.<sup>14</sup> La definizione di tali cause giunse però al termine di un vivace dibattito, nel quale le esigenze di controllo della gerarchia prevalsero sulle specifiche istanze di autonomia della personalità privata. Così, mentre il testo inizialmente elaborato attribuiva il potere di sopprimere la persona giuridica privata semplicemente alla volontà dei soci e dei fondatori (riprendendo un'istanza

formula «per definitivum eiusdem personae interitum» (cfr. can. 16, § 1). Tale formula rimase inalterata fino allo schema del 1914 - integralmente ripreso sul punto dallo schema del 1916 - quando si stabilì che l'estinzione *ab intrinseco* della persona giuridica si determinava « si omnia eiusdem membra per centum annorum spatium esse desierit» (cfr. can. 102, § 1). Il testo dei voti e dei diversi schemi è edito in G. LO CASTRO, *Personalità morale e soggettività giuridica*, cit., pp. 227-243.

<sup>12</sup> Il *coetus studii de quaestionibus specialibus Libri II* mutò infatti denominazione nella terza sessione di lavoro (5-9 novembre 1968) quando, in diretta connessione con la materia trattata, assunse il nome di *coetus studii de personis physicis et moralibus*. Questa espressione fu ulteriormente modificata in *coetus studii de personis physicis et iuridicis* nell'ottava sessione (4-8 ottobre 1971), allorché si decise di sostituire l'espressione *persona morale* con l'espressione *persona iuridica*: «Communicationes», 21 (1989), pp. 137-164; 22 (1990), pp. 36-73. Va peraltro precisato che dalla sessione decima (13-17 novembre) il *coetus studii de personis physicis et iuridicis* fu integrato da alcuni consultori del *coetus studii de normis generalibus*, finché nel 1974 i due gruppi appaiono unificati in un solo *coetus* denominato *de normis generalibus deque personis physicis et iuridicis*: «Communicationes», 19 (1987), pp. 267-270; 23 (1991), pp. 300-301.

<sup>13</sup> Cfr. «Communicationes», 21 (1989), p. 150.

<sup>14</sup> Cfr. «Communicationes», 22 (1990), pp. 54-55,70.

già emersa nel corso dei lavori preparatori del Codice del 1917<sup>15</sup>), le contestazioni di una tale previsione per le fondazioni (a fronte di chi dubitava della facoltà del fondatore di poter prevedere o stabilire la fine dell'ente, vi era chi riteneva che tale facoltà spettasse solo all'autorità ecclesiastica), congiunte alla richiesta di maggiore chiarezza per le associazioni, portarono a prevedere l'intervento dell'autorità per la *fundatio*, e a specificare che era in base agli statuti (comunque approvati *a competenti auctoritate*) che avveniva lo scioglimento delle associazioni.<sup>16</sup> Di contro, non si accolse la proposta di precisare che il giudizio dell'autorità sull'estinzione delle fondazioni doveva assumere la forma del decreto amministrativo, essendo così impugnabile.<sup>17</sup>

Peraltro, e coerentemente, il richiamo agli statuti fu utilizzato sia per modificare il § 2 del can. 102 CIC 17 (vincolando alle disposizioni statutarie la permanenza in vita della persona giuridica collegiale con un solo membro cui, si precisò, spettava l'esercizio dei diritti dell'ente);<sup>18</sup> sia per la disciplina della destinazione dei beni, diritti patrimoniali ed oneri delle persone giuridiche estinte, pacificamente individuata negli statuti nel caso d'enti privati, e negli statuti e nel diritto nel caso d'enti pubblici.<sup>19</sup>

Per il vero, affrontando il tema della successione patrimoniale, il legislatore veniva a misurarsi con la funzione specifica svolta dalla *persona iuridica canonica* nella codificazione pio-benedettina: essere il soggetto titolare dei beni ordinati al conseguimento dei fini propri dell'organizzazione ufficiale della Chiesa e, dunque, il soggetto attraverso il quale era garantita la conservazione e funzionalità di tali beni.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Ci si riferisce al *votum* Lombardi del 1906, il quale al can. 20, § 1 prevedeva che le persone collettive private si estinguevano o per comando del legittimo superiore, dato per giusta causa, o per volontà dei soci: cfr. in G. LO CASTRO, *op. ult. cit.*, p. 230.

<sup>16</sup> Cfr. «Communicationes», 21 (1989), pp. 149-150, 162-163; 22 (1990), pp. 54-55.

<sup>17</sup> Cfr. «Communicationes», 22 (1990), pp. 54-55. Le oscillazioni dei consultori sull'estinzione delle fondazioni possono peraltro trovare spiegazione nella carenza di elaborazioni generali sull'argomento. La dottrina successiva al Codice del 1917 si era, infatti, soprattutto concentrata sul tema delle associazioni, limitandosi a considerare separatamente la disciplina dei singoli tipi di persone morali non collegiali. Al riguardo si veda S. BUENO SALINAS, *La noción de persona jurídica en el derecho canónico*, Barcelona, 1985, p. 159.

<sup>18</sup> Cfr. «Communicationes», 21 (1989), p. 150; 22 (1990), pp. 54-55.

La modifica del can. 102, § 2 CIC 17 va intesa alla luce di un'altra novità introdotta dal legislatore latino: la distinzione fra persone giuridiche collegiali e non collegiali, basata sul fatto che solo nelle prime tutti i membri concorrono a prendere le decisioni dell'ente determinandone l'azione (cfr. in *Communicationes*, 6 [1974], pp. 98-99; 9 [1977], p. 241). Pertanto mentre l'espressione persona morale collegiale di cui al can. 102, § 2 CIC 17 indicava, sostanzialmente, un'università di persone, con l'espressione persona giuridica collegiale del nuovo testo (corrispondente all'attuale can. 120, § 2) ci si riferiva ad un insieme di persone che agiscono secondo un procedimento collegiale.

<sup>19</sup> Cfr. in *Communicationes*, 21 (1989), pp. 149, 163; 22 (1990), pp. 54-55.

<sup>20</sup> Sulla scelta del legislatore del 1917 di riorganizzare il sistema patrimoniale della Chiesa

È in questo quadro che acquistano contorni definiti le oscillazioni dei consultori sull'individuazione della persona giuridica immediatamente superiore cui – accogliendo quando già previsto dal can. 1501 CIC 17 – si attribuì il diritto di succedere nel patrimonio di un ente pubblico estinto in mancanza di disposizioni legislative o statutarie, e fatti salvi i diritti quesiti dai terzi e la volontà di fondatori e donanti. Se inizialmente parve opportuno specificare che l'ente immediatamente superiore era quello che perseguiva lo stesso fine della persona giuridica estinta o un fine simile,<sup>21</sup> successivamente questo criterio teleologico (predominante nelle ricostruzioni secolari di teoria generale, e integralmente rispondente all'esigenza, di diritto naturale, di rispettare coloro che hanno dotato la persona giuridica dei mezzi necessari<sup>22</sup>) fu ritenuto limitante ed inutile, posto che nei casi concreti non sempre la persona giuridica immediatamente superiore poteva perseguire lo stesso fine, mentre la specifica menzione della volontà di fondatori e donanti già garantiva un utilizzo dei beni conforme alla ragione per la quale erano stati conferiti.<sup>23</sup>

Da ciò l'impressione che il legislatore abbia visto nella formula di cui al can. 1501 CIC 17 un'indicazione sufficientemente precisa per la permanenza

attribuendo la titolarità dei beni alle persone giuridiche, cosicché in tale titolarità si concretò la funzione propria ed esclusiva del concetto di persona giuridica, i cui beni assunsero la qualifica di ecclesiastici, si veda P. LOMBARDÍA, *Persona jurídica en sentido lato y en sentido estricto* (Contribución a la teoría de la persona moral en el ordenamiento de la Iglesia), in *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, cit., pp. 172-173; ID., *Persona jurídica pública y privada en el ordenamiento canónico*, cit., pp. 144-147; ID., *Lezioni di diritto canonico*, Milano, 1985, pp. 185-187. Sulla nozione di bene ecclesiastico e sul suo rapporto con la categoria delle persone giuridiche nel Codice pio-benedettino si veda altresì J. MIÑAMBRES, *La nozione di "bene ecclesiastico" nella prima codificazione canonica*, in «Ius Ecclesiae», 19 (2007), pp. 77-96.

<sup>21</sup> Questa specificazione era contenuta nel testo del canone sull'estinzione della persona giuridica pubblica elaborato nella decima sessione di lavoro, tenutasi dal 16 al 17 novembre 1972. Va peraltro rilevato che, sempre in questa sessione, i membri del *coetus* convennero sull'inutilità d'ulteriori formulazioni per meglio definire il criterio della persona giuridica immediatamente superiore, ritenuto intrinsecamente indeterminato, soprattutto se applicato alle *universitates rerum*: cfr. «Communicationes», 22 (1990), pp. 131-132, 152.

<sup>22</sup> Sullo scopo quale criterio decisivo per individuare i soggetti che succedono alla persona giuridica estinta cfr. F. FERRARA, *Teoria delle persone giuridiche*, cit., p. 986. Quanto al vincolo del rispetto della volontà di fondatori e donanti nei lavori preparatori del Codice del 1983 si vedano altresì le osservazioni del *coetus studiorum de religiosis*, volte a sottolineare la matrice divina di tale vincolo e la sua conseguente inderogabilità: «Communicationes», 18 (1986), pp. 201-202.

<sup>23</sup> Segnatamente, la decisione di eliminare il riferimento al fine fu assunta (su proposta del segretario Castillo Lara e con due voti contrari) nel corso dell'esame delle osservazioni trasmesse dagli organi consultivi sullo schema «*De Populo Dei*» del 1977, che nel titolo II della parte prima conteneva le norme *de personis iuridicis* (cfr. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum Libri II De Populo Dei (Reservatum)*, Tipis Polyglottis Vaticanis, 1977, pp. 42-45): «Communicationes», 12 (1980), pp. 128-129.

del patrimonio ecclesiastico dell'ente estinto nella struttura organica della Chiesa, e sufficientemente indeterminata da consentire la disponibilità di tale patrimonio per scopi al limite diversi da quelli originari ma, comunque, ecclesiali.

La considerazione della capacità patrimoniale della *persona iuridica canonica* fu parimenti decisiva nella scelta di inserire fra le norme generali regole sulla destinazione dei beni e gli adempimenti degli oneri nei casi di fusione e divisione degli enti. Regole alla cui definizione il *coetus studii de personis physicis et iuridicis* giunse invero quasi per caso, allorché, in occasione della *recognitio* dei canoni sull'ufficio ecclesiastico, si pose il problema della distribuzione dei beni temporali nelle unioni e divisioni *communitatum ecclesiasticarum* e si constatò che la questione non era stata trattata dal *coetus studii de bonis temporalibus*.<sup>24</sup>

Gli aspetti significativi che emergono dalla redazione dei diversi testi e dal relativo dibattito possono così essere riassunti: a) da subito si considerarono solo le persone giuridiche pubbliche, posto che, come si precisò, per le private avrebbero provveduto i rispettivi statuti.<sup>25</sup> Né fu accolta la proposta – fatta dagli organi consultori – di estendere l'applicazione della prescrizione sulla fusione agli enti nati dall'iniziativa dei fedeli.<sup>26</sup> L'intenzione del legislatore era dunque evidente: si trattava di norme esclusivamente finalizzate alla predeterminazione del destino dei beni appartenenti alle persone giuridiche pubbliche, e dunque, ecclesiastici, apparendo invece inopportune analoghe previsioni per patrimoni di natura privata o laicale; b) nella costruzione dei nuovi canoni ci si attenne alle ipotesi d'unione estintiva, divisione e smembramento già configurati nel codice pio-benedettino ai cann. 1419 - 1421 *de beneficiis ecclesiasticis* e al can. 1500, riguardante la divisione del territorio *personae morali ecclesiasticae*. Il modello originario era dunque quello delle persone morali non collegiali e delle circoscrizioni ecclesiastiche, applicato nella consapevolezza che l'elemento strutturante degli enti non era più il territorio ma la *communitas* e adattato alla nuova distinzione delle persone giuridiche in *universitas personarum* e *universitas rerum*;<sup>27</sup> c) il can. 1500 fu parimenti la fonte da cui si attinsero i criteri per regolare la destinazione dei beni e l'adempimento degli oneri delle persone giuridiche unite o divise: il rispetto dei diritti quesiti e della volontà di donanti e fondatori (da intender-

<sup>24</sup> Cfr. «Communicationes», 22 (1990), pp. 127-131. Per il vero già nella quarta *adunatio* del 26 gennaio 1967 il *coetus studii de bonis temporalibus* aveva stabilito che la normativa di cui ai cann. 1500 e 1501 CIC 17, sul destino di beni ed oneri nel caso di estinzione di una persona giuridica e di divisione del suo territorio, doveva essere trasferita in un luogo più adatto, come ad esempio nella parte generale sulle persone: «Communicationes», 36 (2004), p. 246.

<sup>25</sup> Cfr. «Communicationes», 22 (1990), p. 129.

<sup>26</sup> Cfr. «Communicationes», 12 (1980), p. 128.

<sup>27</sup> Cfr. «Communicationes», 22 (1990), p. 130.

si, quest'ultima, anche come volontà presunta, secondo quando specificato dal relatore dei canoni) e il principio di proporzionalità, da definirsi *ex aequo et bono*, considerato omogeneo alla natura generale delle disposizioni elaborate.<sup>28</sup>

### 3. (SEGUE): B) NEI LAVORI PREPARATORI DEL CODICE DEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI

I lavori preparatori del CCEO, iniziati quando erano già in fase avanzata i corrispettivi lavori del CIC e terminati a distanza di sette anni dalla promulgazione di quest'ultimo, offrono un'ulteriore prospettiva di indagine, giacché consentono di cogliere eventuali cambiamenti nella *mens legislatoris* rispetto al problema della fine della personalità giuridica. Sotto il profilo sistematico, il *coetus studii de normis generalibus* compì una scelta analoga al codificatore latino. L'istituto dell'estinzione e modificazione fu infatti ricostruito riunendo sotto l'articolo *de personis iuridicis* il can. 30 del *motu proprio Cleri sanctitati*, che delineava le ipotesi di estinzione, ed i cann. 237- 238 del *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, riguardanti la destinazione dei beni in caso di divisione del territorio della persona morale o di sua estinzione.<sup>29</sup>

Quanto al contenuto di tali norme – in gran parte corrispondente a quello dei cann. 102 e 1500-1501 del Codice pio-benedettino<sup>30</sup> – salvo pochi ritocchi terminologici, nessuna modifica fu apportata né all'individuazione delle cause di estinzione,<sup>31</sup> né in tema di successione patrimoniale, né riguardo ai criteri per la ripartizione di utilità ed oneri fra l'ente smembrato e l'ente costituito o incrementato con la parte di territorio separata.

Adducendo le stesse argomentazioni del legislatore latino, si preferì invece non specificare che la persona giuridica immediatamente superiore cui spettava succedere all'ente estinto era quella che perseguiva lo stesso fine o

<sup>28</sup> Cfr. «Communicationes», 22 (1990), pp. 128-129, 151-152.

<sup>29</sup> Su questa scelta sistematica si vedano i *prenotanda* allo *Schema canonum de normis generalibus et de bonis ecclesiae temporalibus* ed il testo di tale schema, inviato agli organi di consultazione nel settembre del 1981: «Nuntia», 13 (1981), pp. 3-5, 8, 15-17. Per la ricostruzione dell'intero iter seguito nell'elaborazione delle norme sulle persone giuridiche nel CCEO cfr. *Nuntia*, 31 (1990), p. 61. Sulle tappe fondamentali che hanno condotto alla promulgazione del CCEO si veda I. ŽUŽEK, *Appunti sulla storia della codificazione canonica orientale*, in *The Eastern Code. Text and Resources*, Roma, 2007, pp. 52-71.

<sup>30</sup> Cfr. mp. *Cleri sanctitati* (*De ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis Orientalibus*), in «AAS», 24 (1957), pp. 444-445, e mp. *Postquam Apostolicis Litteris* (*De religiosis, de bonis ecclesiae temporalibus et de verborum significatione pro Ecclesiis Orientalibus*), in «AAS», 19 (1952), p. 127.

<sup>31</sup> A fronte della proposta del Relatore di accogliere il testo sulle cause di estinzione della persona giuridica elaborato dalla Commissione per la revisione del Codice latino, tutti i membri del *coetus studii de normis generalibus* ritennero infatti preferibile conservare l'originaria formula del can. 30, § 1 del *motu proprio Cleri sanctitati: Communicationes*, 41 (2009), pp. 461-462.

un fine simile, respingendo la proposta in tal senso elaborata dagli organi di consultazione.<sup>32</sup> Parimenti, fu respinta la proposta di estendere la disciplina sulla divisione del territorio alla *divisio personae iuridicae*.<sup>33</sup> Piuttosto, con apposita norma, si stabilì che, pena la loro mancata approvazione, erano gli statuti della persona giuridica eretta con decreto a dover indicare, con precisione, l'esecutore e colui che disponeva dei beni nei casi di estinzione, divisione e fusione degli enti.<sup>34</sup> Col che, mentre veniva ribadita la centralità degli statuti già emersa nei lavori preparatori del Codice del 1983, si eludeva uno dei problemi applicativi posti da tale Codice: l'eventuale mancanza di quelle regole statutarie cui si rinviava per determinate materie.

Ancora, rispetto all'estinzione *ab intrinseco* della persona giuridica, si scelse di non precisare, come pure era stato suggerito, che la stessa conseguiva dall'inattività dell'ente (e dunque dal non perseguimento del fine) per lo spazio di cento anni.<sup>35</sup> E ciò in contraddizione con un'altra scelta del legislatore orientale: quella di dare concreto rilievo all'elemento finalistico della persona giuridica – uniformandosi in questo alla legislazione latina, su proposta degli organi consultori<sup>36</sup> –, subordinando il conferimento della personalità al perseguimento di un fine specifico realmente utile.<sup>37</sup>

Da questa linea, di generale conferma dei canoni revisionati, il *coetus studii de normis generalibus* si discostò, invece, con riferimento al potere di soppressione dell'autorità, i cui contorni furono essenzialmente ridefiniti. Per indicare inequivocabilmente i soggetti cui competeva l'estinzione degli enti, fu introdotta, infatti, una nuova norma, dalla formulazione particolarmente significativa. Segnatamente, stabilito il principio generale per il quale la persona giuridica è soppressa da chi l'ha eretta o approvata, se ne stemperò la portata, subordinando tale facoltà di soppressione alla previa consultazione d'altri organismi o al loro consenso, secondo i casi e salvo il diritto comune.<sup>38</sup>

La convenienza ed il significato di questi vincoli furono poi riaffermati in sede d'esame delle osservazioni degli organi di consultazione, allorché la

<sup>32</sup> Cfr. «Nuntia», 18 (1984), p. 18.

<sup>33</sup> Cfr. «Nuntia», 18 (1984), p. 17; 28 (1989), p. 125.

<sup>34</sup> Tale norma - corrispondente all'attuale can. 922, § 2 n. 5-, figurava nel protocollo 1153/77/4 *de personis iuridicis* presentato dal Relatore e dal pro-Segretario al *coetus* nella sessione del 21 febbraio 1977. Di rilievo le argomentazioni addotte a giustificazione della norma, ritenuta dal pro-Segretario capace di disciplinare compiutamente le vicende delle persone giuridiche nel rispetto del principio di sussidiarietà, il quale richiedeva che tale disciplina fosse determinata negli statuti approvati dall'autorità competente: «Communicationes», 41 (2009), pp. 471-472, nota 45.

<sup>35</sup> Cfr. «Communicationes», 41 (2009), pp. 462, 472, 481-482; «Nuntia», 28 (1989), pp. 3-4.

<sup>36</sup> Cfr. «Nuntia», 28 (1989), pp. 126-127.

<sup>37</sup> Si veda al riguardo il § 3 del vigente can. 921.

<sup>38</sup> Cfr. «Communicationes», 41 (2009), p. 473; «Nuntia», 13 (1981), pp. 5, 16; 24-25 (1987), p. 165.

proposta di condizionare la facoltà del Patriarca di estinguere qualsiasi persona giuridica all'*ascolto* anziché al *consenso* del Sinodo dei Vescovi fu respinta, ribattendo che una scelta diversa avrebbe inciso gravemente sulla potestà ordinaria, propria ed immediata dei vescovi eparchiali.<sup>39</sup> Nello stesso senso, con un altro paragrafo, aggiunto al testo del can. 30 del *motu proprio Cleri sanctitati*, si predeterminò il modo d'esercizio del potere di soppressione, vincolandolo sia nei presupposti giustificativi (esigendo la presenza di una grave causa); sia proceduralmente (richiedendo il previo ascolto dei moderatori dell'ente da sopprimere); sia, infine, materialmente (imponendo l'osservanza delle norme statutarie *de casu suppressionis*).<sup>40</sup>

Emerge con chiarezza da queste innovazioni la volontà del legislatore canonico di confermare l'istanza di legalità già accolta nei lavori preparatori del CIC e di esplicitarla in senso sostanziale, a tutela dei soggetti privati della personalità, dei diritti ed interessi comunque lesi dall'atto di soppressione e nel rispetto delle sfere di competenza determinate dalla gerarchia di giurisdizione e dall'origine sacramentale delle autorità coinvolte.

Ma il quadro finora delineato acquista pieno significato alla luce di un'altra scelta del *coetus studii de normis generalibus*: la non introduzione nel CCEO della divisione fra persone giuridiche pubbliche e persone giuridiche private. Tale scelta, maturata già al termine del primo periodo di revisione del CICO,<sup>41</sup> fu resa nota nei *praenotanda* allo *Schema canonum de normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus* del 1981, ove si evidenziò, parimenti, ciò che ne conseguiva: la possibilità di continuare a definire ecclesiastici *omnia bona quae ad personas iuridicas pertinent*.<sup>42</sup> Né da quest'opzione iniziale ci si allontanò in seguito ai voti degli organi di consultazione, i quali più volte suggerirono di introdurre nel CCEO la categoria delle persone giuridiche private, in armonia con il Codice del 1983 e per una piena attuazione del diritto di associazione dei fedeli delineato dal Concilio Vaticano II.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Cfr. «Nuntia», 18 (1984), p. 15.

<sup>40</sup> Cfr. «Communicationes», 41 (2009), p. 472; «Nuntia», 13 (1981), pp. 15-16; 18 (1984), p. 14; 24-25 (1987), p. 165.

<sup>41</sup> Il *coetus studii de normis generalibus* esaminò per la prima volta la possibilità di introdurre nel CCEO la distinzione fra persone giuridiche pubbliche e persone giuridiche private (così come delineata nei corrispondenti canoni elaborati dalla Commissione per la revisione del Codice latino), nella seconda sessione di lavoro (14-25 febbraio 1977). Dopo un lungo dibattito, caratterizzato da posizioni contrastanti, si decise di rinviare la votazione sulla questione, a condizione però che qualcuno dei consultori la riproponesse esplicitamente nelle sessioni successive. In caso contrario si sarebbe supposto che la distinzione fra enti pubblici ed enti privati non era da introdurre: «Communicationes», 41 (2009), pp. 458-459, 481.

<sup>42</sup> Cfr. «Nuntia», 13 (1981), pp. 5, 8.

<sup>43</sup> Cfr. «Nuntia», 18 (1984), pp. 8, 11-12; 28 (1989), pp. 126-127. Oltre a toccare il problema del rapporto fra il contenuto dei due codici (costantemente avvertito nel corso dei lavori preparatori: «Communicationes», 41 [2009], pp. 461, 463; «Nuntia», 18 [1984], p. 4; 28 [1989], pp. 8-9),

Nell'elaborazione del diritto comune delle Chiese orientali il problema dell'estinzione e modificazione della persona giuridica fu dunque concepito con riferimento ad enti di natura pubblicistica, il cui nucleo essenziale era ravvisato nella capacità patrimoniale. Da ciò, la sostanziale aderenza al *ius recognitum* ed il rapporto di continuità e discontinuità con la nuova legislazione latina.

#### 4. (SEGUE): C) NEL DIRITTO VIGENTE DELLA CHIESA UNIVERSALE

I dati emersi dai lavori preparatori aiutano a comprendere l'assetto dell'attuale normativa di cui ai cann. 120-123 CIC e 927-930 CCEO. Così è, anzitutto, per l'oggetto di tale normativa, prevalentemente incentrata sull'estinzione della persona giuridica. I cann. 120, § 1, 123 CIC e 927, 930 CCEO regolano, infatti, le cause d'estinzione e la conseguente successione patrimoniale, mentre il can. 121 CIC la fine d'enti che si fondono per costituirne uno nuovo, che subentra nei loro rapporti. Di una vera e propria modifica si tratta solo nei cann. 122 CIC e 929 CCEO, riguardanti il caso in cui la persona giuridica perde parte di sé o del suo territorio, e nel can. 120, § 2 CIC, se si ritiene che l'associazione collegiale rimasta con un solo membro, pur conservando la personalità, muta nel modo di formazione della propria volontà.<sup>44</sup>

Mancano, invece, articolate disposizioni sulle possibili trasformazioni degli enti. Si è però visto che una regolamentazione organica delle vicende della *persona iuridica* non era nelle intenzioni del legislatore canonico, e che quanto di queste vicende è previsto nei canoni esaminati è essenzialmente eredità di alcune norme del soppresso sistema beneficiale. E ciò anche se, almeno per la legislazione latina, una regolamentazione delle modificazioni degli enti poteva ovviare (anche) ai problemi posti dall'acquisizione della

la non introduzione della personalità giuridica privata comportò, infatti, una conseguenza rilevantissima: l'impossibilità per le associazioni nate dall'iniziativa dei fedeli di essere riconosciute quali persone giuridiche. Come fu precisato nella risposta alle osservazioni degli organi consultori sui canoni *de christifidelium consociationibus*, il diritto comune delle Chiese orientali riconosceva come persone giuridiche e disciplinava solo le associazioni pubbliche. Quanto alle associazioni private, secondo il diritto comune queste potevano essere lodate o raccomandate dall'autorità ecclesiastica e anche riconosciute, previo esame degli statuti, ma non erano persone giuridiche e i loro beni non erano beni ecclesiastici. Pertanto il diritto particolare delle Chiese *sui iuris* cui, in applicazione del principio di sussidiarietà, si rinviava per la disciplina delle associazioni private, non poteva prevedere che a quest'ultime fosse attribuita la personalità: «Nuntia», 21 (1985), pp. 25-27. Sull'elaborazione da parte del diritto particolare delle diverse Chiese *sui iuris* di norme sulle associazioni private dei fedeli si veda A. A. MINA, *Sviluppo del diritto particolare nelle Chiese "sui iuris"*, in *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis*, Città del Vaticano, 2004, p. 551.

<sup>44</sup> Si veda in questo senso G. LO CASTRO, *sub can. 120*, cit., pp. 807-809; L. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona*, Roma, 2000, p. 164.

personalità giuridica privata da parte di soggetti costituiti vigente il Codice pio-benedettino.<sup>45</sup>

Quanto al concreto contenuto delle disposizioni sull'estinzione, stabilito che la *persona iuridica canonica* è perpetua per sua natura (cann. 120, § 1 CIC, 927, § 1 CCEO), se ne prevede la fine per le stesse cause che ricorrono comunemente in ogni ordinamento: per soppressione, per il verificarsi d'eventi oggettivi (cann. 120, § 1 CIC, 927 CCEO), per volontà dei membri (can. 120, § 1).

Ma (anche) nell'ordine ecclesiale la *ratio* di tali cause emerge alla luce del legame di dipendenza diretta che sussiste fra l'origine e la fine della personalità. Al riguardo un dato va evidenziato: i Codici vigenti configurano un sistema essenzialmente concessionistico, nel quale la personalità non è riconoscimento e regolazione di una realtà preesistente, ma un *quid* originato dal diritto e, pertanto, nella piena disponibilità dell'autorità. Un *quid* conferito quando i fini perseguiti dall'*universitas personarum* o *rerum* sono considerati realmente utili e, dunque, meritevoli di tutela (cann. 113, § 2 e 114 CIC, 920-921 CCEO<sup>46</sup>).

È da questa logica concessionistica – particolarmente chiara nel caso degli enti privati, che acquistano la personalità solo con provvedimento discrezionale –, che scaturiscono gli elementi costitutivi dell'istituto dell'estinzione.

Così è per la perpetuità della persona giuridica, sancita nella prima codificazione canonica (come previsto nel *votum Sili*<sup>47</sup>), ripresa dal can. 30 del *motu proprio Cleri sanctitati*, e non messa in discussione nei lavori preparatori né del CIC né del CCEO. Se, infatti, la *persona iuridica* è (solo) una categoria tecnica, un soggetto giuridico diverso dalla persona fisica appositamente costituito per garantire – a prescindere dalle vicende del suo sostrato –, il costante perseguimento di un determinato fine, ragioni di opportunità e stabilità in-

<sup>45</sup> Cfr. al riguardo P. A. BONNET, *La distinzione tra pubblico e privato in ambito associazionistico e il problema della riqualificazione delle associazioni costituite anteriormente al Codice del 1983*, pt. I, «Periodica», 92 (2003), pp. 533-588; pt. II, «Periodica», 93 (2004), pp. 7-64. Sulle concrete difficoltà interpretative dovute alla mancata regolamentazione codiciale delle trasformazioni degli enti si veda altresì J. MIÑAMBRES, *Status giuridico-canonico di Caritas Internationalis*, in *Ius Ecclesiae*, 17 (2005), p. 298, nonché S. Tribunale della Segnatura Apostolica, decr. def., *Suppressionis consociationis*, 20 aprile 1991, cit., pp. 409-415, ove un'associazione eretta secondo la disciplina del Codice del 1917, e dunque, secondo quella disciplina, pubblica, si autodefinisce associazione privata e come tale è considerata dall'organo giudicante.

<sup>46</sup> L'impostazione concessionistica della codificazione canonica è notoriamente esemplificata nella scelta compiuta prima dal legislatore latino e, poi, dal legislatore orientale (cfr. «Communicationes», 41 [2009], p. 457; «Nuntia» 27 [1988], p. 18), di sostituire l'espressione *persona morale* con l'espressione *persona giuridica* «quia revere ipso ordine iuridico positivo Ecclesiae uti subiecta obligationum et iurium canonicorum constituuntur»: «Communicationes», 9 (1977), p. 240.

<sup>47</sup> Cfr. in G. LO CASTRO, *Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico*, cit., p. 231.

ducono a sancire che la durata di tale soggetto è, in principio, indeterminata, mentre spetta solo al legislatore decidere quando o a che condizioni lo stesso soggetto non ha più ragione di esistere.<sup>48</sup>

Così è, parimenti, per la disciplina della soppressione. Il fatto che l'ente possa essere soppresso solo dall'autorità competente (cann. 120, § 1 CIC, 927, § 1 CCEO), la quale, salvo espresse eccezioni, è la stessa che lo ha costituito,<sup>49</sup> palesa la relazione che sussiste fra la fine e la nascita della persona giuridica quale soggetto prodotto dall'ordinamento.

Pur tuttavia, l'esplicita subordinazione dell'atto di soppressione al rispetto dei vincoli stabiliti dalla legge (cann. 120, § 1 CIC, 927 - 928 CCEO), determina una parziale apertura del sistema verso la libertà degli enti.

Apertura perseguita in modo più deciso nel CCEO, ove il can. 927 configura per la soppressione della persona giuridica tout-court requisiti di legittimità sostanziali e procedurali previsti nel CIC solo per casi specifici,<sup>50</sup> mentre il can. 928 individua l'autorità competente attraverso la relazione, di notevole interesse interpretativo ed applicativo, fra l'esercizio del potere di soppressione e la funzione consultiva nella Chiesa

Quanto alle specifiche cause d'estinzione previste per le persone giuridiche private ex can. 120, § 1 CIC, anch'esse risentono di una visione concessionistica della personalità. La capacità della volontà privata di determinare la fine dell'ente è, infatti, ricondotta alle previsioni degli statuti, riconosciute quali presupposti dell'estinzione, laddove l'intervento dell'autorità per le fondazioni, volto ad accertare che questi presupposti si sono verificati, se, per un verso, può sembrare rispondere ad esigenze di certezza rispetto a

<sup>48</sup> Per una lettura strumentale del carattere della perpetuità, utilizzata dai ricorrenti contro l'atto di soppressione di una parrocchia per sostenere che questa, giacché persona giuridica e, dunque, soggetto di diritti e doveri, ha diritto alla sua esistenza, si veda F. DANIELS, *Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad uso profano della Chiesa parrocchiale*, in «Ius Ecclesiae», 10 (1998), p. 122.

<sup>49</sup> Cfr. cann. 320 CIC e 583 CCEO. Per un'applicazione giurisprudenziale a contrario di tale principio cfr. S. Tribunale della Segnatura Apostolica, sent. def., *Suppressionis associationis fidelium*, 22 agosto 1987, cit., p. 772, ove si afferma che le associazioni laicali, né erette né approvate dall'autorità ecclesiastica, non possono essere soppresse da questa. Sui criteri per individuare i soggetti competenti ad erigere e, pertanto, a sopprimere le persone giuridiche si veda V. DE PAOLIS, *L'autorità competente ad erigere una persona giuridica nella Chiesa*, in «Periodica», 92 (2003), pp. 3-20, 223-255.

<sup>50</sup> I vincoli della presenza di una grave causa e del previo ascolto dei moderatori e degli altri ufficiali maggiori di cui al can. 927 CCEO sono sanciti nel can. 320, §§ 2-3 CIC per la soppressione delle associazioni pubbliche; mentre il can. 326, § 1 CIC nel condizionare la soppressione di una associazione privata al fatto che la sua attività scandalizzi i fedeli o danneggi gravemente la dottrina e/o la disciplina ecclesiastica, esplica e circoscrive il requisito della grave causa. Quanto agli atti di soppressione vincolati al previsto ascolto di altri soggetti nel Codice latino cfr. cann. 431, § 3; 449, § 1, 515, § 2.

possibili oscillazioni interpretative dei fatti o della volontà del fondatore,<sup>51</sup> per l'altro verso, anche alla luce dell'iter d'elaborazione del canone, appare piuttosto come un compromesso fra le istanze di controllo della gerarchia e la natura comunque privata dei patrimoni della fondazione.

Infine, pure la scelta di vincolare l'estinzione *ipso iure* all'inattività della persona giuridica (can. 120, § 1 CIC), per quanto funzionale sotto il profilo applicativo, conferma una concezione essenzialmente strumentale della personalità.<sup>52</sup>

Tre criteri portanti della disciplina in esame e, segnatamente, il tendenziale persistere della personalità indipendentemente dal suo sostrato, l'importanza a tal fine dell'azione della persona giuridica e la funzione di fonte regolatrice degli statuti, figurano poi quali elementi costitutivi del can. 120, § 2 CIC, cui corrisponde il can. 925 CCEO.

Tali norme – che attribuisco all'unico socio superstite l'esercizio dei diritti dell'ente non estinto *ad normam statutorum* - si diversificano tuttavia sotto due rilevanti profili: a) sotto il profilo sistematico, poiché il can. 925, che pure trova il suo precedente nel can. 30, § 2 del *motu proprio Cleri sanctitati*, è attualmente una norma autonoma, collocata fra le disposizioni sulle università di persone e concettualmente distaccata dal sistema dell'estinzione;<sup>53</sup> b) sotto il profilo contenutistico, giacché mentre il can. 120, § 2 CIC concerne solo le persone giuridiche collegiali, il can. 925 CCEO applica la medesima previsione a tutte le associazioni.

Il che getta luce su almeno due problemi ermeneutici posti dal Codice latino.

La legislazione orientale – non vincolata alla distinzione fra corporazioni collegiali e non collegiali – depone, infatti, nel senso dell'applicazione del

<sup>51</sup> Cfr. in questo senso V. PRIETO MARTÍNEZ, *Iniciativa privada y personalidad jurídica: las personas jurídicas privadas*, in «Ius Canonicum», 25 (1985), pp. 551-552.

<sup>52</sup> Il riferimento all'attività della persona giuridica (anche) per l'estinzione *ipso iure*, consentendo di dare rilievo ad una molteplicità di dati oggettivi, come ad esempio al conto in banca di un ente che non registra operazioni (si veda al riguardo S. Tribunale della Segnatura Apostolica, sent. def., *Suppressionis associationis fidelium*, 22 agosto 1987, cit., p. 777, sulla soppressione di una persona giuridica canonica le cui funzioni erano state assorbite da un'associazione dotata solo di personalità giuridica civile), tende infatti verso la coincidenza fra qualifica formale e realtà fattuale, pur attribuendo nello stesso tempo un maggior ambito di valutazione all'autorità.

<sup>53</sup> È significativo al riguardo che il *coetus de expensione observationum* nell'illustrare l'ordine concettuale dei canoni sulle persone giuridiche inserì il testo dell'attuale can. 925 fra le norme sulle *universitates personarum*: «Nuntia», 28 (1989), p. 126. Va peraltro segnalato che la persistenza della personalità giuridica indipendentemente dalle vicende del suo sostrato è perseguita nel CCEO anche attraverso il can. 926, che detta i criteri per la conservazione dell'ente nel caso in cui lo stesso sia rimasto senza membri o quelli sopravvissuti siano giuridicamente incapaci di compiere l'iscrizione di nuovi soci o quando a norma del diritto non può essere fatta la nomina dell'amministratore di una *universitas rerum*.

can. 120, § 2 CIC anche alle corporazioni alle cui decisioni non concorrono tutti i membri,<sup>54</sup> rafforzando così il principio di perpetuità.

Parimenti, dacché il can. 925 CCEO riguarda associazioni pubbliche, il fatto che la sopravvivenza dell'*universitas personarum* con un solo socio debba essere prevista negli statuti non può essere un omaggio all'autonomia privata, come pure si è ipotizzato,<sup>55</sup> cosicché sembra indubbio che l'analoga previsione del Codice latino concerne sia enti nati dall'iniziativa dei fedeli, sia enti immediatamente collegati alla struttura gerarchica della Chiesa.

##### 5. PROBLEMI INTERPRETATIVI: A) SUL SIGNIFICATO DEL RINVIO ALLE DISPOSIZIONI STATUTARIE

Quest'ultima osservazione rende particolarmente evidenti due questioni, invero costantemente sottese alle considerazioni fin ora svolte e fra loro strettamente connesse. Occorre, infatti, chiedersi se il ripetuto rinvio fatto dal legislatore canonico alle disposizioni statutarie (anche) per l'estinzione e modificazione degli enti, abbia un peculiare significato in termini di rapporti fra fonti di regole giuridiche e fra i poteri da cui originano tali regole.

Ancora, data la scelta del codificatore latino di costruire, in positivo e negativo, la normativa in esame intorno alla peculiare natura della persona privata, e data la successiva scelta del legislatore orientale di non accogliere tale prospettiva, resta aperto il problema di quale sia il nucleo costitutivo della personalità giuridica privata, dal quale dipende la composizione di molte delle incertezze interpretative ed applicative sollevate dai canoni analizzati. Trattasi, evidentemente, di questioni di notevole spessore teorico e pratico, la cui compiuta considerazione esula dai limiti della presente indagine. Alcune brevi puntualizzazioni, esclusivamente finalizzate a meglio definire il quadro fin qui delineato, appaiono tuttavia possibili.

Fermo che gli statuti, quali norme sull'organizzazione e l'azione, configurano la struttura degli insiemi di persone o di cose, definendone e garantendone l'identità (cfr. can. 94 CIC), e posto che il rinvio a tali norme è in sé esplicitazione del principio di sussidiarietà, si tratta di stabilire se vi è una differenza qualitativa, un richiamo a diverse sfere di potere fra il rilievo dato agli statuti degli enti pubblici ed il rilievo dato agli statuti degli enti privati.

Le disposizioni statutarie delle realtà integrate nell'organizzazione gerarchica hanno, in genere, natura amministrativa, e sono espressione d'autono-

<sup>54</sup> Sulle possibili e concrete modalità di applicazione della regola di cui al can. 120, § 2 CIC alle associazioni non collegiali si veda G. LO CASTRO, *sub can. 120, cit.*, pp. 807-809.

<sup>55</sup> Per quest'ipotesi S. BUENO SALINAS, *La noción de persona jurídica en el derecho canónico*, cit., p. 246. Per l'idea che solo nel caso di persone giuridiche private si può lasciare esclusivamente agli statuti la previsione delle cause di estinzione si veda altresì V. PRIETO MARTÍNEZ, *Iniciativa privada y personalidad jurídica: las personas jurídicas privadas*, cit., p. 551.

mia normativa pubblica, mentre accade sovente che tali disposizioni siano elaborate dalla stessa autorità che istituisce l'ente e promulgate in forza di potestà legislativa ex can. 94, § 3.<sup>56</sup>

Gli statuti delle *universitatum* sorte per iniziativa dei fedeli sono espressione d'autonomia privata, rientrando la facoltà di costituire l'ente e di determinarne la struttura e l'attività nella sfera di libertà e di dominio dei privati.<sup>57</sup>

Ma, nell'uno e nell'altro caso, affinché l'*universitas* diventi persona giuridica è necessario che gli statuti siano approvati da chi, con speciale decreto, deve attribuire la personalità (cfr. cann. 117 CIC, 922, § 1 CCEO).<sup>58</sup>

L'approvazione, giacché supera i confini di una mera revisione volta a verificare *prima facie* la conformità alla legge e alla dottrina della Chiesa,<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Sul concetto di autonomia normativa e sulla sua applicazione alla sfera pubblica cfr. M. S. GIANNINI, *Autonomia. b) Teoria generale e diritto pubblico*, in *Enciclopedia del diritto*, IV (1959), pp. 356-366. Sulla formazione degli statuti delle persone giuridiche canoniche pubbliche cfr. G. LO CASTRO, *sub can. 117*, cit., pp. 796-797.

<sup>57</sup> Cfr. E. MOLANO, *El principio de autonomía privada y sus consecuencias canonicas*, in *Ius Canonicum*, 94 (2007), pp. 441-463; V. PRIETO MARTÍNEZ, *Iniciativa privada y personalidad jurídica: las personas jurídicas privadas*, cit., pp. 552-555. Quanto alle differenze fra l'autonomia statutaria degli enti integrati nell'organizzazione gerarchica e l'autonomia statutaria degli altri enti cfr. A. VIANA, *La norma estatutaria y la autonomía de los entes en la Iglesia*, in *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La recezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano, 2000, pp. 273-278.

<sup>58</sup> Tali norme riguardano quindi tutti gli enti pubblici che non acquistano la personalità giuridica per prescrizione stessa del diritto (nel qual caso sovente gli statuti coincidono con la disciplina codiciale), e gli enti privati che possono acquistarla solo tramite decreto (cfr. cann. 116, § 2 CIC e 921, § 1 CCEO) e, dunque, i casi nei quali gli statuti sono elaborati o possono essere elaborati da soggetti diversi dall'autorità che può concedere la personalità. Rispetto agli enti pubblici va peraltro segnalata la prassi affermatasi nell'ordinamento per la quale agli enti istituzionali in senso stretto la personalità è attribuita con leggi o atti di natura legislativa, mentre gli altri enti, sostanzialmente coincidenti con quelli associativi, ricevono la personalità tramite decreto. Sul punto e sulla distinzione fra enti istituzionali in senso stretto e associazioni pubbliche cfr. G. LO CASTRO, *Le prelature personali. Profili giuridici*, Milano, 1999, pp. 142-222; J. L. GUTIÉRREZ, *De fine ut elemento distinctionis inter entia institutionalia et associativa*, in *Das konsoziative Element in der Kirche*, Akten des VI. internationalen Kongresses für Kanonisches Recht (München, 14-19 september 1987), ST. Ottilien, 1989, pp. 199-207.

<sup>59</sup> Ci si riferisce all'usuale criterio ermeneutico con il quale la dottrina ha affrontato il problema - originato dalla formula aperta del can. 117 CIC -, di stabilire in cosa si sostanzia l'approvazione. Tale criterio, elaborato con riferimento alle associazioni private, scaturisce, infatti, dalla sostanziale differenza, in termini di intensità ed ampiezza di controllo, fra la *probatio* richiesta per l'acquisto della personalità e la *recognitio* degli statuti di cui al can. 299, § 3, necessaria perché l'associazione privata sia semplicemente riconosciuta nella Chiesa. Quanto al CCEO, la formula del can. 922, § 2, subordinando l'approvazione degli statuti al fatto che questi disciplinino, intanto, determinati aspetti dell'ente, indirizza parzialmente l'atto di approvazione. In ogni caso, il § 3 dello stesso canone, affermando che la persona giuridica non può *valide agere* prima che gli statuti siano approvati, se per un verso lascia supporre che la personalità possa essere concessa anche prima dell'approvazione degli statuti, per l'altro, ponendo una clausola invalidante, evidenzia il legame di dipendenza che sussiste fra il con-

implica un ruolo attivo della gerarchia, che può subordinare la *probatio* ad aggiustamenti e modifiche, un giudizio di merito al termine del quale le disposizioni statutarie approvate configurano, con funzionale chiarezza, quella struttura dell'ente che l'autorità ha ritenuto rispondente all'interesse generale dell'ordinamento. Pertanto i rinvii codiciali agli statuti (talvolta specificatamente indicati come statuti approvati: can. 122 CIC) per l'estinzione, le modifiche o la successione patrimoniale delle *personae iuridicae* si risolvono in un rinvio alla stessa volontà che ha attribuito la personalità.

#### 6. (SEGUE): B) SUL NUCLEO COSTITUTIVO DELLA PERSONA GIURIDICA PRIVATA

Quanto alla ragion d'essere della persona giuridica privata, nel Codice del 1983 tale categoria è stata introdotta per dare forma e tutela giuridica al diritto d'associazione dei fedeli delineato dal Concilio Vaticano II e alle altre iniziative apostoliche attraverso le quali i laici partecipano alla missione della Chiesa.<sup>60</sup> La non accoglienza nel CCEO della personalità giuridica privata non può essere però imputabile ad una non accoglienza del magistero conciliare.<sup>61</sup> Piuttosto, il legislatore orientale ha ritenuto che fosse invece la tecnica della personalizzazione di collettività e patrimoni a non essere adatta ad esprimere in un Codice comune a tutte le Chiese *sui iuris* orientali la dottrina del Concilio sull'apostolato dei laici.

Del resto, anche per il Codice latino, destinato ad una sola Chiesa con un solo rito ed un'unica tradizione disciplinare, l'applicazione del concetto di persona giuridica alle realtà costituite dai fedeli è apparsa discutibile. E ciò sia per l'incerto fondamento teorico e pratico di tale applicazione, data

creto agire della persona giuridica e l'intervento sulla sua struttura operato dall'autorità. È anzi significativo che nel corso dei lavori preparatori alla proposta degli organi consultori di eliminare il § 3 dell'attuale can. 922, considerato superfluo, si rispose che tale testo era invece necessario per il diritto comune delle Chiese orientali: «Nuntia» 18 (1984), pp. 13-14; 28 (1989), pp. 125-126.

<sup>60</sup> Cfr. Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn.18-19, 24. Il legame di funzionalità diretta che sussiste fra il magistero conciliare e l'introduzione della personalità giuridica privata è chiaramente esplicitato nei lavori preparatori del Codice latino: *Communicationes*, 6 (1974), p. 99; 21 (1989), pp. 129-130. Sul punto si veda altresì in dottrina P. LOMBARDÍA, *Personas jurídicas públicas y privadas*, in *Estudios de derecho canónico y derecho eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado*, Madrid, 1983, pp. 321-334; R. BOTTA, *Personae giuridiche pubbliche e persone giuridiche private nel Nuovo Codice di Diritto Canonico*, in «Il diritto ecclesiastico», 96 (1985), III, pp. 336-352; L. NAVARRO, *Les sujets nés de l'initiative des fidèles et la personnalité juridique privée*, in «L'année canonique», 41 (1999), pp. 201-218.

<sup>61</sup> La traduzione in termini giuridici del magistero conciliare sui laici figurava invero espressamente fra le dodici norme per la ricognizione del diritto canonico orientale elaborate dalla Facoltà di Diritto Canonico del Pontificio Istituto Orientale: «Nuntia», 1 (1973), pp. 28-29; 3 (1976), pp. 7-8.

l'oggettiva non chiarezza del criterio residuale con il quale il legislatore ha descritto le persone giuridiche private (cfr. can 116, § 1 CIC) e la difficoltà concettuale di distinguere nell'ordine ecclesiale ciò che è pubblico da ciò che è non lo è;<sup>62</sup> sia perché la personalità, quale categoria formale subordinata alla rispondenza dell'ente ad un determinato schema, è sembrata limitare la libertà di associazione anziché ampliarla.<sup>63</sup>

Ma, *de iure condito*, l'interprete che deve stabilire se le norme sulla fusione, divisione e successione patrimoniale degli insiemi che hanno personalità giuridica pubblica siano applicabili anche agli enti privati (in mancanza degli statuti o in ausilio agli stessi), o se la costituzione di una nuova entità può avvenire attraverso l'unione o divisione d'insiemi di natura diversa, non può prescindere né dalla considerazione della genesi di tali norme – concepite per garantire l'assetto patrimoniale di realtà direttamente funzionali all'organizzazione ecclesiastica-, né dall'individuazione di ciò in cui si concreta la distinzione tra enti pubblici ed enti privati.

A questo riguardo, fra i tratti che il can. 116, § 1 CIC utilizza per descrivere la persona giuridica pubblica uno può forse dirsi esclusivamente costitutivo di quest'ultima: l'agire *nomine Ecclesiae*, il fatto che nel perseguire il *munus* che gli è stato affidato l'ente esprime ed impegna ufficialmente la Chiesa-istituzione.<sup>64</sup> Dato questo tratto caratterizzante e la differenza di regime tra

<sup>62</sup> Sulle perplessità della dottrina riguardo alla possibilità di delineare un'iniziativa esclusivamente privata nella Chiesa si veda per tutti il quadro riassuntivo di D. DI GIORGIO, *Persone giuridiche*, cit., p. 1.

<sup>63</sup> Quest'osservazione fu sollevata nel corso dei lavori preparatori in occasione dell'esame dello Schema del 29 giugno 1980 da parte dei cardinali membri della Pontificia Commissione per la revisione del Codice: «Communicationes», 14 (1982), pp. 143-144.

<sup>64</sup> Sull'agire in nome della Chiesa quale nucleo costitutivo della persona giuridica pubblica vi è unanimità di vedute in dottrina, mentre nei lavori preparatori del CCEO tale criterio era stato assunto come punto di riferimento per elaborare una eventuale distinzione fra persone giuridiche pubbliche e persone giuridiche private: cfr. «Nuntia», 13 (1981), p. 4. Quanto agli altri aspetti con i quali il can. 116, § 1 CIC descrive gli enti pubblici, e segnatamente, l'essere costituiti dalla competente autorità ecclesiastica ed il perseguire il fine ad essi affidato in vista del bene pubblico, tali aspetti – già individuati dalla scienza giuridica canonica successiva al Codice del 1917 (si veda sul punto W. ONCLIN, *De personalitate morali vel canonica*, cit., pp. 151-157; S. BUENO SALINAS, *La noción de persona jurídica en el derecho canónico*, cit., pp. 140-144)-, sono più facilmente suscettibili di opzioni interpretative e di applicazioni fattuali che ne evidenziano la relatività. Così se è vero che l'ente pubblico è in genere materialmente eretto dalla gerarchia, può accadere che il compito di adempiere una missione in nome della Chiesa sia affidato ad una persona giuridica il cui sostrato è stato costituito da privati, mentre si è evidenziato (A. M. PUNZI NICOLÒ, *Gli enti nell'ordinamento canonico*, cit., pp. 83-103) che l'elemento istituzionale è sempre presente, sia che l'ente nasca per iniziativa dell'autorità, sia che nasca per impulso dei fedeli. Parimenti, ex can. 301 CIC, pur esistendo dei fini riservati per loro natura alla gerarchia, l'autorità ecclesiastica può erigere delle persone giuridiche pubbliche per perseguire in via di supplenza fini il cui conseguimento spetterebbe ai fedeli. Il che evidenzia la rilevanza pubblica degli interessi privati ed il fatto che (come del resto affermato

beni ecclesiastici e beni laicali (cfr. can. 1257), nell' ipotesi di unione estintiva fra una persona giuridica pubblica e una privata (che è dunque soppressa, a meno che tale modalità di estinzione non sia prevista nello statuto), l'ente costituito da tale unione dovrebbe allora avere natura pubblica, posto che *ex* can. 121 esso ottiene i beni e si assume gli oneri dei precedenti e, dunque, anche beni ecclesiastici e obblighi contratti sotto la responsabilità della Chiesa istituzionale.<sup>65</sup> Parimenti, è improbabile che la divisione di un ente pubblico, con la conseguente ripartizione proporzionale del patrimonio, degli oneri e dell'uso ed usufrutto dei beni comuni *ex* can. 122, possa essere finalizzata all'incremento o costituzione di un'associazione o fondazione privata.<sup>66</sup>

Oltre queste deduzioni teoriche tuttavia, la fusione e divisione, sia che coinvolga solo enti pubblici, sia che coinvolga questi ed enti privati, è sempre un atto della gerarchia, mentre è comunque quest'ultima che deve approvare il risultato dell'unione o suddivisione di persone giuridiche private (che, *servatis servandis*, nei loro statuti possono peraltro rinviare alla disciplina dei cann. 121-122). Pertanto, a fronte del concreto assetto della persona giuridica costituita o mutata al termine delle suddette operazioni estintive e modificative, chi attribuisce la personalità può anche optare per una qualifica diversa da quella originaria o da quella più probabile.<sup>67</sup> Col che anche sotto questo profilo la personalità giuridica appare come una qualifica formale dipendente dall'autorità.<sup>68</sup> Quella stessa autorità al cui potere decisionale la dottrina

nei lavori preparatori del CIC: «Communicationes»,<sup>12</sup> [1980], pp. 124-125) tutte le persone giuridiche partecipano alla missione della Chiesa e, dunque, contribuiscono al conseguimento del bene comune.

<sup>65</sup> In ogni caso, poiché il can. 123 stabilisce che la destinazione del patrimonio e degli obblighi della persona giuridica privata estinta è determinata dagli statuti, qualora questi stabiliscano proprio per l'ipotesi di fusione un regime diverso o contrastante con quello previsto dal can. 121, l'applicazione di questo canone alla congiunzione di enti pubblici ed enti privati potrebbe porre il problema dell'incompatibilità fra quanto disposto dalle due norme. Problema in parte eludibile classificando tale ipotesi di fusione come una trasformazione della persona giuridica privata in pubblica anziché come un'estinzione.

<sup>66</sup> Si veda nello stesso senso M. BENZ, *sub c. 121*, in *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia, 1993, 8° ed., pp. 78-79.

<sup>67</sup> L'istituzione della prima prelatura personale, realizzata mediante la trasformazione di un ente associativo nato da iniziativa privata in ente istituzionale (si veda al riguardo G. LO CASTRO, *Le prelature personali*, cit., spec. cap. III e IV) è esemplificativa del potere di intervento dell'autorità che guardando alla realtà della persona giuridica può mutarne la posizione nell'ordinamento e la qualifica formale.

<sup>68</sup> Non a caso, nelle ricostruzioni di teoria generale elaborate sul presupposto della personalità quale prodotto dell'ordinamento giuridico, si evidenzia che non solo l'essere riconosciuto quale soggetto di diritto ma anche la capacità pubblica (e *a fortiori* quella privata) dipende da un atto di concessione dello Stato, che può attribuirgli indistintamente a qualsiasi ente giacché lo Stato è l'unico arbitro di quest'attribuzione di capacità: F. FERRARA, *Teoria delle persone giuridiche*, cit., p. 752.

parimenti rinvia quando non sia agevole individuare la persona giuridica immediatamente superiore cui, *ex cann.* 123 CIC e 930 CCEO, in via sussidiaria spetta succedere nel patrimonio dell'ente estinto pubblico (o privato al quale potrebbe essere applicato lo stesso criterio per via d'interpretazione analogica).<sup>69</sup>

Un'ultima annotazione infine sull'equità, indicata dai *cann.* 122 CIC e 929 CCEO quale principio per la ripartizione di beni e debiti nel caso della divisione in due parti di una persona giuridica o del suo territorio. Posto che tali disposizioni sono state elaborate per disciplinare la modifica, dettata da ragioni d'opportunità, d'enti pubblici, assumendo essenzialmente a modello quanti di questi enti appartengono alla struttura organico-amministrativa della Chiesa, a fronte del richiamo a decidere *ex equo et bono* sono possibili due opzioni interpretative.

L'equità può essere intesa come un criterio vuoto, una clausola di stile con la quale il legislatore canonico- come sembra invero trasparire dai lavori preparatori – ha lasciato libertà di scelta all'autorità, preferendo non vincolarla a prestabiliti e automatici parametri di ripartizione per agevolare un provvedimento non astratto dalla fattispecie concreta. Ma ciò con un inevitabile rovescio della medaglia, costituito da una decisione totalmente dipendente dalle valutazioni di chi la assume e, dunque, insindacabile. E questo anche se tale decisione incide su una comunità di fedeli, che è il nucleo costitutivo delle persone giuridiche più frequentemente divise, vale a dire parrocchie e diocesi, secondo quel cambiamento di prospettiva dall'elemento istituzionale all'elemento comunitario realizzato con i Codici vigenti.<sup>70</sup>

L'equità può invece essere intesa come un criterio che, pur esplicandosi compiutamente solo nella interazione con la realtà del caso, è parzialmente definibile e, in quanto tale, controllabile. Difatti, l'*aequitas* di cui ai *cann.* 122 CIC e 929 CCEO ha almeno due tratti distintivi: è *aequitas naturalis*, concernente, in via immediata, utilità che rientrano nell'economia della naturalità, e, con questo contenuto, è finalizzata a realizzare ciò che è giusto nel caso singolo. Tale equità definisce lo schema logico che l'autorità deve seguire per giungere alla divisione; schema logico secondo il quale si ha una ripartizione proporzionale dei beni ed oneri almeno quando: a) la divisione è indi-

<sup>69</sup> Si veda in questo senso L. CHIAPPETTA, *sub can.* 123, cit., p. 184 e, vigente il Codice piobenedettino, M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, Taurini-Romae, 1947, 4° ed., vol. II, pp. 455-456, per il quale anzi i beni spettano in via sussidiaria direttamente alla persona giuridica che ha eretto l'ente estinto.

<sup>70</sup> Sulla specifica ed autonoma rilevanza data dal Codice del 1983 (e poi dal CCEO) alla comunità dei fedeli nell'individuare il sostrato della personalità giuridica di diocesi e parrocchie si veda in dottrina T. MAURO, *Gli aspetti patrimoniali dell'organizzazione ecclesiastica*, in *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Bologna, 1983, pp. 217-221; A. GAUTHIER, *Le persone giuridiche nel Codice del 1983*, in *Angelicum*, 69 (1992), pp. 116-117.

rizzata a realizzare l'*aequalitas* nella quale si esplica l'equità naturale, vale a dire l'uguaglianza che consiste nel trattare tutti ugualmente attribuendo ad ognuno ciò che gli corrisponde; b) il *suum* di ogni persona giuridica è determinato in rapporto alla struttura ed al fine delle stesse, guardando alla *ratio* delle realtà sulle quali la divisione incide; c) la divisione giunge al termine di un'ampia e capillare ricognizione di tutti i dati di fatto e di diritto che configurano la condizione degli enti coinvolti. Alla luce di quest'iter logico, in caso di controllo è dunque possibile rilevare se chi ha provveduto alla divisione ha deviato dallo stesso, decidendo sulla base di un'istruttoria incompleta, o perseguendo un'uguaglianza formale o prefigurando una distribuzione dei beni irragionevole, che nega le esigenze di uno o di entrambi gli enti coinvolti, prima fra tutte l'esigenza di perseguire il proprio fine.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Cfr. B. SERRA, *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Napoli, 2007, pp. 177-182, 203-222, 313-341.

# IL CONCORDATO BRASILIANO DEL 2008: DAL “SEPARATISMO PRIVILEGIARIO” AL “PLURALISMO CONCORDATARIO” NEL MODELLO PATTIZIO DI “VEREINBARUNG”

FABIO VECCHI

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Una ricostruzione di sintesi della storia ecclesiastica brasiliana. 3. La Chiesa in America Latina. L'adeguamento del diritto confessionale alla realtà del Brasile. 4. Caratteri dell'Accordo di base tra Santa Sede e Repubblica Federativa del Brasile: preferenza verso il modello del “*Vereinbarung*”. 5. Ambito e oggetto delle materie negoziate: l'inedita razionalizzazione concordataria delle norme sparse. 6. Ruolo esponenziale della Conferenza Episcopale brasiliana.

## 1.

CON la consueta tempestività l'«Osservatore Romano» registrava, a metà autunno 2008, l'avvenuta stipula di un Accordo tra Santa Sede e Repubblica Federativa del Brasile.<sup>1</sup> I primi commenti non hanno mancato di porre in risalto il significato storico dell'intervenuto “*Accordo sullo Statuto giuridico della Chiesa cattolica in Brasile*”: un patto posto in essere da un governo di sinistra in un ordinamento che, a passi sicuri, va consolidando forme democratiche. Un patto per il quale, forse con eccessiva cautela, la diplomazia vaticana ha rinunciato all'impiego delle tradizionali categorie giuridiche descrittive nel timore che, in un contesto politico di recente de-ideologizzazione, il ripescaggio dell'espressione “concordato” rispolverasse antiche pregiudiziali privilegiate. Un Accordo che, tuttavia, nella sostanza giuridica è un concordato, meritevole di grande attenzione, a tutta riprova della manifesta attitudine di tali modelli negoziali a cavalcare i tempi nuovi, in virtù di flessibilità strutturale e capacità di adattamento al corpo sociale e alla dialettica del confronto aperto.

L'Accordo qui in esame riepiloga in forma davvero esemplare, in rapporto alla Chiesa universale, l'adeguamento alle direttive del Magistero conciliare;

<sup>1</sup> “*Firma dell'Accordo S.Sede-Repubblica Federativa del Brasile*”, in *L'Osservatore Romano*, 15 novembre 2008, p. 8, in occasione della visita in Vaticano del presidente Luiz Inácio Lula de Silva a Benedetto XVI. Ad un anno di distanza (10 dicembre 2009) è avvenuto lo scambio degli strumenti di ratifica.

in rapporto all'armonizzazione con il diritto locale, un'inedita razionalizzazione del diritto ecclesiastico nazionale storico, sparso e disorganico, ma presente a vari livelli (Cost. Federale, leggi interfederali, codici, giurisprudenza); in rapporto alla odierna dogmatica sulla dinamica concordataria, la scelta del modello di "accordo-quadro" ("*Vereinbarung*"), funzionale al protagonismo negoziale delle Conferenze episcopali. Più generalmente, questo Accordo fondamentale rinnova il progetto che sta a cuore alle Parti contraenti: istituire un dialogo permanente fondato sul principio di cooperazione e collaborazione, sulla scia di una politica ecclesiastica ispirata alla "sana laicità" e al pluralismo confessionale. Un progetto che, per la storia brasiliana, può sintetizzarsi nel transito da un sistema di "separatismo privilegiario" ad uno di "pluralismo concordatario".

## 2.

Apparentemente contraddittori, ad un tempo di accondiscendenza e chiusura verso la Chiesa cattolica, gli antefatti del Concordato stipulato nel 2008 prendono le mosse dalla politica ecclesiastica pombalista e dalla conseguente crisi del cattolicesimo formalizzata dalla rottura delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede (1759-1808). La Costituzione del 1824 proclama la natura confessionale dello Stato – la religione cattolica è "*religião do Imperio*" –<sup>2</sup> ma introduce dei temperamenti significativi laddove (si veda l'art. 179, §V) vi si dichiara l'estensione del diritto di libertà religiosa a favore di altre realtà confessionali.<sup>3</sup> Del resto, il Brasile ottocentesco è una fucina di riforme che rispecchiano fedelmente il fermento sociale. Durante il regno di Pedro II (1840-1889) le politiche di riforma portano con sé radicali trasformazioni istituzionali ed economiche: ci basti la legge sui matrimoni misti (l. n.1144/1861) e l'abolizione della schiavitù (1888). Il clima di ampia tolleranza confessionale permette la prima diffusione sul territorio dei missionari protestanti (1850): un fenomeno suscettibile di ampie ripercussioni nelle dinamiche interconfessionali ed attualizzato nel concordato ratzingeriano.

Il "separatismo privilegiario" che dominerà in ampiezza la legislazione ecclesiastica brasiliana fino agli attuali accordi trova impressi i caratteri distintivi nell'età dell'Impero.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Così, R. MARIANO, *Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso*, III Congresso virtual de Antropologia y Arqueologia, in [www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo\\_mariano.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm), p. 11.

<sup>3</sup> "...ningúm pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofende a moral pública". In certo modo, l'art. 179 §V della prima Costituzione brasiliana (1824) propone una libertà religiosa che prefigura una moderna libertà di coscienza, con lo sguardo ben oltre i parametri regalisti del suo tempo (nomine episcopali; benefici ecclesiastici; politiche restrittive sui privilegi agli enti ecclesiastici).

<sup>4</sup> S. BOUARQUE DE HOLLANDA, *Radici del Brasile*, Firenze, 2000, (rist. 1936), p. 132.

La politica ecclesiastica del Brasile è un'incessante sperimentazione di bilanciamenti, di equilibri da recuperare tra Stato e Chiesa, di sintonie perfettabili ma mai condotte al pieno compimento. Ne è prova il fatto che, a fronte di una strategia concordataria vincente grazie alla quale nel corso di un decennio o poco più (1851-1862) Pio IX stabilirà rapporti pattizi con la gran parte degli Stati latino-americani,<sup>5</sup> al contrario, il Brasile resti sprovvisto di un accordo di equivalente rango e che il risultato negoziale più significativo si riduca ad uno Scambio di note sulle missioni apostoliche fra gli indigeni (1862). Ma ad uno sguardo più attento dei fatti, ci si potrà avvedere che il Brasile liberale e separatista sosterrà una legislazione ben più solida di quanto potrebbe ricavarsi dalla stagione concordataria latino-americana, tanto effimera, da cedere al primo sussulto laicista.<sup>6</sup>

Che si debba addebitare detto "separatismo privilegiario" ad un supposto atteggiamento "ultramontanista" del Sillabo e della "Quanta cura" di Pio IX,<sup>7</sup> di certo, gli osservatori concordano nei risultati ultimi che descrivono una burocrazia schierata a favore del separatismo e un ceto intellettuale e politico di liberali, massoni e giansenisti che mal sopporta l'intransigenza clericale, nel tardo Impero di Pedro II.

Il culmine delle tensioni è raggiunto nel 1870, con la cd. "Questione religiosa" che ha per protagonisti due alti prelati brasiliani "ultramontanisti" condannati nel 1874 per ciò che appariva un "eccesso di zelo", a giudizio di una nazione dalla morale "senza forme".<sup>8</sup>

All'indomani della proclamazione della Prima Repubblica (*Velha República*, 1889-1930) tutto lasciava supporre che, in materia ecclesiastica, l'eredità lasciata ai nuovi governanti si sarebbe mostrata avara di concessioni verso le aspettative cattoliche. E certamente la linea di governo mantenuta dal primo Capo di Stato, il Maresciallo Manoel Deodoro Da Fonseca, sembra imprimere una decisa svolta anticlericale, diretta a confermare l'azione di sgretolo-

<sup>5</sup> Papa Mastai conclude infatti concordati con: Bolivia (1851); Costa Rica (1852); Guatemala (1852); Haiti (1860 e 1862); Honduras (1861); Nicaragua (1861); Venezuela (1862); El Salvador (1862); Ecuador (1862).

<sup>6</sup> Il Catalano registra infatti gli effetti di quella "scure laicista" che falciò in pochi anni la formula pattizia delle reciproche relazioni in quanto: "tra il 1879 e il 1895 regimi separatistici sostituivano i preesistenti sistemi concordatari in quasi tutti gli Stati dell'America Latina", intervenendo con larghezza, laddove le vistose crepe non si erano già manifestate, come nel caso degli accordi conclusi ma rimasti inapplicati (Concordato venezuelano del 1862) o senza ratifica (Concordato guatemalteco del 1884). Così, G. CATALANO, *I Concordati tra storia e diritto*, Soveria Mannelli, 1992, pp. 8 e 10, nota 6.

<sup>7</sup> R. MARIANO, *Secularização do Estado* cit., p. 15.

<sup>8</sup> S. BOUARQUE DE HOLLANDA, *Radici del Brasile* cit., p. 166. Descritto come "il più grave contrasto occorso tra la Chiesa e lo Stato in tutta la storia brasiliana" da R. MARIANO, *Secularização do Estado* cit., p. 16. D. G. VIEIRA, *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, Brasília, 1980, p. 38.

lamento dei plurisecolari privilegi in virtù dei quali la Chiesa si era assicurata una posizione di monopolio assoluto delle coscienze. Anche nell'età repubblicana, tuttavia, sembra più opportuno sospendere giudizi radicali in tema di politica ecclesiastica e sostare prudentemente nel quadro di quell'originale, e mai apertamente contraddetto, "separatismo privilegiario". Ciò perché, se formalmente le leggi neorepubblicane segnerebbero una poderosa ventata laicista conclamata dal tutt'ora vigente decreto del governo provvisorio, lo Statuto confessionale n.119-A del 7 gennaio 1890,<sup>9</sup> volto a proclamare il principio di separazione Chiesa-Stato, e ad affermare il principio di piena libertà di culto e religione, quelle stesse norme individuano limiti all'invadenza dei poteri della amministrazione dello Stato sul fattore religioso,<sup>10</sup> per modo che i fili di dialogo tra clero e classe politica dirigente non subiscono irreparabili pregiudizi. Sulla stessa lunghezza d'onda si collocava l'estinzione del "Padroão", – il primario istituto giuridico ecclesiastico della tradizione ibero-lusitana – "*com todas as suas instituições, recursos e prerogativas*" (art. 4°), ormai dismesso da molti governi liberali o "bolivariisti" del Sudamerica.<sup>11</sup>

La Carta pastorale collettiva dell'episcopato brasiliano (maggio 1890) accoglie assai favorevolmente il rinnovamento neolibérale volto allo smantellamento delle impalcature giurisdizionaliste che, attraverso le spire della censura, ancora soffocavano la Chiesa.<sup>12</sup>

Dunque, l'ultramontanismo e quel "processo di romanizzazione" del clero brasiliano va ridimensionato,<sup>13</sup> perché la Chiesa brasiliana scorgeva nella

<sup>9</sup> È degno di speciale attenzione il rilievo che il governo brasiliano, nel 2002, abbia inteso riconfermare con decr. Pres Rep. n. 4496/2002, la vigenza del decreto del 1890 ed il principio orientativo di separazione, che pone chiari limiti di competenza all'azione pubblica dello Stato centrale e a quello degli Stati federati in materia religiosa e nel contempo "*consagra a plena liberdade de cultos, estingue o padroado e estabelece outras providencias*". Testo leggibile in [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm).

<sup>10</sup> È fatto divieto di emanare leggi, regolamenti o atti amministrativi con i quali istituire, riformare, o abolire enti confessionali o istituti religiosi (art. 1, Decr. n.119-A, del 7 gennaio 1890). Questa norma pone nel nulla ogni velleità giurisdizionalista e le tradizioni regaliste dello Stato. Per altro verso, il principio di estraneamento del potere civile dal fattore confessionale apre ad una legislazione libertaria, con notevoli effetti, circa il riconoscimento del matrimonio civile; l'insegnamento laico nelle scuole; la disciplina dei cimiteri; il divieto di sovvenzioni pubbliche ad una data confessione; il riconoscimento della titolarità di diritti civili in senso universale, a tutti i cittadini.

<sup>11</sup> "Il Venezuela, l'Argentina, il Perù e la Bolivia avevano rinunciato alle antiquate pretese del Patronato...". Così, E. CÁRDENAS, *America Latina*, in *Storia del Cristianesimo 1878-2005*, vol. 7, *I cattolici nel mondo*, Milano, 2005, p. 168.

<sup>12</sup> S. BOUARQUE DE HOLLANDA, *Radici del Brasile* cit., pp. 132-133 che illustra come la burocrazia brasiliana fosse avviluppata nella logica tridentina, e non si fosse avveduta del magistero di Leone XIII e dei tempi nuovi. Vedasi anche J. SCAMPINI, *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*, Petropolis, 1978, pp. 81 e 87.

<sup>13</sup> R. MARIANO, *Secularização do Estado* cit., p. 21.

presa di distanza delle istituzioni civili una opportunità, sia per ristrutturare sé stessa dall'interno, sia per procedere all'edificazione di nuove alleanze tanto con gli emergenti gruppi dirigenti dello Stato, quanto a livello internazionale, nei rapporti di legazione,<sup>14</sup> sia per lucrare nuove posizioni di guida sociale, inserendosi in quegli spazi aperti dei servizi pubblici, oggi assimilati dalla disciplina concordataria.

Il "separatismo privilegiario", di fatto, resta immutato nella "Nova República" (1930-1964) inaugurata da Getúlio Vargas. Ragioni di stabilità politica suggeriscono al militarismo, immancabilmente anticomunista, la più ampia convergenza delle rappresentanze sociali all'insegna dell'ideologica "sicurezza nazionale".<sup>15</sup> La Chiesa non scorge la condizione per una soluzione concordataria e stipula solo un Accordo amministrativo per lo scambio di corrispondenza diplomatica (2 ottobre 1935), giacché il legislatore statale, all'indomani della revisione costituzionale del 1934, manifesta evidenti orientamenti filocattolici. In specie, l'art. 31 della Costituzione riformata, con l'introduzione del principio di "*colaboração recíproca*" stempera il rigore del sistema separatista introducendo rafforzamenti positivi al complesso di privilegi confessionali, mai concretamente aboliti:<sup>16</sup> di fatto, la Chiesa otteneva per via di una legislazione unilaterale, ciò che avrebbe altrimenti potuto negoziare attraverso l'arma del concordato.

Il corso della "Nova República" si anima del respiro moderatamente progressista dei governi democratici culminati con la presidenza di João Belchior Marques Goulart (1961-1964). In questo clima si intensifica il fenomeno della concorrenza religiosa delle minoranze (pentecostali, culture religiose afro-brasiliane, spiritisti) sul quale, negli anni Cinquanta, la Chiesa aveva espresso quelle ferme riserve<sup>17</sup> che, anni dopo, Giovanni Paolo II stigmatizzerà nei suoi viaggi in Brasile<sup>18</sup> ed i cui toni intransigenti sembrano essere oggi smorzati dai temperamenti adottati dal Concordato.

I rapporti formali tra Brasilia e Santa Sede restano in sospensione nel ven-

<sup>14</sup> Molteplici indicatori registrano il sostanziale mantenimento delle pacifiche relazioni tra Stato e Chiesa, nel transito al nuovo regime repubblicano. Vedi voce *Brasile*, in *Enciclopedia Ecclesiastica* (a cura di A. Bernareggi), Milano, 1942, vol. I, pp. 517-518.

<sup>15</sup> E. CÁRDENAS, *América Latina*, cit., p. 133.

<sup>16</sup> La Cost. 1934 introduce tre concessioni statali in favore della Chiesa cattolica: il matrimonio religioso; l'educazione cattolica nella scuola pubblica; i finanziamenti statali.

<sup>17</sup> Si veda il *Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade* (SNDFM) del 1953 e la Conferenza CELAM svoltasi a Rio de Janeiro nel 1955. Cfr. R. MARIANO, *Secularização do Estado* cit., p. 26, e S. MAINWARING, *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*, São Paulo, 1989, p. 54.

<sup>18</sup> Fra gli anni Ottanta e Novanta nell'agenda di viaggio di papa Wojtyła verso l'America Latina, il Brasile occuperà un posto di riguardo, considerato un punto di riferimento geo-politico dell'azione evangelizzatrice. B.LECOMTE, *Giovanni Paolo II* (ed. italiana), Milano, 2005, pp. 573 ss.

tennio del governo militare (1964-1985)<sup>19</sup> e specialmente negli anni della sua recrudescenza (1968-1974).

Il ritorno alla democrazia in Brasile (1985) segna la vera grande novità nella storia ecclesiastica e concordataria, con il transito da un “separatismo privilegiario” ad un sistema “concordatario pluralista”. Il punto d’origine risiede nel principio giuridico di laicità e pluralismo confessionale e nel complesso di enunciati sul dato confessionale esposto nella nuova Costituzione del 1988.<sup>20</sup>

La Legge fondamentale, infatti, ha semplicemente registrato la realtà di una nazione in forte transizione dei modelli sociali – a partire dalla de-istituzionalizzazione del vincolo matrimoniale –<sup>21</sup> aprendo nuovi spazi al fenomeno confessionale in senso ampio. Ciò ha comportato la liberazione di enormi energie, con l’espansione dei Pentecostali, cui è seguita la rinnovata reazione della Chiesa cattolica su più fronti (Carta CELAM, settembre 1997 e *Renovação Carismática Católica*). L’esigenza di stabilizzare in modo definitivo quei rapporti fino ad ora goduti dalla Chiesa sotto l’egida di un “separatismo privilegiario” spurio ed incerto, ha avuto un primo esito con la stipula dell’Accordo sull’Assistenza religiosa alle Forze armate e sull’Ordinario militare,<sup>22</sup> cui ha fatto seguito l’impulso tenace (1991) della Conferenza Episcopale Brasiliana (CNBB) mirante alla formalizzazione di uno Statuto giuridico della Chiesa cattolica in Brasile: una perseveranza coronata nel 2006 con l’avvio delle trattative ufficiali tra le rappresentanze diplomatiche.

<sup>19</sup> E. CÁRDENAS, *América Latina*, cit., p. 152.

<sup>20</sup> I cardini del diritto confessionale sono indicati dalla Cost. Fed. del Brasile del 5.10.1988: art. 5.VI, VII e VIII: “*É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias*”; “*É assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva*”; “*...ningum será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política*”.

Art. 19, I: “*É vedado a União [e agli altri enti pubblici] I. Estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencionados, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público. III. Criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si*”;

Art. 143, §2 (sull’esenzione degli ecclesiastici dal servizio militare obbligatorio).

Art. 150.VI, lett. b) e c): “*É vedado a União [e agli altri enti pubblici] Instituir impostos sobre b) templos de qualquer culto; c) ...patrimônio, renda ou serviços ...das instituições de educação e de assistência social, sem fim lucrativos*”.

Art. 210, §1: “*O ensino religioso de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas ...confessionais ou filantrópicas...*”.

Art. 213, §1: “*Os recursos públicos serão destinados às escolas públicas, podendo ser dirigidos as escolas ...confessionais ou filantrópicas...*”.

Art. 226, §2: “*O casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei*”.

<sup>21</sup> G.DE OLIVEIRA, *Transformações do direito da família*, in *Il nuovo codice civile brasiliano* (a cura di A. Calderale), Milano, 2003, p. 346.

<sup>22</sup> *Convenio* del 23 ottobre 1989, «AAS», 82, 1990, n. 2, pp. 126-129.

## 3.

La vicenda politica continentale latino-americana chiarisce le linee maestre del Concordato brasiliano. Non soddisfano le tesi che istituiscono un rapporto funzionale tra secolarizzazione dello Stato e pluralismo religioso,<sup>23</sup> cosicché la secolarizzazione in Brasile – e la sua incidenza sociale sul cattolicesimo latino-americano –<sup>24</sup> sarebbe la via obbligata alla libertà confessionale. Più sensibile alle sfumature appare il rilievo che coglie nello spontaneo ritorno al sacro (*dessecularização*) dei gruppi sociali, la causa prima della formalizzazione di tale libertà.

Nella democrazia delle istituzioni risiederebbe, pertanto, il fattore non causativo, ma senz'altro favorente, la positivazione della libertà religiosa, anche nell'impegnativo passo della stipula di un patto concordatario.<sup>25</sup>

Osservato unitariamente lo sviluppo delle relazioni Stato-S. Sede in America Latina, se ne trae che l'esigenza di fondo, una volta assicurati per via concordataria i fondamenti giuridici del reciproco riconoscimento, sia stata quella di garantire due specifici settori-chiave: la stabilità dell'azione missionaria della Chiesa e la presenza dei suoi rappresentanti nel ganglio nevralgico e delicatissimo delle Forze armate.<sup>26</sup> Nel quadro storico continentale, spesso contrassegnato dal fosco militarismo governativo, emerge con evidenza il significato strategico per la S. Sede, specialmente nell'età del post-concilio, della stipula di tali accordi, spesso collegati – come l'Accordo sull'assistenza religiosa alle Forze armate, firmato col Brasile il 23 ottobre

<sup>23</sup> È la posizione supportata da tesi d'ordine sociologico sostenute da R. MARIANO, *Secularização do Estado* cit., *passim*.

<sup>24</sup> E. CÁRDENAS, *América Latina*, cit., p. 138.

<sup>25</sup> Con incisività, a proposito di secolarizzazione, parla di "teoría falsa", contraddetta dal "reavivamento religioso ou do ritorno do sagrado" L. M. FERREIRA DE SOUZA, *Direito Eclesiástico no Brasil? Uma sugestão*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (Rivista telematica [www.statoeChiese.it](http://www.statoeChiese.it)), ottobre 2008, p. 1.

<sup>26</sup> Il diritto ecclesiastico concordatario dell'America Latina, nell'arco del Novecento e all'indomani dell'ottocentesca e debole "stagione concordataria" piano-leonina, si basa essenzialmente su questi due filoni istituzionali, con netta prevalenza della questione assistenziale. Cfr. Argentina, Accordo sulla giurisdizione castrense e l'assistenza religiosa alle Forze armate (1957, poi modificato per Scambio di note, nel 1992) e, analogamente, Bolivia (1958, rinnovato nel 1986); Ecuador, Accordo sull'assistenza religiosa alle Forze armate e di Polizia (1978); El Salvador, Convenzione sulla giurisdizione ecclesiastica castrense e l'assistenza religiosa alle Forze armate (1968); Paraguay, Accordo per l'erezione del Vicariato castrense (1960); Repubblica Dominicana, Accordo per l'assistenza religiosa nelle Forze armate (1958) ed un Protocollo addizionale sull'Ordinariato castrense (1990); Venezuela, Accordo per l'Ordinariato militare (1994).

G. GIOVETTI, *L'assistenza religiosa all'interno delle cd. comunità obbliganti nei Concordati di Giovanni Paolo II*, in [www.olir.it](http://www.olir.it), agosto 2004, spec. pp. 9 ss. e p. 12, nota 48.

1989 – con la disciplina dell’ordinariato castrense e sulla sottesa scelta del vescovo titolare.<sup>27</sup>

Il tema di reale confronto tra Chiesa e Stato in Brasile, allora, va spostato dalla secolarizzazione, alla natura democratica del governo interlocutore, all’indomani di una serie di transizioni storiche, con la scomparsa delle dittature militari e la chiusura del capitolo sanguinoso della lotta armata popolare. Il Brasile va ricondotto in questo contesto di globalizzazione post-ideologico che, all’insegna del neoliberalismo, ha destituito di largo credito anche i tradizionali partiti politici di riferimento, confermando il cattolicesimo come fenomeno socio confessionale di massa.<sup>28</sup> I partiti politici di sinistra, un tempo megafoni dei movimenti di liberazione nazionale ed ora al governo, hanno la responsabilità di coltivare le istanze democratiche, di non cedere alla corruzione strisciante e preservare il sistema di rappresentanza della società civile, nei suoi multiformi strati.<sup>29</sup>

Su tali basi va riletta la politica ecclesiastica latino-americana che ha riposato per considerevole arco temporale, nello sviluppo per mutuo accordo di disposizioni di origine pattizia.<sup>30</sup>

In certo modo, un simile effetto è riflesso nella mappa ecclesiastica del Brasile che, con l’odierno concordato del 2008, razionalizza la disorganica legislazione statale preesistente sul fattore confessionale, con il richiamo pedissequo di due esigenze fondamentali: “il rispetto delle leggi brasiliane e la parità di trattamento con le altre confessioni”.<sup>31</sup>

#### 4.

Una prima osservazione generale attiene al reciproco riconoscimento, esposto in Preambolo,<sup>32</sup> che i contraenti si rivolgono “*Afirmando que as Altas Partes Contratantes são cada uma na própria ordem, autonomas, independentes e soberanas...*”. Si tratta di una novità notevole, conseguente alla raggiunta democrazia del Brasile, di tutta evidenza se confrontata con il *corpus* concordatario latino-americano che, ben lungi dal menzionare formule di riconoscimento di autonomia e indipendenza della Chiesa, se non entro proposizioni ottriate, fatalmente instabili, tace sulla costruzione di

<sup>27</sup> G. CATALANO, *I Concordati tra storia e diritto* cit., p. 34, nota 69.

<sup>28</sup> E.CÁRDENAS, *América Latina*, cit., p. 168.

<sup>29</sup> G. CATALANO, *I Concordati tra storia e diritto* cit., pp. 42-43.

<sup>30</sup> BALTASAR ENRIQUE PORRAS CARDOZO, *Le relazioni Chiesa-Stato in America Latina. Sfide e problemi*. Plenaria CCEE 2009/2.4.IT, §2.

<sup>31</sup> L.BALDISSERI, *L’Accordo tra Santa Sede e Brasile*, in [www.30giorni.it](http://www.30giorni.it), xxvi, ottobre 2008, p. 2.

<sup>32</sup> F. VECCHI *Aggiornamenti sull’impiego e sull’inquadramento iuris gentium dello strumento concordatario in inizio millennio*, in *Diritto e Religioni*, Cosenza, iv/2, 2009, pp. 337 ss.

un "ordine proprio" di entrambe i contraenti.<sup>33</sup> Ad integrazione sta, ancora, l'esplicita dichiarazione che le Parti "*cooperam para a construção de uma sociedade mais justa, pacífica e fraterna*" – un riconoscimento che, s'è già rilevato, attinge al dettato costituzionale del '34 – nel quadro di rapporti di mutua reciprocità: "*animados da intenção de fortalecer e incentivar as mutuas relações já existentes*" e nel principio di "*colaboração*" ex art. 19 Costituzione Federale vigente. Il principio di cooperazione è infatti menzionato ai fini dell'azione di salvaguardia dei beni culturali della Chiesa cattolica (art. 6° §1) e del sostegno della scuola e istituti di formazione (art. 10°). Un aspetto altrettanto significativo, indice della proiezione dei contenuti del Concordato per un modello post-conciliare, è il richiamo agli strumenti di diritto internazionale per corroborare tanto il riconoscimento e il rispetto della libertà religiosa e dei diritti umani ("*Reafirmando a adesão ao princípio, internacionalmente reconhecido, de liberdade religiosa*"), quanto le relazioni diplomatiche tra le Parti (art. 1°); richiamo non casualmente integrato con il riconoscimento della dottrina esposta "nei documenti del Concilio Vaticano II e nel CIC".

In terzo luogo, il Concordato richiama la tradizione, consolidata nella cultura giuridica liberale di fine Ottocento, del libero esercizio dei culti religiosi, di cui è garante la stessa Costituzione brasiliana. Questo aspetto, ad occhi attenti, risulta quello più intensamente innovativo e gravido di implicazioni giuridiche, perché pone sul tappeto la questione del dialogo interconfessionale.<sup>34</sup> Da quanto sinora rilevato, l'accordo concordatario del 2008 risulta il termine di un'incessante sedimentazione normativa per via legislativa e pattizia sulla libertà di religione: per via pattizia, in quanto detto Concordato si sovrappone a precedenti intese;<sup>35</sup> per via legislativa, in quanto esso accede ad un sistema legislativo separatista<sup>36</sup> ma largamente imbevuto di dispositivi

<sup>33</sup> Così, S. FERRARI, *Il modello concordatario post-conciliare*, in [www.olir.it](http://www.olir.it), marzo 2004, p. 4.

<sup>34</sup> Più precisamente, è la S.Sede stessa che propone un pluralistico principio di coordinazione, non più esclusivo (ed escludente) nei rapporti Chiesa-Stato, ma esteso alle relazioni Chiesa cattolica-confessioni religiose, e lo fa candidandosi come mediatore principale nel dialogo tra i diversi rappresentanti confessionali. L. M. FERREIRA DE SOUZA, *Direito Eclesiástico* cit., p. 9.

Interessante il rilievo per cui la tutela giuridica da apprestare alle religioni presenti nel caleidoscopio brasiliano sia da intendere come "fattore culturale" relativo ai gruppi etnici componenti la nazione. Sotto questa luce va vista l'azione tutoria dello Stato, intesa a coordinare le diverse esperienze confessionali. J. WEINGARTNER NETO, *Liberdade religiosa na Constituição*, Porto Alegre, 2007, p. 169.

<sup>35</sup> G. CATALANO, *I Concordati tra storia e diritto* cit., p. 42. Cfr., inoltre, l'art. 20° Concordato brasiliano.

<sup>36</sup> E. GIUMBELLI, *O fim da religião: dilemas de liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, 2002.

sul fattore religioso al punto da delineare l'esistenza di un vero sistema legale confessionale "diffuso".<sup>37</sup>

Questo effetto di riordinamento delle leggi sparse – ma anche di disposizioni amministrative e sentenze – può intendersi come un'operazione di razionalizzazione di sistema delle fonti: lo è sotto un profilo sia strettamente normativo; sia storico, giacché segna un nuovo passaggio dal confessionismo regio, al separatismo liberale o "privilegiario", fino all'attuale "pluralismo confessionale o concordatario"; sia sotto un profilo giuridico-dottrinale, in quanto in sostituzione della cennata discontinuità formale, è intervenuta una "coerenza sostanziale", giacché la stipula di un accordo materiale ha palesato un *favor religionis* mai apertamente manifestato, ma palpabile al punto da indurre la dottrina a delineare l'esistenza *de facto* in Brasile di un "Concordato morale".<sup>38</sup>

Un ultimo elemento qualificatorio dell'odierno Accordo brasiliano, utile segnale della linea di politica concordataria seguita dalla S.Sede in America Latina, è la scelta della struttura negoziale, caduta sul modello di "accordo-quadro" (*Vereinbarung*)<sup>39</sup> che destina un'importante margine d'azione propulsiva alla Conferenza dei vescovi brasiliani, dovendosi ritenere che l'adozione del modello "italiano" di "accordo-quadro" corrisponda a quella opportuna flessibilità convenzionale richiesta dalla peculiare realtà brasiliana, individuabile nell'esigenza di orientare con principi generali la normativa di attuazione, e di apportare le eventuali revisioni tali da "non rimettere in discussione la struttura concordataria" originaria.<sup>40</sup>

## 5.

L'effetto di riordinamento delle leggi sparse, una vera "ripositivizzazione concordataria" delle fonti giuridiche brasiliane, è desumibile dalle materie oggetto dell'Accordo in diversa misura contemplate, o più o meno regolamentate, dal diritto dello Stato, sia esso la Costituzione federale, o le leggi ordinarie, sia esso l'opinione giurisprudenziale o la normativa dei codici. Ne consegue che, passate al setaccio delle leggi statuali, ben poche e residuali risultino le effettive novità materiali introdotte dal Concordato.

<sup>37</sup> L. M. FERREIRA DE SOUZA, *Direito Eclesiástico* cit., p. 14.

<sup>38</sup> J. O. BEOZZO, *Church-State reciprocity in contemporary Brasil: the convening of international Eucharistic Congress of 1955 in Rio de Janeiro*.

<sup>39</sup> R. ASTORRI, *I Concordati di Giovanni Paolo II*, in [www.olir.it](http://www.olir.it), marzo 2004, pp. 6 e 7.

<sup>40</sup> Vale qui ricordare la tesi del Triepel a fondamento dei trattati-*Vereinbarung* che qui può interessare per comprendere le ragioni strutturali e non tanto la forza vincolante del concordato, da ricondurre al generale principio internazionale "*pacta sunt servanda*". Sotto il primo aspetto, infatti, il modello di *Vereinbarung* esprime una ampiezza materiale ben maggiore di altra tipologia pattizia e, perciò, utile a raggiungere quella stabilità nei rapporti di reciprocità che sono al centro degli scopi di evangelizzazione e missione della Chiesa.

Ne consegue, ancora, che il riconoscimento della personalità giuridica degli enti ecclesiastici (art. 3) è già ricavabile dalla giurisprudenza civile, così come nei *dicta* della massima giurisprudenza del lavoro si rinvengono le scelte pattizie sulla natura impiegatizia dei rapporti di lavoro posti in essere negli organi della Chiesa (art. 16). Quanto alla disciplina degli edifici di culto, relativamente al titolo di proprietà, o alle procedure di demolizione, requisizione ecc. (art. 7) il Concordato riflette le disposizioni desunte dal codice civile, mentre in materia di disciplina del vincolo matrimoniale canonico e dei suoi effetti civili (art. 12), sussiste un significativo apporto della Costituzione (art. 226, §2). Anche i visti di ingresso previsti per i missionari che si recano in Brasile (art. 17) hanno precedenti legislativi. La disciplina sull'assistenza spirituale (art. 8) trova notevoli riferimenti – per le strutture carcerarie – nel codice penale e nell'art. 5, inciso VII Cost. e, per l'assistenza nelle Forze Armate, nel menzionato Accordo del 1989, oltre che nell'art. 143, §2 Cost.

Ed ancora, ulteriori materie “concordatarie” trovano una preventiva legislazione che attua principi costituzionali in ambito di insegnamento religioso (art. 11) nelle scuole statali (regolate per legge<sup>41</sup> e dall'art. 210, §1 e 213, §§1 e 2 Cost.); in ambito di strumenti urbanistici (vedasi l'art. 14 Concordato, rispetto all'art. 21.XX Cost.), nonché circa la disciplina dei beni culturali della Chiesa (cfr. art. 6 Concordato, rispetto all'art. 24.VIII Cost.). Esenzioni e immunità fiscali, specialmente per attività di natura filantropica (artt. 5, 7 e 15) hanno un preciso riferimento nell'art. 150.VI, b) e c) e §4, Cost.<sup>42</sup>

Questi primissimi rilievi illuminano sul principio di “armonizzazione e conformità” tra riconoscimento della libertà religiosa – anche in ossequio al diritto canonico – e ordinamento brasiliano che, come ora sarà chiarito, impronta di sé il testo dell'Accordo fondamentale.

Circa il riconoscimento della personalità giuridica alla Chiesa cattolica ed ai suoi enti (ex art. 3) il principio è “riaffermato”, ma la disposizione fa finalmente chiarezza sul dato che, in base al decr. 119-A/1890, stabiliva per tutte le confessioni religiose una generica personalità giuridica, con una capacità di compiere atti giuridici indefinita nella sostanza e nei soggetti titolari. Nella sostanza, perché in assenza di un riconoscimento formale della Chiesa – o delle sue strutture organizzative tradizionalmente presenti nel territorio,

<sup>41</sup> *Legge de Diretrizes e Bases de Educação Nacional*, n.5692/1971. H. LEPARGNEUR, *Religiosidade e pos-modernidade: informação e formação*, in *Revista Eclesiástica Brasileira*, 65, 2005, Petropolis, RJ, 2005, pp. 544-545.

<sup>42</sup> Occorre aggiungere anche una base giurisprudenziale, giacché la massima Magistratura costituzionale brasiliana (decisione n.325.822-2, del 18 dicembre 2002) prevedeva che: “*A imunidade tributaria prevista no art. 150.VI Cost. deve abranger não somente os prédios destinados ao culto, mas, também o patrimônio, a renda e os serviços relacionados com as suas finalidades essenciais*”. Tale copertura a favore delle attività sociali, assistenziali e caritatevoli è stata “allargata” dal Concordato a quelle di ordine filantropico.

come le parrocchie –, la legalizzazione di attività di missione e dei rappresentanti era aggirata con espedienti.<sup>43</sup> Nei rappresentanti, perché la Chiesa in Brasile registra una notevolissima diversificazione di entità ecclesiali. Ciò spiega la menzione dettagliata – che non va intesa come elenco chiuso – di enti ed organismi ecclesiastici ai quali l'art. 3 offre il riconoscimento della personalità.<sup>44</sup> In sostanza, il Concordato realizza un "allargamento" del riconoscimento della personalità giuridica a tutti gli enti della Chiesa cattolica contemplati nel CIC e di quelli che ne soddisfino le condizioni giuridiche "*em conformidade com o direito canonico*". Questa disposizione assume contorni precisi se collegata con la realtà delle strutture organizzative della Chiesa brasiliana – ed in genere, Latino-americana – le cui sole dimensioni fisiche, difficilmente comprensibili in Europa, comportano un adeguamento radicale delle forme istituzionali dell'opera di missione pastorale.<sup>45</sup>

L'atto di iscrizione nel "*registro do ato de criação*" di tali enti è la condizione, assoluta la quale il potere della pubblica amministrazione non potrà procedere con atti contrari (art. 3, §2).<sup>46</sup>

I rilievi esposti sulle macro dimensioni di scala delle "circoscrizioni ecclesiastiche" brasiliane assegnano poi una specifica valenza al dettato, ex art. 4 Concordato, sulla necessaria sovrapposizione dei confini territoriali nazionali ed ecclesiastici e conseguente armonizzazione tra limiti di com-

<sup>43</sup> G. I. SALVINI, *L'Accordo tra la Santa Sede e il Brasile*, in *La Civiltà cattolica*, Roma, 2009/1, p. 174. Incertezze giuridiche erano poi sorte relativamente ai rapporti bancari o sulla rilevanza giuridica da attribuire ad atti notarili attinenti l'amministrazione patrimoniale delle parrocchie. Il Concordato ha riassunto, in ultimo, un recente e decisivo parere giurisprudenziale (agosto 2006) emesso dal Consultore Generale dell'Unione, ed approvato dall'Avvocato Generale dell'Unione (n. AGU/MP – n.16/2005 e relativo *Despacho* n. 34/2006).

<sup>44</sup> Il confronto tra i dati dell'*Anuário Católico do Brasil* (ed. Cerdis), 1965 e statistiche più recenti, illustra la plasticità dell'organizzazione territoriale della Chiesa cattolica: Province Ecclesiastiche (30); Arcidiocesi (da 31 a 39); Diocesi (da 110 a circa 211); Parrocchie (9.410); Prelature territoriali e personali (11); Amministrazioni apostoliche (e personali, 1: "São João Maria Vianney"); Ordinariato militare (1); Ordinariato per fedeli di altri riti (Riti orientali, 1); Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica (comprese tra ordini, congregazioni, società e istituti secolari maschili e femminili, attorno 300). Sul tema, J. I. ALONSO PÉREZ, *O direito particular dos agrupamentos episcopais no Brasil*, «Forum Canonicum», Lisboa, 2008/1, pp. 35-36, il quale menziona ancora tre Eparchie (la Chiesa cattolica di rito armeno e copto, con vescovo proprio e la Chiesa cattolica di rito maronita, legata al suo Patriarca) e una Esarchia per i fedeli di rito ucraino-cattolico. Vedasi anche T.G. (a cura di), *Istituti Cattolici di Studi Superiori nel Brasile*, in *Seminarium*, CdV, 1963/1, p. 298, che registra, per il 1963, 175 Circoscrizioni territoriali. L'*Annuario Pontificio*, CdV, 2009, pp. 1143 ss. registra ancora: Metropoli (39); Sedi suffraganee (214).

<sup>45</sup> "Nel 1960, la diocesi di Manaus abbracciava 480.000 km<sup>2</sup> con 345.000 abitanti...Nel 1978...l'arcidiocesi di San Paolo contava sette milioni (di anime)". E. CÁRDENAS, *América Latina*, cit., p. 142.

<sup>46</sup> Ulteriore prova del rispetto del diritto brasiliano e dei procedimenti regolati dall'art. 44 Cod.civ. (sull'iscrizione delle persone giuridiche religiose nel registro civile).

petenza del vescovo “*intra limina*” ed effetti spaziali delle norme concordatarie.

Il Concordato riconosce una serie di immunità alla Chiesa cattolica. Il loro inquadramento nel rispetto dell'accennato principio di “armonizzazione giuridica” con l'ordinamento brasiliano ne elimina sbocchi privilegiari e propone una normativa in sintonia con la rivalutazione del sentimento religioso e della religione come valore tutelabile autonomamente, perché inteso in sé come “bene giuridico”.<sup>47</sup> Risulta così consequenziale lo stabilimento della garanzia e di protezione di edifici e luoghi di culto, nonché delle liturgie e dei simboli religiosi (art. 7): disposizione che attinge all'art. 208 c.p. in materia di reati contro il sentimento religioso. Così, egualmente, “*direitos, imunidades, isenções e benefícios*” sono attribuiti agli enti ecclesiastici muniti di personalità giuridica, ma a condizione che perseguano fini di assistenza e solidarietà sociale (art. 5). Le cennate attività sociali ed educative, se svolte senza fini di lucro dagli enti ecclesiastici, saranno parificate ai fini delle immunità ed esenzioni tributarie, agli enti filantropici (art. 15, §1).<sup>48</sup>

Il Concordato ha destinato uno spazio significativo alla disciplina sull'insegnamento della religione cattolica (e di altri culti) nelle scuole statali segnando uno dei passaggi sostanziali dal “separatismo privilegiario” al sistema “concordatario pluralista” in Brasile.<sup>49</sup>

L'art. 11 infatti non si arresta al semplice riconoscimento da parte dello Stato dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, collocandola nell'orario fondamentale, pur sempre come servizio facoltativo, in quanto facente parte della “*formação integral da pessoa*”, ma si spinge ad estendere tale garanzia alle altre confessioni religiose.<sup>50</sup> Siffatto disposto pone due notevoli conseguenze: in primo luogo, la conferma che è possibile edificare un modello giuridico di “laicità positiva”: una laicità che, per materializzare il principio democratico di libertà religiosa, non è costretta necessariamente ad escludere, e vietare, ma ad ammettere, estendere e comprendere valori, simboli e liturgie differenti, in un quadro di effettiva pluralità confessionale; in secondo luogo, su un piano di effetti diplomatici propri dei concordati, il riconoscimento in sede concordataria di “confessioni terze” si impone

<sup>47</sup> L. M. FERREIRA DE SOUZA, *Direito Eclesiástico* cit., p. 16.

<sup>48</sup> Il Ministero dell'Interno brasiliano ha qui competenze specifiche che esercita attraverso il Consiglio Nazionale del Servizio Sociale, organo di controllo di tutti gli enti filantropici operanti in Brasile.

<sup>49</sup> L'art. si armonizza con l'art. 210, §1 Cost.Fed. e con l'art. 33 *Lei Diretrizes e Bases da Educação*.

<sup>50</sup> Il Concordato, nell'introdurre un modello pluralista dell'insegnamento della religione, rispecchia la *Lei sobre ensino religioso*, L. dello Stato di Rio de Janeiro, n.3459 del 14 settembre 2000, conforme all'art. 5.VI Cost. Legge in seguito soggetta al vaglio di costituzionalità del Tribunal de Justiça do Estado, *representação* n.141/2000.

come novità assoluta, inedita e, forse, “anomala” in rapporto a soluzioni giuridiche che dovrebbero trovare il loro naturale terreno di affermazione nell’alveo delle leggi civili o in apposite intese negoziate tra Stato e soggetto confessionale.

Questo aspetto è foriero di significativi sviluppi. Sul piano formale, infatti, la soluzione concordataria sulla libertà “pluralista” di insegnamento delle religioni, appare un modello interessante per la Santa Sede che si accinga alla stipula di futuri concordati, mentre nel piano politico-diplomatico, il riconoscimento in sede pattizia di una garanzia che avvantaggia soggetti terzi, tende non solo a stimolare l’azione, mai agevole, di dialogo interconfessionale, ma anche a far ottenere alla Chiesa cattolica la *leadership* nell’ascolto del suo punto di vista nel “controllo” delle relazioni interconfessionali e una posizione paritaria con lo Stato nella gestione delle stesse.

Ad integrazione del principio generale ex art. 11, sono posti due aspetti ulteriori che riflettono il nuovo corso democratico. In primo luogo, il riconoscimento dell’attività formativa espressa da scuole e istituti scolastici ecclesiastici, nonché della libera costituzione e amministrazione di Seminari e altri istituti ecclesiastici di formazione e cultura” (art. 10, §1). Il richiamo espresso al “*princípio da colaboração*” presuppone anche in tal caso ulteriori sviluppi in via di intese a livello locale (art. 10). In secondo luogo, il riconoscimento della parificazione di corsi di studio e *curricula*, di titoli accademici e qualifiche rilasciati da suddetti istituti, a livello di “*Graduação*” e “*pos-Graduação*” (art. 9) e dei Seminari (art. 10, §2).<sup>51</sup> Vale qui precisare ad ulteriore certezza del passaggio dal separatismo formale, talvolta di rigore,<sup>52</sup> ad una democrazia aperta che, sebbene non espressamente menzionate dal Concordato, né all’art. 3 né all’art. 10, alle Università pontificie possono riferirsi le espressioni “*instituições de ensino, em todos os níveis*” e “*outros Institutos eclesiásticos de formação e cultura*” (art. 10 e 10, §2).<sup>53</sup>

Il riconoscimento degli effetti civili al matrimonio canonico attraverso il procedimento di trascrizione (art. 12) è una norma già ampiamente presente nel diritto civile e costituzionale brasiliano che segue un’impostazione “romanistica”.<sup>54</sup> Fino ad oggi, infatti, il regime matrimoniale prevedeva l’auto-

<sup>51</sup> Le attese della Chiesa brasiliana per l’ottenimento di valore legale dei titoli rilasciati dalle Università pontificie (es. in teologia), sono sensibilmente cresciute negli ultimi dieci anni. Qui il Concordato ha esercitato realmente effetti innovativi nel quadro legislativo nazionale.

<sup>52</sup> L. M. FERREIRA DE SOUZA, *Direito Eclesiástico* cit., p. 14.

<sup>53</sup> T.G. (a cura di), *Istituti Cattolici di Studi Superiori nel Brasile*, cit., pp. 294-299.

<sup>54</sup> Cfr. Cost. Fed., art. 226, §2: “*O casamento religioso tem efeito civil*”, mentre gli artt. 1515-1516 del nuovo Cod. civ. (2003) riconoscono “*efeitos civis*” ai matrimoni religiosi. La l. n.1110, 23 maggio 1950 (sul riconoscimento degli effetti civili al matrimonio religioso) disciplinava la cd. “*habilitação prévia*” che permetteva ai nubenti, una volta celebrato il rito civile, di richie-

nomia delle celebrazioni in sede civile e canonica. La legge civile ammetteva l'ottenimento del duplice effetto del vincolo civile-canonico, attraverso un'unica cerimonia rituale. In tal caso, l'ufficiale di stato civile autorizzava il ministro di culto cattolico a celebrare il matrimonio canonico con effetti civili. Di fatto, sussisteva l'usanza nei nubendi che, celebrando di fronte all'altare, domandassero all'ufficio civile l'estensione degli effetti del matrimonio canonico.

Il Concordato ha fatto chiarezza su questo punto, e sulle eventuali impugnazioni per nullità del vincolo, affermando – e questa è una novità – l'omologazione delle sentenze ecclesiastiche matrimoniali sempre che, s'intende, contengano i medesimi requisiti fissati dall'ordinamento giuridico brasiliano: procedimento che seguirà le regole stabilite dal diritto internazionale privato brasiliano in ordine alla delibazione delle sentenze straniere (art. 12, §1).

Forse l'istituto matrimoniale è quello che più intensamente di tutti gli ambiti cd. "misti" subisce i condizionamenti propri della realtà e della storia locale cui si rivolge. Il necessario adattamento del matrimonio cattolico ad una realtà multiculturale, qual è la brasiliana, ha condotto la storiografia a ritenere quanto, fino al 1980, detta celebrazione fosse un fenomeno "... molto raro e circoscritto alle élites",<sup>55</sup> inapplicato in caso di matrimoni misti,<sup>56</sup> fortemente condizionato dalla vocazione economica del territorio<sup>57</sup> e dal mutare delle convenzioni sociali.<sup>58</sup>

La disposizione che delinea l'impegno unilaterale dello Stato a "destinare spazi a fini religiosi", da predisporre negli strumenti di pianificazione urbanistica (art. 14) armonizza il testo costituzionale e la legislazione infracostituzionale<sup>59</sup> e si adegua anch'essa alla realtà socio-economica in forte espansione del Brasile, tanto inarrestabile quanto sregolata. Il Brasile è oggi teatro di

dere la "certidão" di abilitazione "na forma da lei civil". La l. n.6015, 31 dicembre 1973 (in materia di Registri pubblici), regola agli artt.71-75, il procedimento di registrazione matrimoniale "do casamento religioso para efeitos civis". Cfr. *Código civil* (a cura di J. DE OLIVEIRA), São Paulo, 1987, pp. 369-370 e 558-559.

<sup>55</sup> Cfr. R. VAINFAS, voce "Casamento", in *Diccionario do Brasil colonial (1500-1808)*, Rio de Janeiro, 2000, p. 107, e voce "Concubinato", ivi, pp. 130-131. Vedasi anche M. B. N. DA SILVA, *Sistema do casamento no Brasil colonial*, São Paulo, 1984.

<sup>56</sup> S. BOUARQUE DE HOLLANDA, *Radici del Brasile* cit., p. 66.

<sup>57</sup> R. VAINFAS, nelle due citate voci, rispettivamente alle pp. 108 e 132.

<sup>58</sup> G. DE OLIVEIRA, *Transformações* cit., p. 343.

<sup>59</sup> Due norme costituzionali individuano le competenze legislative in materia urbanistica: l'art. 182, per il quale il Legislatore federale fissa leggi direttrici generali, volte a "ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem estar dos seus habitantes", cui si lega l'art. 21.XX Cost., secondo il quale: "competete à União (...) instituir diretrizes para o desenvolvimento urbano". La L. n.10.257/2001, agli artt.2, 3, 21 e 39 (cd. "Estatuto das Cidades") chiarisce ancor meglio, in rapporto al fine della "qualità della vita" che compete alla "União (...) legislar sobre normas gerais de direito urbanístico".

un'immane manipolazione geografica cui corrisponde un imponente fenomeno migratorio interno delle popolazioni stanziali, dalla realtà rurale alla macro-periferia metropolitana, con pesanti problemi di urbanizzazione, di rispetto ambientale ed etnico – la questione indigena –<sup>60</sup> e di qualità esistenziale. Si tratta di assicurare l'ubicazione spaziale nei nuovi quartieri urbani di un luogo di visibilità della fede, sia questa la parrocchia, l'edificio di culto o il centro per l'opera missionaria o di azione pastorale, a contrastare le nuove "immense cinture periferiche di miseria".<sup>61</sup> La Chiesa brasiliana (CELAM), nel denunciare i rischi causati dalla crescente urbanizzazione e il dissennato sfruttamento ambientale, si è fatta portavoce di un nuovo dramma di povertà e di una politica lungimirante, che anteponga il modello di crescita solidale e sostenibile all'attuale esiziale sviluppo "predatorio".<sup>62</sup>

Il Concordato regola anche la materia dei beni culturali di appartenenza alla Chiesa cattolica o altre persone giuridiche ecclesiastiche. La categoria giuridica concettuale, per altro ben presente nel dettato costituzionale,<sup>63</sup> è individuata nel "patrimonio storico artistico e culturale" comprensivo di beni mobili e immobili, facente riferimento ai documenti custoditi in archivi e biblioteche. Sebbene non venga esplicitamente menzionata la categoria dei Musei diocesani, si deve ritenere compresa nella dizione di "patrimonio culturale" che abbia i caratteri delle *universitas rerum* (art. 6).

La speciale cura delle Parti alla tutela e valorizzazione delle fonti storiche si desume dal richiamo puntuale al "*princípio da cooperação*" – che prefigura l'intervento di ulteriori accordi applicativi d'intesa con la CNBB – unito al termine "*salvaguardar*", con il quale si precisa l'impegno delle autorità brasiliane a tutelare le specifiche finalità religiose contenute nel patrimonio culturale di interesse religioso (art. 6, §1). Anche il termine "*fruição*" è impiegato in senso estensivo sia come godimento pubblico dei beni culturali e artistici, sia come libero accesso ai fini di studio e ricerca ai documenti storici d'archivio (art. 6, §2).

Debita attenzione va assegnata all'art. 16 che, nel formalizzare un principio generale di scarico di responsabilità contrattuale civile della Chiesa,

<sup>60</sup> La dizione generica "fini religiosi" adottata dal Concordato, comporta anche in tal caso una prospettiva pluralistica della tutela del fattore confessionale. Il Concordato, infatti, tiene conto della notevole varietà etnica della popolazione brasiliana e delle differenti culture di riferimento. La "questione indigena" e le garanzie al rispetto di quella cultura, si armonizza con i molteplici rinvii posti dalla Costituzione federale (artt. 22.XX; 129.V; 231, §1, VIII e 231-2).

<sup>61</sup> E. CÁRDENAS, *América Latina*, cit., p. 134; G. I. SALVINI, *L'Accordo tra la Santa Sede e il Brasile* cit., p. 176.

<sup>62</sup> L'ordinamento brasiliano assegna alla foresta amazzonica, dichiarata "patrimonio nazionale" ex art. 225, §4 Cost.federale, una tutela di rango costituzionale.

<sup>63</sup> La Cost. federale disciplina distintamente i beni culturali (artt. 5.LXXIII; art. 24.VII e art. 216); i siti archeologici (artt. 20.X e 23.III) e i monumenti (art. 23.III).

fa chiarezza sulla natura dei rapporti di lavoro e di volontariato svolti nelle strutture ecclesiali (Diocesi e Istituti religiosi). La disposizione anzitutto sottolinea il carattere connotante dell'attività lavorativa, per cui la preminenza del "*carácter peculiar religioso e beneficiante*" sull'elemento della prestazione patrimoniale ne esclude la riconducibilità del rapporto al vincolo contrattuale civilistico e, parimenti, la configurabilità della sua natura come "*vinculo empregatício*" (art. 16.I). Conseguenza di ciò è l'applicazione in via esclusiva del diritto canonico per la disciplina di tale rapporto di lavoro. Sebbene i soggetti del rapporto siano i "*ministros ordenados*" o i "*fieis cosegrados*", la disposizione è una valvola di tutela nei confronti del fenomeno dell'abbandono talare e delle pretese patrimoniali vantate da parte dei "preti spretati", non più soggetti al voto di obbedienza, alla richiesta giudiziaria degli arretrati del servizio lavorativo prestato e degli emolumenti di natura assistenziale e previdenziale.<sup>64</sup>

Come detto, la disposizione "concordatarizza" un consolidato orientamento della giurisprudenza del lavoro brasiliana, la quale fa leva sulla natura assistenziale e non commerciale della prestazione ed ammette la prova contraria in giudizio, vertente a dimostrare lo snaturamento ("*desvirtuamento*") del rapporto per fini di lucro, con conseguente assimilazione ad attività di tipo remunerativo.<sup>65</sup>

Il principio di discarico di responsabilità civile dell'ente ecclesiastico è esteso – in tal caso, sulla base del contratto di volontariato ("*termo de adesão*") – anche alle attività di volontariato che lo Stato riconosce e identifica nelle opere di indole "*apostólica, pastoral, litúrgica, catequética, assistencial, de promoção humana e semelhantes*" (art. 16.II).<sup>66</sup>

Un rinnovato terreno sperimentale, la nuova frontiera missionaria della Chiesa brasiliana, è individuato dal tema dell'assistenza spirituale (art. 8), in diretto rapporto con il principio di libertà di missione (ex art. 2), ed in ossequio della legge civile e costituzionale brasiliana.<sup>67</sup> Chiave di lettura dell'art. 8 è nell'attenzione verso il complesso della società brasiliana e "*especialmente dos cidadãos mais necessitados*". La questione del disagio sociale e della pover-

<sup>64</sup> La *Legge de Seguridade Social* n.8212/1991 considera infatti i ministri di culto come "*contribuintes individuais*".

<sup>65</sup> Si veda la recente sentenza del Tribunal Superior do Trabalho (TST-AIRR 3652/2002-900-05-00) per la quale: "*O vínculo que une o pastor à sua Igreja é de natureza religiosa e vocacional. Relacionado à resposta a uma chamada interior e não ao intuito de percepção de remuneração terrena...*". L. M. FERREIRA DE SOUZA, *Direito Eclesiástico* cit., p. 15.

<sup>66</sup> Qui il Concordato si uniforma alla Lei n.9608, 18 febbraio 1998.

<sup>67</sup> Il Concordato attinge all'art. 5.vi e 5.vii Cost. La l. n.6923, 29 giugno 1981 è sostituita dalla l. n.9982, 14 luglio 2000 (Prestazioni di assistenza religiosa negli ospedali pubblici e privati e nelle prigioni civili e militari).

tà, qui “concordatarizza” i progetti pastorali<sup>68</sup> rivolti, nel rispetto delle specifiche norme regolamentari di istituto, a due dimensioni delle cd. “comunità separate”: i luoghi di assistenza sanitaria (istituti di assistenza sociale ed educativa) e le carceri. Il testo dell’art. 8 si riferisce genericamente all’azione assistenziale della Chiesa cattolica, senza precisare le qualifiche dei soggetti attori, con ciò estendendo l’azione evangelizzatrice dai ministri di culto al volontariato cattolico che, di fatto, svolge un’opera insostituibile ed oggi, in concorrenza con l’agguerrita organizzazione delle Chiese protestanti.

L’ancor recente stipula dell’accordo (23 ottobre 1989), la cui vigenza è confermata all’art. 20 del Concordato, giustifica la mancata inserzione nell’art. 8 dell’assistenza spirituale nelle Forze armate, quale luogo di esercizio e garanzia della pratica religiosa, sebbene l’art. 3 non rinunci ad elencare anche l’Ordinariato militare tra gli enti ecclesiastici muniti di personalità giuridica.

Corollario del citato art. 2 sulla libertà di missione, l’art. 17 riflette un’esigenza peculiarissima del Brasile: l’assicurare un’adeguata presenza della Chiesa in una realtà dalle dimensioni di Stato-continente e che attraversa una seria e conclamata crisi vocazionale.<sup>69</sup> Ciò spiega la speciale facoltà riconosciuta ai vescovi locali di poter richiamare a sostegno del *munus* pastorale da svolgere nella diocesi di riferimento, attraverso una richiesta formale (“*pedido formal*”) inoltrata alle competenti autorità civili, non solo sacerdoti o religiosi, ossia il clero, ma anche laici stranieri (art. 17).

Si tratta a tutti gli effetti di un visto di ingresso con validità temporanea o permanente (art. 17 §1), funzionale all’attività svolta e di cui l’Ordinario locale è il garante. La norma conferma il “*princípio da cooperação*” che anima l’intero Accordo fondamentale ed il coinvolgimento pratico dell’amministrazione alla concreta attuazione delle procedure.

L’Accordo ha voluto consacrare il sigillo della confessione e del riconoscimento statale della garanzia del segreto, con una norma asciutta che implicitamente riconosce all’ecclesiastico il diritto di rifiutarsi dall’informare l’autorità giudiziaria su quanto appreso per via dell’ufficio sacro (art. 13).

Concludono l’Accordo le usuali clausole finali di manutenzione negoziale (art. 18) sulle modifiche e integrazioni e (art. 19) sull’applicazione e interpretazione, nonché la dichiarazione della vigenza del Decreto 119-A/1890 (art. 20) quale fonte di diritto ecclesiastico nazionale.

La rilevanza del contributo della Conferenza Episcopale del Brasile, incaricata degli ulteriori sviluppi dell’Accordo circa future intese (art. 18) merita alcune ulteriori osservazioni conclusive.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Specialmente per carceri ed ospedali la CNBB ha infatti elaborato una “Pastorale della salute e delle carceri”.

<sup>69</sup> E.CÁRDENAS, *America Latina*, cit., pp. 144 e 165.

<sup>70</sup> J.I. ALONSO PÉREZ, *O direito particular* cit., p. 45.

## 6.

Il Concordato nel modello del “*Vereinbarung*” attribuisce alla CNBB spazi di intervento attuativo attraverso il “*princípio da cooperação*” (artt.6; 10; 14 e 18, §1). Si tratta di un risultato in larga parte dipeso, dopo numerosi fallimenti, dall’azione dei vescovi del Brasile all’ottenimento di uno *status* giuridico adeguato alle esigenze della missione.<sup>71</sup>

Il ruolo di guida assunto dalla CNBB circa il Concordato ha due diverse letture: una prima, nella storica conduzione delle trattative e nella risposta pastorale verso l’ideologia militare, gli squilibri economici, la questione etnica e ambientale; una seconda, circa la stipula di future intese, in attuazione dei principi pattizi dove l’azione della CNBB collima con le attuali tendenze del modello concordatario ad assegnare alle chiese locali ruoli di iniziativa negoziale di livello attuativo.<sup>72</sup> Le tracce tangibili di tale cura ad una pastorale sociale adeguata alla società brasiliana, diversificata e “continentale” si rinvencono, oltre che nel Concordato, anche nell’evoluzione organizzativa della CNBB<sup>73</sup> e nella coincidenza tra il suo operato ed il magistero della Chiesa.<sup>74</sup> Anzi, questo accordo esprime in forma compiuta – dando spiegazione della nuova vitalità dello strumento concordatario – lo sviluppo dei principi conciliari della *Gaudium et Spes*, pur nel delinarsi di nuove formule giuridiche pattizie.

Per un verso, la “sana collaborazione” tra Chiesa e comunità politica conferma il superamento delle dottrine di *ius publicum ecclesiasticum externum* e le aperture democratiche contribuiscono a nuove progettualità. Per altro verso, il Concordato brasiliano puntualizza in ordine ai privilegi della Chiesa il magistero conciliare, che subordina diritti elargiti e facoltà graziose non solo alla garanzia della libera missione ma, secondo l’art. 11 dell’Accordo fondamentale, alle esigenze di rafforzare la libertà religiosa delle altre confessioni, all’insegna di un “pluralismo concordatario”.

In ultimo, la CNBB si fa portavoce di questa trasformazione della prassi

<sup>71</sup> La CNBB attivò una fitta serie di incontri a livello di nunziatura e governo (dal 2003) e l’avvio ufficiale dei negoziati (12 settembre 2006) con una proposta formale che sollecitava il parere di undici ministeri ed altri enti della PA. L. BALDISSERI, *L’Accordo tra Santa Sede e Brasile* cit., pp. 1-2; G.I. SALVINI, *L’Accordo tra la Santa Sede e il Brasile* cit., pp. 174-175.

<sup>72</sup> G. FELICIANI, *Il Concilio non è la tomba dei concordati*, in *L’Osservatore Romano*, 16 gennaio 2009, p. 5.

<sup>73</sup> J.I. ALONSO PÉREZ, *O direito particular* cit., pp. 23, 31 e 46.

<sup>74</sup> Il richiamo è al *Motu Proprio “Apostolos Suos”* (21.5.1998) che offre base alla dottrina della collegialità, con il pieno riconoscimento della necessità del ruolo costruttivo delle Conferenze episcopali nella prassi concordataria di attuazione e ulteriore sviluppo con norme di *ius particulare*. Vedasi «AAS», 1998, pp. 641 ss., spec. artt.14-24. I precedenti di tale evoluzione sono nel *Motu Proprio “Sollicitudo omnium Ecclesiarum”* (24.6.1969), artt. VII, VIII.1 e VIII.2; art. x.1 e x.2. Cfr. «AAS», 1969, pp. 173 ss.

negoziale: il modello di “*Vereinbarung*” concordatario esalta il ruolo della Chiesa locale, deputata a tradurre i principi astratti nella pratica concreta. I vescovi interagiscono tra Vangelo e società e la loro azione è necessariamente sia istituzionale che politica. In Brasile ciò comporta un nuovo impulso alla pastorale, lo strumento più autentico e diretto con cui rispondere alle moderne aspettative sui diritti umani, sul pluralismo e la pace, sulla giustizia sociale.

# RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

*Recensioni*

CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCO-PALES D'EUROPE (CCEE) (ed.), *Les Évêques et la nouvelle Europe. Textes officiels du CCEE (1992-2006)*, Cerf, Paris, 2010, pp. 608, Col. "Documents d'Église".

IL volume raccoglie una selezione di documenti emanati dai diversi organi del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) nonché altri testi relativi, in un modo o nell'altro, all'ambito di attività di questo organismo. L'avvio del periodo di riferimento, il 1992, rinvia ad un volume precedente, del 1991 (*Les Évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, Cerf, 1991; edito in versione italiana nello stesso anno dall'Editrice Piemme e in lingua tedesca dal Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), che presentava la produzione di documenti relativi allo stesso organismo nei suoi primi venti anni di esistenza. La presente raccolta viene presentata ed è stata curata da Sarah Numico, collaboratrice del Segretariato della CCEE; contiene inoltre due introduzioni a cura rispettivamente di Aldo Giordano, fino al 2008 Segretario Generale dell'organismo, e di Giorgio Feliciani, nonché una postfazione curata da Jean-Paul Durand.

I documenti, per un totale di 88, sono stati ritenuti i più rilevanti per offrire – nei limiti in cui lo possono fare i testi – le linee di forza dell'agire dell'istituzione. Lo sforzo di sintesi si verifica anche nel fatto di presentare i paragrafi principali di alcuni dei documenti o, alle volte, per ovvie ragioni, solo alcuni stralci (come succede con l'esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Europa* di Giovanni Paolo II).

L'introduzione di Aldo Giordano, tesa a presentare l'attività dell'organismo negli anni cui si riferisce il volume, riesce ad evidenziare gli aspetti specifici che ne hanno dominato le linee di attuazione: il consolidamento istituzionale dell'organismo, il suo contributo al dialogo ecumenico, gli impegni delle diverse commissioni settoriali (migrazioni, pluralismo religioso, mezzi di informazione, università, cura del creato, ecc.) nonché il consolidamento dei rapporti con organismi come il SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar) o, per quanto riguarda l'attenzione al processo di unificazione europea, il COMECE (Commission of the Bishops' Conferences of the European Community). Da parte sua, Giorgio Feliciani esamina la storia e i profili giuridici del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa in una sintesi di un precedente lavoro, adatta alla natura di questo volume.

Il capitolo I riprende sostanzialmente testi di Giovanni Paolo II sull'Europa e sul ruolo della CCEE; l'interesse principale di questi documenti non va solo nella direzione di mostrare una ispirazione generale su temi europei, bensì esprime l'interesse positivo del Romano Pontefice affinché l'organismo giochi un ruolo rilevante nel far presente tutte le voci del panorama europeo, dall'Atlantico agli Urali.

Nel capitolo II vengono pubblicati i comunicati finali delle Assemblee plenarie della CCEE dal 1991 fino al 2005. L'Assemblea plenaria è la riunione annuale più autorevole dell'organismo; ne fanno attualmente parte i Presidenti delle Conferenze episcopali europee, nonché gli

Arcivescovi del Lussemburgo, del Principato di Monaco e il Vescovo di Chişinău (Moldavia). Ad essa sono normalmente invitati il Prefetto della Congregazione per i vescovi, e altri presuli appartenenti sia a organi della CCEE che ad altri organismi interessati. Nei documenti si può seguire il polso e le reazioni dell'episcopato europeo davanti agli eventi più significativi dell'attualità, dalla caduta del muro di Berlino alla guerra dei Balcani, fino al processo di unificazione europea, nonché gli avvenimenti internazionali – non già strettamente europei – che negli ultimi anni hanno preso il sopravvento.

Nel terzo capitolo vengono pubblicati documenti scelti relativi ai quattro *symposium* promossi dalla CCEE nel periodo di riferimento (Praga 1993; Roma 1996, 2002, 2004), che sono piattaforme di dialogo e riflessione su temi di rilevanza per l'Europa.

Il capitolo iv offre diversi testi relativi ad ognuna delle diverse aree di interesse delle commissioni della CCEE (ambiente, catechesi, scuola e università, migrazioni, *Servizio Europeo per le Vocazioni*, *Commissione Episcopale Europea per i Media*).

Il contenuto del Capitolo v, sotto il titolo "L'engagement œcuménique", viene articolato in cinque parti relative a diverse iniziative ecumeniche che hanno coinvolto la CCEE: testi su attività concrete come gli incontri ecumenici europei (Graz 1997, Strasburgo 2001, Sibiu 2007, benché per quanto riguarda quest'ultimo vengano presentati alcuni documenti preparatori), sul Comitato Congiunto CCEE-KEK (Conferenza delle chiese europee) o documenti specifici quale la "Charta Oecumenica", contenente le linee guida per la crescita della collaborazione tra le chiese in Europa (2001). Spiccano anche in questo capitolo diversi interventi del papa Giovanni Paolo II.

Il capitolo vi ripropone alcuni documenti di studio o documenti conclusivi di incontri di diversa natura sull'islam, il buddismo e le c.d. religioni alternative, sia in prospettiva generale che di riflessione su temi e problemi operativi concreti (come il caso dei matrimoni tra cristiani e musulmani).

L'ultimo capitolo (vii, titolato "La nouvelle europe") mostra attraverso alcuni testi l'interesse della CCEE per le modifiche e le crisi verificatesi in Europa in tempi recenti, dalla sensibilità per i bisogni dei paesi ex-comunisti, alla unificazione europea, con una attenzione specifica alle riunioni dei presidenti delle conferenze episcopali del sud-est dell'Europa in riferimento ai loro particolari problemi (Balcani, presenza musulmana, ecc.).

La postfazione di Jean-Paul Durand non può essere ritenuta una aggiunta di taglio meramente ornamentale: offre invece una riflessione di ampio respiro sulla natura della evangelizzazione, che si collega in modo profondo al ruolo della Chiesa Cattolica nel frangente storico attuale in Europa nonché, al suo interno, il valore che ci si dovrebbe aspettare da organismi quale il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa.

Il volume si chiude con quattro utili annessi contenenti gli statuti della CCEE (approvati nel 1995), l'organigramma e una cronologia fino al 2006.

In sintesi, l'opera è uno strumento pregevole per seguire l'attività (e anche l'evoluzione) di un organismo che, nato da una iniziativa legata al Concilio Vaticano II, si è sentito chiamato col passare del tempo ad un impegno di più vasta portata. I documenti offrono la possibilità di valutare il modo in cui il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, organismo di comunione

tra le Conferenze episcopali d'Europa, ha intrapreso negli anni recenti i compiti affidatogli negli statuti: la pratica di una più stretta comunicazione e cooperazione tra i vescovi e le Conferenze episcopali europee, nel rispetto della funzione e delle competenze proprie di ciascuno, per promuovere e ispirare la nuova evangelizzazione in ambito europeo; la promozione della comunione con i Consigli delle Conferenze episcopali degli altri continenti; il sostegno alla collaborazione ecumenica in Europa, per ristabilire l'unità dei cristiani; la testimonianza ecclesiale nella società europea (cfr. *Statuti*, art. 1).

Come già avvenne per il primo resoconto dell'attività del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa apparso nel 1991, di cui si da notizia all'inizio di questa nota, sarebbe auspicabile un'edizione dei testi e dei commenti nelle altre principali lingue dell'Europa.

FERNANDO PUIG

PAOLO LAZZARA, *I procedimenti amministrativi ad istanza di parte. Dalla disciplina generale sul procedimento (l. 241/90) alla direttiva «servizi»*, Jovene, Napoli, 2008, pp. 426.

IN un recente articolo pubblicato sulla rivista «Archiv für katholisches Kirchenrecht», il prof. Helmuth Pree rilevava come, all'interno delle diocesi della Germania, fossero molto frequenti le richieste di autorizzazioni patrimoniali sottoposte a numerose norme particolari e poneva la questione relativa alle semplificazioni, ammesse dal diritto canonico universale, che sarebbe possibile operare.

Non si può non condividere il parere di chi ritiene che il Diritto canonico di sponge delle risorse necessarie per veni-

re incontro a tali problematiche e che, per quanto riguarda la disciplina delle autorizzazioni e le licenze, sia possibile trovare soluzioni e nuovi percorsi di sviluppo nell'impianto di uno degli strumenti tecnici che vanta maggior tradizione nel Diritto ecclesiale, vale a dire, il rescritto, il quale già sorregge l'ossatura degli istituti considerati dal can. 59 § 2 CIC (le concessioni di grazie fatte a viva voce e le licenze).

Da quando, nel secolo quarto, il rescritto è stato mutuato dal Diritto romano, ha dimostrato la sua versatilità nel soddisfare le necessità che emergevano con il passare dei secoli. Si pensi, ad esempio, al suo profuso utilizzo durante l'intera vigenza del sistema beneficiale, o al cambiamento operato ai nostri giorni, allorché il rescritto è diventato un atto amministrativo singolare (cf. cann. 35 e 59 CIC nonché 1510 CCEO), allo scopo di tutelare più accuratamente le situazioni giuridiche soggettive. Infatti, se si cercassero degli istituti indicativi per illustrare la dinamicità del Diritto canonico, la scelta potrebbe certamente cadere sul rescritto. Esso ha mantenuto le sue caratteristiche essenziali – essere un atto giuridico pubblico, dato per iscritto, come risposta ad un'istanza di parte – evidenziando nei diversi periodi altri elementi, come, ad esempio, attualmente, il contenuto favorevole al destinatario.

Per cui non sembra azzardato considerare che il rescritto e gli altri atti simili ammettano nuove possibilità d'evoluzione, per continuare a proporsi come utili strumenti giuridici.

È in questa cornice che la lettura del volume ora recensito, sebbene non sia un'opera di Diritto canonico bensì di Diritto amministrativo italiano e comunitario, può indubbiamente interessare il canonista per diversi motivi.

Innanzitutto, la trattazione fa vedere che l'evoluzione degli istituti giuridici, come quell'accennata dei rescritti in Diritto canonico, è un'esigenza sentita in qualsiasi sistema di diritto. Specificamente, per quel che attiene al sistema italiano nell'ambito dei procedimenti ad istanza di parte, è in atto un passaggio verso modelli nei quali "i principi di trasparenza, di pubblicità, di motivazione dell'azione amministrativa garantiscono chiarezza e ragionevolezza oggettiva delle scelte pubbliche compiute attraverso un esame completo di tutti i fatti e gli interessi rilevanti" (p. 77).

D'altra parte, l'opera manifesta una realtà che merita attenzione pure nel Diritto canonico, cioè, che un settore non indifferente dell'attività amministrativa avviene a richiesta di parte "privata", a dimostrazione del ruolo attivo che appartiene all'iniziativa del singolo per il raggiungimento del bene pubblico e, quindi, della funzione insostituibile dell'autonomia della volontà anche nel Diritto pubblico. I casi in cui l'iniziativa privata dà luogo ad un procedimento trasformante il proposito inizialmente privato in una volontà pubblica sono normali tanto in Diritto canonico quanto in quello delle comunità politiche. Da questa prospettiva la procedimentalizzazione dell'azione amministrativa non va vista come rischio di complicazione e di burocrazia ma come percorso ordinario e, se correttamente svolto, argine della conflittualità e, soprattutto, strumento di prudenza giuridica.

La lettura dell'opera di Paolo Lazza-ra suscita riflessioni in grado di stimolare la creatività del canonista a partire da soluzioni collaudate nell'ambito statale, presenti pure in Diritto canonico, quali la funzionalità dei principi di non aggravamento (interpretante le regole

sull'istruttoria ed i criteri di distribuzione delle relative incombenze nel senso che qualsiasi aggravio non espressamente previsto necessiti di adeguata e specifica motivazione), di semplificazione, d'imparzialità, di ragionevolezza oppure il bilanciamento dei principi inquisitorio e dispositivo nell'istruttoria del provvedimento o, ancora, l'attuazione del contraddittorio (*audiatur et altera pars*) fra l'istruttoria e la decisione ove ci siano aspettative contrastanti.

Fra i tanti pregi dell'opera appare non marginale il compiuto apparato critico, in grado di fornire utili e autorevoli riferimenti in materia, specialmente della dottrina amministrativa italiana e tedesca.

JAVIER CANOSA

FEDERICO MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, 36, Milano, 2009, pp. xxxiii + 634, Collana «Monografie Giuridiche della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce».

NELL'ENCICLOPEDIA alla voce "Rutheni", leggiamo: «slavi cattolici di rito bizantino [...] si unirono a Roma nel 1596...», definizione questa, che non ci dice molto su chi siano in realtà i Rutheni, dei quali ci parla il volume qui recensito; essa abbisogna della lettura di almeno un'altra voce enciclopedica, quella di "Ruthenia", quest'ultima è così definita: «nome della Russia nel medioevo, adottato poi dalla monarchia austro-ungarica per designare il territorio carpatico di NE, comprendente Ungheria, Galizia e Bucovina», poco oltre leggiamo che tale regione geografica com-

prende pure la parte più orientale della odierna Slovacchia. Poche e sintetiche righe, che probabilmente non aiutano i profani a capire molto dei Rutheni, al contrario, probabilmente la confusione sarà ulteriormente aumentata quanto meno dalla individuazione della Galizia, toponimo oggi scomparso dalle piante geografiche dell'Est Europa. Al fine di completare il nostro quadro geografico, diciamo subito che essa è una regione compresa tra i Carpazi e la valle della Vistola e che è oggi suddivisa tra Polonia ed Ucraina.

Date queste brevi premesse geografico-terminologiche, ci addentriamo nell'analisi del volume di Federico Marti, il quale ha egli pure ritenuto di dover introdurre il suo lavoro presentando i Rutheni: con tale nome venivano individuate dalla Chiesa cattolica romana, tutte le popolazioni di rito slavo-bizantino residenti nei territori geografici da noi più sopra brevemente descritti.

In realtà, all'interno di tale denominazione, come precisa subito l'A., si devono distinguere due gruppi di fedeli etnicamente distinti: i rutheni galiziani, ovvero quelli che oggi denominiamo ucraini, e i rutheni ungheresi, ovvero quelli stanziati nella regione della Sub-Carpazia, un tempo appartenente all'Impero asburgico (p. xxxi).

Abbiamo ora in parte più chiara la individuazione del tema affrontato nel presente volume, il resto lo si comprende dal titolo: la nascita della Chiesa ruthena negli Stati Uniti d'America, in conseguenza dei flussi migratori dalle regioni descritte, nel corso dell'Otto e Novecento.

Tuttavia, al fine di far meglio entrare il lettore nell'argomento, l'A. ha opportunamente inserito un capitolo contenente una sintesi della storia del cattoli-

cesimo di tradizione ruthena; pur nella necessaria brevità, il capitolo ci consente di ripercorrere la storia dei cattolici viventi in quelle regioni orientali d'Europa, dapprima uniti a Roma, e poi, a partire dal 1480 definitivamente separati da essa, per guardare agli ortodossi di Costantinopoli.

Solo un secolo più tardi, nel 1596, in seguito al sinodo dei vescovi rutheni a Brest-Litovsk, la Chiesa ruthena proclamava solennemente l'unione della sede metropolitana di Kiev, con la Chiesa di Roma.

Uno dei grossi problemi che storicamente i cattolici rutheni si sono trovati ad affrontare ha riguardato la loro eterogeneità, prima di tutto linguistica, amplificata dal fatto di non insistere su di un unico territorio politicamente unificato, essendo essi distribuiti sui territori di differenti stati nazionali: Russia, Impero austro-ungarico, Polonia.

Se i fattori politici, hanno rappresentato un grosso ostacolo alla formazione di una identità comune tra i fedeli di questo rito, ostacolo ulteriormente ingrandito dalla nascita, nel corso dell'Ottocento, di un forte nazionalismo anche tra le genti slave, l'appartenenza ad un'unica Chiesa era stato invece l'elemento aggregante delle popolazioni slave. Tuttavia, l'eccessiva frammentazione dei cattolici rutheni, il crescente nazionalismo e la conseguente differenziazione dei riti (specie con l'abbandono della antica lingua slavonica, in favore delle lingue moderne) ed una scarsa comprensione della specificità di questo rito orientale da parte della Curia Romana, comportarono una grossa crisi d'identità, anche religiosa, per i rutheni emigrati nei territori nord americani.

Ecco che arriviamo al cuore della materia affrontata nel volume qui recensi-

to: il fenomeno migratorio dei cattolici rutheni negli Stati Uniti d'America, e le problematiche giuridiche conseguenti a tale fenomeno.

Nel secondo capitolo, l'argomento viene sviluppandosi attraverso una interessante sintesi riguardante la nascita e l'evoluzione della Chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America, a partire dalla primissima immigrazione del secolo XVII, per giungere sino ai primi anni del Novecento. In particolare, due aspetti di assoluto rilievo sono messi in luce dall'A.: il fenomeno del nativismo americano e poi quello delle relazioni intercorrenti tra la Chiesa cattolica ed il protestantesimo, del quale era fortemente pervasa la società statunitense del Sette-Ottocento. Con il primo si indica la forma di "autotutela" posta in essere dai primi coloni americani nei confronti delle successive ondate migratorie provenienti dall'Europa, che può essere sintetizzata con l'acronimo *WASP* (= *Withe, Anglo-Saxon and Protestant*) e che rende bene il senso degli ideali socio-politici di tale movimento. Con il secondo, che in parte si sovrappone al primo, si intende invece indicare la situazione sociale presente negli U.S.A., ovvero la estrema avversione della società americana nei confronti della Chiesa cattolica, in quanto essa era vista esclusivamente come una entità contrapposta ai movimenti di tipo protestante presenti in maggioranza sul territorio americano. Tale contesto socio-culturale poneva un grosso interrogativo alla Chiesa cattolica americana: quale forma di integrazione tra cattolici e protestanti, in una società fortemente anticattolica? Interrogativo che diveniva sempre più fondamentale stante l'inizio delle prime immigrazioni di massa di cattolici verso gli Stati Uniti. La Chiesa cattolica americana si trovava divisa in

due fronti eterogenei: da un lato conservare il più possibile la fede cattolica e le strutture ecclesiali così come in essere in Europa, dall'altro la necessità di integrare la Chiesa cattolica nella società americana, con necessari adattamenti. In tale complesso contesto ecclesiale, inizia la migrazione ruthena verso il Nord America.

Ci addentriamo così nel terzo capitolo del volume, che descrive il periodo 1879-80, anni in cui si iniziano a stabilire, principalmente in Pennsylvania, i primi immigrati rutheni, che avevano in stragrande maggioranza le seguenti caratteristiche: «essere povero, single, maschio, analfabeta e professionalmente non qualificato» (p. 131). Il testo ci riporta alla dura condizione dei lavoratori stranieri negli U.S.A. di fine Ottocento: sudore, fatica, una vita in miniera che concedeva pochi spazi di riposo, durissime discriminazioni da parte delle popolazioni di più antica colonizzazione e pure da quelle di immigrati da altre zone del Vecchio Continente.

In questo contesto di estrema emarginazione, un solo fattore manteneva in vita l'identità ruthena: la tradizione liturgica comune, che tuttavia non aveva modo di trovare una modalità di espressione, stante la mancanza di strutture ecclesiastiche proprie sul territorio americano. Tale situazione di provvisorietà vedeva gli immigrati rutheni partecipare alle funzioni liturgiche degli altri immigrati slavi di rito latino (polacchi e slovacchi in maggior parte). Finché, nel 1884, su richiesta della comunità ruthena di Shenandoah (Pennsylvania), viene inviato un sacerdote rutheno dalla arcidiocesi di Leopoli. Inizia così la storia del cattolicesimo rutheno negli Stati Uniti, e con essa l'inizio di problemi canonici di non poco conto.

Sin da subito la Chiesa cattolica americana, non vide in modo positivo l'arrivo di clero di rito orientale negli U.S.A.: a chi era soggetto tale clero? Era ammissibile la presenza di clero coniugato in un territorio in cui la prevalenza dei cattolici erano di rito latino, e dunque non avvezzi a tale tradizione orientale? Quanto al primo interrogativo, non si sapeva stabilire in base a quale criterio dovesse attribuirsi la competenza giurisdizionale, se su base rituale o su base territoriale. Quanto al secondo, la soluzione auspicata e ricercata dall'episcopato americano era quella della rapida latinizzazione della popolazione di origine ruthena, al fine di integrare pure questa categoria di immigrati all'interno della società americana, senza creare differenze di tipo etnico-nazionale tra i cattolici, già non sufficientemente integrati in una società fortemente protestante; appariva quindi inaccettabile la presenza di clero uxoriato sul territorio statunitense, fatto che avrebbe creato scandalo tra i fedeli cattolici.

In tale quadro abbastanza confuso, specie dal punto di vista giuridico, iniziarono i primi interventi (1889) da parte della Congregazione di *Propaganda Fide* (*pro Negotiis Ritus Orientalis*). Tali interventi tuttavia, non contribuirono a fare chiarezza, al contrario, ingenerarono grandi insofferenze da parte dei rutheni americani, in quanto vi era una certa tendenza a favorire la posizione espressa dall'episcopato americano di rito latino, o quantomeno, come messo in luce dall'autore, così appariva ai fedeli. In realtà si iniziava, da parte della Congregazione, a favorire la conservazione dei riti orientali all'interno della Chiesa cattolica; tale linea operativa, tuttavia, andava nel senso di privilegiare una pluralità di giurisdizioni episcopali nei territori (geo-

graficamente) orientali, e di tutelare invece l'unicità ed esclusività della giurisdizione nei territori occidentali (pp. 167-175).

L'A. analizza in maniera molto puntuale l'evoluzione della legislazione riguardante i fedeli rutheni negli Stati Uniti, dando conto delle linee di sviluppo seguite dalla stessa. È quanto mai interessante ed assolutamente attuale tutta la tematica, non solamente dal punto di vista storico, ma anche in quanto gli errori e le incomprensioni reciproche di quel periodo possono essere di aiuto anche nel momento odierno. In un contesto storico di forti flussi migratori, non è oggi infrequente la presenza di consistenti comunità di fedeli cattolici di rito orientale nelle nostre città: essi sollecitano anche oggi l'adozione di misure che rendano effettiva la sopravvivenza del loro rito. Certamente, come si evincerà dalla lettura del volume, l'attuale vigenza del Codice delle Chiese Orientali (CCEO), rende assai più facile trattare determinate questioni sul piano giuridico, assai meno sul piano pastorale.

Le conseguenze delle incomprensioni, causarono all'epoca una grossa emorragia di fedeli orientali verso la Chiesa Ortodossa, in quanto ritenuta la più vicina alla tradizione cattolica orientale, stante anche la maggiore sollecitudine pastorale dimostrata da quest'ultima nei confronti dei rutheni.

La nascita della Chiesa ruthena negli Stati Uniti, ebbe un *iter* lento e difficoltoso, come ben riproposto nei capitoli 4 e 5 del volume qui recensito; si decise dapprima (1907) di nominare un Vicario rituale per i rutheni degli Stati Uniti, disciplinando in particolare le relazioni che dovevano intercorrere tra questo e l'episcopato latino e con la Santa Sede, dando contestualmente un primo

quadro giuridico complessivo a tutta la struttura rituale che si andava creando. Ricontrato il parziale fallimento della nomina, in quanto insufficiente, si provvide quindi ad erigere la circoscrizione ecclesiastica personale per i fedeli rutheni residenti negli Stati Uniti (1913) e la successiva nomina di un Vescovo rutheno come capo di tale circoscrizione (1914).

In tale contesto già precario, come possono esserlo le fasi intermedie riguardanti la nascita di ogni nuova organizzazione ecclesiale, un'ulteriore difficoltà era causata da un fenomeno tutto interno agli stessi rutheni, ed in parte già descritto nel capitolo introduttivo: la diversa provenienza geografica degli stessi, che creava divisioni interne di natura etnica. Da un lato infatti vi erano, come già ricordato, i rutheni galiziani, dall'altro quelli di origine ungherese.

La soluzione alla questione arrivò, da ultimo, con la erezione di due ordinariati distinti (1924), uno per i fedeli galiziani, con sede in Philadelphia, ed un altro per tutti gli altri rutheni, con sede in Pittsburgh. Non possiamo qui dilungarci, per motivi di spazio, sulla disciplina specifica riguardante la Chiesa ruthena negli Stati Uniti e sui suoi successivi perfezionamenti giuridici, apportati con il volgere degli anni. Possiamo però concludere arrivando ai giorni nostri; attualmente i rutheni negli Stati Uniti sono suddivisi in due gruppi: da un lato i galiziani danno oggi luogo a varie circoscrizioni costituenti una provincia metropolitana (situata al di fuori del territorio canonico tradizionale) della Chiesa Arcivescovile Maggiore Ucraina; gli ungheresi, pure suddivisi in varie circoscrizioni, costituiscono una Chiesa Metropolitana *sui iuris*, con sede in Pittsburgh.

Il volume risulta essere un'opera vera-

mente completa sul tema trattato, corredato di una amplissima bibliografia, sia circa i documenti utilizzati, sia per quanto riguarda l'apparato scientifico cui si è attinto. I cultori della materia, troveranno spunti ed approfondimenti di notevole interesse, specialmente in ordine alla evoluzione della storia degli istituti di Diritto canonico orientale. Altri lettori, tra i quali rientra anche il sottoscritto, avranno modo di appassionarsi alle vicende storiche legate ai fenomeni migratori: testi come quello qui recensito, aiutano a comprendere meglio tali fenomeni, anche con riferimento a quello che dovrebbe essere il metodo giuridico e pastorale da utilizzarsi ai fini della risoluzione dei problemi riguardanti il Popolo di Dio, in tutta la sua varietà e bellezza.

COSTANTINO-M. FABRIS

JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR, LUIS NAVARRO, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, seconda edizione aggiornata, Colletti a San Pietro, Roma, 2009, pp. 1372.

TRA i vari pregi di questo tipo di studi va innanzitutto annoverato quello di contribuire a mettere in sempre maggiore luce quale sia nell'attuale vita della Chiesa l'importanza delle conferenze episcopali, un istituto che costituisce oggetto privilegiato dei miei studi da più di trent'anni.<sup>1</sup> Ho quindi aderito volen-

<sup>1</sup> Dal volume *Le conferenze episcopali*, Il Mulino, Bologna 1974 a *Il diritto complementare delle conferenze episcopali dei territori di missione*, in L. Sabbarese (ed.), *La Chiesa è missionaria. La ricezione del Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Roma 2009, pp. 133-144.

tieri al cortese invito della redazione di «Ius Ecclesiae» a recensire la pregevole collezione dovuta all'impegno di José T. Martín de Agar e Luis Navarro.

Nella breve nota editoriale gli autori pongono innanzitutto in evidenza la continuità di questa seconda edizione con quella comparsa presso l'editore Giuffrè nel 1990, realizzata dal solo Martín de Agar. Avvertono infatti che "questa nuova raccolta di delibere delle conferenze episcopali" si propone come quella precedente di "offrire (...) un valido strumento di consultazione e lavoro per studiosi e ricercatori interessati al diritto particolare della Chiesa latina". In questa prospettiva è rimasto anche invariato il metodo di esposizione delle delibere, ordinate secondo l'ordine alfabetico delle rispettive conferenze, e, in subordine, il numero dei canoni del Codice cui si riferiscono. Una puntuale tavola sinottica conclusiva agevola la comparazione tra tutte le delibere che riguardano lo stesso canone.

Peraltro rispetto alla edizione precedente il numero delle pagine risulta pressoché raddoppiato e questo a causa sia dello sviluppo della normativa da parte di conferenze già presenti nella precedente edizione,<sup>2</sup> sia della acquisizione delle delibere di altre ventisette conferenze. Con tutto questo nella presente raccolta figurano, complessivamente, meno di due terzi delle conferenze attualmente enumerate dall'Annuario Pontificio, che, per di più, non hanno sempre adempiuto ai loro compiti normativi in modo esauriente.<sup>3</sup>

Ci si trova dunque di fronte a una diffusa inadempienza che persiste a venticinque anni dalla promulgazione del Codice, in quanto, data l'accuratezza della ricerca compiuta dagli Autori e la piena collaborazione loro offerta dalle Congregazioni competenti,<sup>4</sup> si può senz'altro presumere che la raccolta contenga tutte le delibere promulgate almeno fino al dicembre 2008.

Una inadempienza veramente sorprendente se si considera che la Santa Sede nel 1983 riteneva che le conferenze avrebbero senz'altro provveduto a quanto di loro spettanza entro il 1° gennaio 1985. Infatti era questo il termine previsto dalla lettera della Segreteria di Stato "Alcune conferenze"<sup>5</sup> per la cessazione del vigore di eventuali norme transitorie emanate dalle conferenze episcopali nelle more della adozione delle delibere di loro competenza.

Gli Autori non mancano di rilevare che i maggiori inconvenienti si verificano nei territori di missione<sup>6</sup> dove le carenze sono del tutto comprensibili. Non poche delle conferenze che vi si trovano sono composte da un numero quanto mai ridotto di vescovi che non sempre dispongono di tutte le competenze e gli aiuti indispensabili alla formulazione di una adeguata legislazione particolare. Si aggiunga che nelle situazioni di sistematica violazione dei più elementari diritti umani, di guerra, di sanguinosi conflitti interetnici, di carestia, di intolleranza religiosa fino all'aperta persecuzione dei cristiani, che si riscontrano in vari Paesi d'Africa e d'Asia, l'esercizio della

<sup>2</sup> Si veda in particolare il caso italiano a pp. 597-678.

<sup>3</sup> Come risulta evidente dalla tavola sinottica.

<sup>4</sup> Ricordata a p. 4.

<sup>5</sup> Se ne veda il testo a pp. 27-30.

<sup>6</sup> Vedi pp. 25-26. Per più ampie notizie vedi in SABBARESE (ed.), *La Chiesa è missionaria*, cit., diversi saggi dedicati alla ricezione del Codice in Paesi di missione.

funzione legislativa in genere e, più in genere, l'attenzione alle questioni di natura giuridica, non si collocano certo tra le principali preoccupazioni dei vescovi che si trovano a vivere in circostanze tanto drammatiche.

Decisamente meno giustificabili i ritardi di "non poche Conferenze episcopali di Paesi ex comunisti o create in seguito ai cambiamenti politici avvenuti nell'ex Unione Sovietica".<sup>7</sup>

Questa diffusa incapacità degli episcopati a far fronte ai loro compiti induce a considerare come decisamente irrealistica l'ipotesi, da più parti prospettata, di un significativo incremento per via legislativa delle competenze normative delle conferenze.

Si può qui riconoscere l'importanza del contributo che la presente raccolta offre alla riflessione scientifica e alla definizione degli stessi orientamenti legislativi. I molteplici studi, anche pregevoli, dedicati al diritto particolare a partire dal Vaticano II si limitano per lo più a trattarne in linea di principio, senza riferimento alla concretezza della esperienza ecclesiale, data la mancanza di organiche collezioni delle relative fonti.

La presente raccolta, in misura ben più ampia della prima edizione, mentre offre una prima solida base documentaria, suggerisce l'opportunità di promuovere ulteriori collezioni delle delibere delle conferenze episcopali. Infatti, come si avverte nel saggio introduttivo, oltre alle competenze normative attribui-

te alle stesse dalla legge, vi sono anche quelle derivanti da speciali mandati della Santa Sede, spesso dedicate all'attuazione di accordi di natura concordataria o funzionali al rispetto della legislazione civile.<sup>8</sup> Gli Autori, in adesione al proprio intento, vi dedicano una certa attenzione,<sup>9</sup> ma solo in quanto le relative delibere siano in qualche modo riconducibili a uno o più canoni del Codice e, in ogni caso, senza pretesa di esaustività. E non prendono comunque in considerazione le delibere relative a materie attribuite alle conferenze da fonti legislative diverse dal Codice.<sup>10</sup>

Tra le più significative novità di questa seconda edizione merita particolare attenzione l'ampio saggio introduttivo: offre, sia pure per linee essenziali e senza pretesa di completezza bibliografica, un bilancio complessivo dell'ampio e vivace dibattito da decenni in corso intorno alle conferenze episcopali, soffermandosi su diverse questioni, quali la natura dell'istituto, il suo potere normativo, la recognitio delle delibere da parte della Santa Sede. Gli Autori prospettano un quadro efficace e sintetico delle varie opinioni sostenute al riguardo, ma non mancano di proporre, con costante riferimento alle fonti più aggiornate, le loro valutazioni critiche. Nello stesso saggio formulano anche pertinenti e significative osservazioni circa l'attività normativa effettivamente svolta dalle conferenze, fornendo notizie di prima mano e mettendo in luce problemi per lo meno

<sup>7</sup> Vedi p. 26.

<sup>8</sup> Vedi p. 19. Per più ampie notizie vedi G. FELICIANI, *Gli episcopati nuovi protagonisti delle relazioni tra la Chiesa e gli Stati*, «Periodica de re canonica», 89 (2000), pp. 661-680.

<sup>9</sup> Evidente soprattutto nel caso italiano.

<sup>10</sup> Si veda in particolare la lettera della

Congregazione per il clero dell'11 aprile 1971 che, dopo aver denunciato le "tante alienazioni, furti, usurpazioni, distruzioni del patrimonio storico-artistico della Chiesa", impegna le conferenze episcopali ad emanare "norme atte a regolare questa materia di tanta importanza".

poco noti. Si veda ad es. la segnalazione di casi in cui una conferenza si è “autoattribuita competenza o ha ampliato quelle ad essa assegnate”.<sup>11</sup>

Si può dunque concludere che l'opera di José T. Martín de Agar e Luis Navarro costituisce un importante contributo allo sviluppo della scienza canonistica sotto diversi profili. Da un lato permette finalmente di conoscere nella sua concreta realtà una parte rilevante del diritto particolare postconciliare, dall'altro favorisce una migliore comprensione dell'istituto delle conferenze episcopali. E, infine, consente di valutare a che punto sia la effettiva attuazione del Codice nella vita della Chiesa.

GIORGIO FELICIANI

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Legge canonica nella vita nella Chiesa. Indagini e prospettive nel segno del recente Magistero Pontificio*. Atti del Convegno di Studio del xxv anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009, pp. 192.

IL volume qui recensito è molto importante sia per il valore delle materie presentate che per l'autorevolezza degli autori. Esso raccoglie gli atti del Convegno di Studio promosso in Vaticano nel venticinquesimo anniversario dell'entrata in vigore del Codice del Diritto Canonico e organizzato dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. Questi dati indicano, già per se stessi, che l'evento

segnalato fu indubbiamente di grande rilievo, il quale fu avvalorato dall'udienza pontificia concessa ai convegnisti e da un'Allocuzione rivolta loro da Sua Santità Benedetto XVI per la circostanza. Oltre al discorso del Pontefice, l'opera contiene: l'indirizzo di omaggio al Papa e la relazione introduttiva ai lavori di S.E. Mons. Francesco Coccopalmerio, Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi; due interventi commemorativi, uno del Card. Tarcisio Bertone, Segretario di Stato di Sua Santità, e l'altro del Card. Julián Herranz, Presidente emerito del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi; le relazioni su ambiti specifici – scelti per la particolare attualità o interesse – tenute dal Card. Ivan Dias, Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, dal Card. Giovanni Battista Re, Prefetto della Congregazione per i Vescovi, dal Card. Paul Josef Cordes, Presidente del Pontificio Consiglio «Cor Unum», dal Card. Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, dal Card. Franc Rodé, Prefetto della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, e dal Card. Péter Erdö, Arcivescovo di Budapest, Presidente del C.C.E.E.

La Presentazione del volume segnala l'obiettivo centrale del Convegno: consentire un primo approccio generale allo sviluppo normativo causato dal Codice di Diritto Canonico nei diversi livelli della vita della Chiesa e dare uno sguardo all'intero complesso delle norme che formano l'ordinamento giuridico della Chiesa. Tale prospettiva ha portato alla selezione delle relazioni e ha determinato anche il profilo dei relatori.

Il Santo Padre, nella sua Allocuzione, ha fatto presente che il tema del Convegno sottolinea lo stretto legame esisten-

<sup>11</sup> Vedi p. 19.

te fra diritto canonico e vita della Chiesa. Ha individuato l'essenza della legge canonica nella persona del fedele. Quindi ha rilevato che la Chiesa riconosce alle sue leggi una funzione strumentale e pastorale per conseguire il suo fine, che è la salvezza delle anime. La legge canonica, ha sottolineato Benedetto XVI, è anzitutto *lex libertatis*, perché mette nella condizione di aderire liberamente e responsabilmente a Gesù Cristo. Infine ha ricordato che la vocazione propria del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi consiste nell'essere d'aiuto al Romano Pontefice, supremo Legislatore, nel suo compito di principale promotore, garante ed interprete del diritto nella Chiesa.

S.E. Mons. Coccopalmerio, nell'indirizzo di omaggio al Santo Padre, ha rilevato che il Convegno ha inteso chiedersi come il Popolo di Dio, Pastori e fedeli, abbia recepito e attuato il Codice di Diritto Canonico e come accolga e valuti attualmente lo stesso diritto ecclesiale. Inoltre, ha esposto due motivi per cui il Codice del 1983 deve essere apprezzato: esso è frutto di un lavoro veramente collegiale di chi ne ha curato la stesura; mantiene una stretta relazione con il Concilio Vaticano II. A proposito del secondo punto, il relatore si è riferito a Papa Giovanni Paolo II, citando pure sue espressioni: ... *questo nuovo Codice potrebbe intendersi, come un grande sforzo di tradurre in linguaggio "canonistico" la ecclesiologia conciliare*. Di conseguenza, il Codice va considerato come un grandioso mosaico ecclesiologico-giuridico proposto dal magistero della Chiesa e va non soltanto accettato, ma anche apprezzato da tutti i fedeli.

Lo scritto di Coccopalmerio fa presente che il Convegno ha messo in luce alcune prospettive di efficace intervento

normativo da parte del supremo Legislatore. Inoltre afferma che la scelta del tema del Convegno pone due interrogativi: se effettivamente la vita della Chiesa ha recepito la legge canonica e se la stessa Chiesa è stata guidata da questa legge canonica. Osserva poi che una delle novità del Codice dell'83 è stata quella di affidare molta produzione normativa alle Conferenze episcopali e ai Vescovi diocesani. A tale proposito pone alcune domande, come le seguenti: se ciò è veramente avvenuto, in quale misura, in quale forma, in modo positivo o negativo.

La prima relazione del volume è quella del Card. Tarcisio Bertone, Segretario di Stato, sul tema *La legge canonica e il governo della Chiesa: il ruolo specifico del Pontificio Consiglio per i Testi legislativi*. L'intervento è particolarmente importante, dato che l'autore è il più stretto collaboratore del Santo Padre. Il Cardinale innanzitutto ribadisce la principale caratteristica di ogni Dicastero della Curia Romana, cioè quella "ministeriale". La ragione principale dell'esistenza della Curia Romana sta nel coadiuvare il Romano Pontefice nelle sue molteplici attività al servizio della Chiesa universale. Infatti, i Dicasteri della Curia non sono autonomi, ma sono relativi al Papa per aiutarlo complessivamente nell'esercizio del suo "ministero petrino". Il Successore di Pietro si serve della qualificata collaborazione della Curia Romana ed affida a ciascuno dei suoi organismi varie mansioni e compiti. Per rispondere alle necessità ecclesiali, nel corso dei secoli ebbero origine le Congregazioni, i Pontifici Consigli, i Tribunali, gli Uffici e altri Organismi, ognuno dei quali con una specifica competenza. Soffermandosi sulla specificità del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, il Cardinale

ricorda il suo notevole sviluppo avuto negli ultimi vent'anni, cioè dalla promulgazione della *Pastor Bonus* ad oggi. Uno sviluppo che, da una parte, è servito a meglio precisare le proprie competenze e, dall'altra, a rispondere a nuove richieste non previste dalla Costituzione Apostolica citata. A segnare questo cammino sono intervenuti i cambiamenti nella sua stessa denominazione: inizialmente (1984) esso fu chiamato Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico; questo appellativo fu mutato in Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi (1988); infine ha assunto quello attuale di Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. Il Card. Segretario di Stato afferma che la prima e più generale funzione di questo Pontificio Consiglio è di coadiuvare il Sommo Pontefice nell'attività legislativa, cioè nella preparazione materiale dei testi normativi di rango legislativo con valore universale. Ad essa però vanno ad aggiungersi altre competenze, connesse all'attività di altri legislatori, cosiddetti «inferiori» rispetto all'Autorità suprema, a cominciare dalle Conferenze Episcopali. Le funzioni menzionate sono contemplate espressamente dalla *Pastor Bonus*. Ciò che in essa non è esplicitamente previsto è quanto attiene alla rilevazione e alla segnalazione di casi di non applicazione delle norme vigenti o di prassi contrarie alle norme stesse. Questo è un aiuto che il Pontificio Consiglio deve concretamente offrire a supporto dell'esercizio della funzione legislativa del Pontefice, soprattutto in due ipotesi: quella della *lacuna iuris* e quella della obsolescenza della norma. Si tratta di due ambiti importanti, poiché rappresentano il senso di quella costante attenzione alla quotidianità e ai segni dei tempi, dai quali

si possono cogliere l'eventuale vuoto legislativo e la subentrata inutilità della norma. Inoltre, il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi tiene costantemente monitorato lo stato generale della legislazione. Per tale motivo può rilevare con maggiore facilità di altri Dicasteri eventuali *lacunae iuris* oppure obsolescenze di normative nel complesso della legislazione universale vigente. Ciò implica naturalmente una profonda conoscenza e un'altrettanta profonda padronanza del diritto ecclesiale in tutta la sua estensione: dalla normativa canonica della Chiesa universale a quella delle Chiese particolari, sia in ambito latino che orientale. Il Cardinale conclude il suo contributo offrendo al Pontificio Consiglio tre suggerimenti: diventare un centro di conoscenza del Diritto Canonico in tutta la sua estensione; avvalersi molto della consulenza di esperti consultori, mantenendo un continuo contatto con essi e con le istituzioni in cui operano; valorizzare e incrementare la rivista *Communicationes*.

Il Card. J. Herranz, nel suo intervento intitolato *Il Codice di Diritto Canonico e il successivo sviluppo normativo*, presenta il Codice e l'evoluzione normativa successiva come un esempio emblematico di «ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella "continuità"», in fedeltà agli insegnamenti del Concilio Vaticano II. Egli accredita il giudizio sulla codificazione «come luogo di apprendimento e di esercizio della speranza». Considera l'importanza del pontificato di Giovanni Paolo II nella soluzione della crisi attraversata dalla Chiesa nell'immediato postconcilio e, in questo quadro, del Codice del 1983 quale vera pietra miliare nella via del completo rinnovamento. I frutti tangibili della fedeltà al disegno dello Spirito Santo sulla Chiesa possono

rappresentare, a giudizio del Porporato, un ulteriore invito a coltivare la speranza in atto, anche di fronte alle presenti sfide del relativismo agnostico e libertario che minaccia le stesse fondamenta del diritto. La nuova codificazione si configura, dal punto di vista normativo, come l'ideale suggello e coronamento dell'ultima assise ecumenica. L'affermazione della salutare e «vitale» «ermeneutica della riforma e del rinnovamento nella continuità» non deve tuttavia nascondere la profonda carica innovativa e l'incisività della revisione operata. La constatazione della bontà fondamentale del Codice vigente, peraltro sempre perfettibile, non deve fermarsi all'ammirazione estatica del modello che ha integrato in un'armonica sinergia tra l'antico e il moderno, il rispetto della tradizione e l'apertura alle esigenze dei tempi, la dottrina e la tecnica, e così via, ma deve guardare avanti, alla corretta interpretazione ed applicazione del dettato codiciale e della *voluntas Legislatoris*. La codificazione non è tanto un punto di arrivo, quanto, soprattutto, un punto di partenza. Se gli insegnamenti del Concilio e l'ecclesiologia di comunione costituiscono una sicura e costante base di riferimento dei canoni, il Codice è non di meno un luogo privilegiato di rilettura, di sviluppo e di esecuzione pratica delle acquisizioni del Vaticano II. L'applicazione fedele e rigorosa – che non significa pedante e cavillosa – dei precetti legali è e sarà sempre la più sicura garanzia della definitiva presa di distanza da una fuorviante interpretazione della discontinuità e della rottura.

Dopo questi due interventi commemorativi, la pubblicazione riporta la prima relazione, svolta dal Card. I. Dias e intitolata *Accettazione e operatività del diritto canonico nei territori di mis-*

*sione. Confronto culturale e limiti tecnici.*

Il Cardinale fa presente che nel Codice si possono trovare oltre ottanta canoni che, direttamente o indirettamente, rimandano alla possibilità di produrre un diritto particolare nella Chiesa locale. Questi canoni offrono l'opportunità di prendere decisioni convenienti, tenuto conto delle circostanze, dei luoghi, delle persone e delle tradizioni culturali del popolo. Non sono poi da considerare di secondaria rilevanza gli organismi di partecipazione e corresponsabilità, che il Codice prevede per le diverse forme di Chiesa particolare, differenziata in rapporto al grado di rappresentanza e all'ambito di competenza, sia sul piano diocesano sia su quello parrocchiale. La natura, i compiti e le finalità degli organismi di partecipazione non sono ancora adeguatamente compresi e attuati. Si registrano casi in cui i vescovi non provvedono alla costituzione di detti organismi, come pure si hanno casi in cui questi organismi, male interpretati, tentano di imporsi sul vescovo o di agire contro di lui, costituendo dei veri e propri gruppi di pressione. Ulteriore spazio dato dal Codice al diritto particolare compete alle Conferenze episcopali. Lo schema iniziale di revisione codiciale aveva previsto uno spazio maggiore di quello vigente. Non di meno il Codice contiene ottantasei rinvii, la metà dei quali di natura legislativa. Il timore di intaccare l'autonomia del vescovo diocesano e di creare quasi un livello intermedio tra Chiesa universale e Chiesa particolare, tra Romano Pontefice e vescovi, è stato forse eccessivamente valutato. Se il Codice dà alle Conferenze episcopali la competenza su varie materie, lo fa con lo scopo di assicurare una disciplina o delle soluzioni omogenee che rispondano alle esigenze comuni di un territorio

determinato. Le Conferenze episcopali possono essere considerate oggi gli organismi più idonei ad adattare la legge universale della Chiesa alle necessità dei luoghi e dei tempi, e ad essere, in questo modo, artefici dell'inculturazione dello stesso diritto ecclesiale. Questa finalità propria delle Conferenze episcopali sembra un elemento costitutivo della loro identità, che forse non è stato finora adeguatamente sottolineato. Se, da una parte, le critiche che vengono mosse al Codice circa il potere conferito alle Conferenze episcopali di emanare decreti generali possono trovare un fondamento – poiché sono soggette a restrizioni precise circa la procedura di deliberazione, perché le materie in esame sono stabilite dal diritto universale o dalla Sede Apostolica e perché è richiesta *ad validitatem* la *recognitio* –, d'altra parte, si deve osservare che, dopo venticinque anni dall'entrata in vigore del Codice, le giovani Chiese dei territori di missione ancora non hanno riempito gli spazi loro assegnati come specificazione, complemento, adattamento del diritto universale. Anche se si è registrato un notevole incremento nell'approvazione degli statuti delle Conferenze episcopali dipendenti direttamente dal dicastero missionario, tuttavia sono ancora poche le Conferenze che hanno emanato una normativa complementare al Codice. L'opera di adattamento è ancora lunga, come lungo è il cammino di inculturazione.

Nella successiva relazione, intitolata *Legge universale e produzione normativa a livello di Chiesa particolare, di Conferenze episcopali e di Concili particolari*, il Card. G. B. Re, rileva che la cattolicità si nutre non soltanto della comunione, per così dire «verticale» tra le singole Chiese particolari e la Chiesa universa-

le e il Successore di Pietro, ma anche della comunione «orizzontale» che lega le diverse Chiese particolari fra di loro. La legislazione complementare delle Conferenze episcopali può aiutare a sviluppare sempre nuove forme di cooperazione fra le Chiese particolari, con una più intensa relazione di condivisione e di scambi. Il diritto particolare può avere un ruolo per dare vita a soluzioni che mettano sempre più in luce la circolarità che unisce, *cum Petro et sub Petro*, le Chiese particolari nella comunione cattolica. Inoltre è auspicabile che si sviluppino la collaborazione tra fedeli laici e ministri della Chiesa e il reciproco contributo a servizio dell'edificazione ecclesiale, ferma restando la diversità ontologica tra il sacerdozio comune e quello ministeriale. Nel rapporto con la società è da prevedere che in futuro si porrà il problema di come affrontare il crescente pluralismo giuridico. In proposito basti pensare all'Europa, cioè alla legislazione della Comunità europea e a quella dei singoli Stati, o più in generale alle organizzazioni sovranazionali. Ciò richiederà un confronto fra canonistica e scienza giuridica statale. La pluralità di ordinamenti avrà riflesso anche sul diritto ecclesiale, che non potrà non tener conto dei diversi contesti culturali e territoriali e, forse, inciderà nella valorizzazione del diritto complementare e di quello particolare. Allo stesso tempo il diritto universale della Chiesa dovrà difendere con forza e promuovere l'unità della Chiesa e tutelare il diritto divino, positivo e naturale, che è costitutivo del diritto canonico. Un rapido sguardo alle prospettive future lascia intravedere che la veloce evoluzione della società e il dinamismo della stessa vita della Chiesa richiederanno un aggiornamento di qualche norma complementare già pro-

mulgata, perché risponda alle concrete esigenze e alla problematica viva della realtà, così da incidere sulla vita delle comunità nell'evolversi delle situazioni.

Il Card. P. J. Cordes, nella sua relazione *Spontaneità della Carità: esigenze e limiti delle strutture normative*, prende le mosse dal n. 32 dell'Enciclica *Deus Caritas est*, dove, secondo il Porporato, il Papa segnala la necessità di un chiarimento e forse di un completamento della legislazione attuale sui doveri del Vescovo nel campo di carità. Il relatore fa presente che il legislatore ha già formalizzato alcune prescrizioni che possono garantire in diversi modi l'esercizio della carità da parte del fedele: il diritto-dovere dell'apostolato (cann. 211 e 216) e il diritto di «fondare e di dirigere liberamente associazioni che si propongano un fine di carità» (can. 215 e can. 18 CCEO). Bisogna far sì che l'autorità ecclesiastica sia attenta a garantire l'operatività di tali enunciati fondamentali, a promuovere e a sostenere iniziative in tal senso. Sarebbe bene esprimere in maniera più chiara che il vescovo, principio di unità nella sua diocesi, pur nel rispetto della necessaria autonomia, ha il dovere di supervisionare le iniziative di singoli fedeli e di organismi cattolici in campo caritativo. Si richiede una speciale vigilanza perché le persone e i programmi svolti corrispondano allo spirito cristiano e diventino così autentici luoghi di testimonianza. Ciò implica l'attenzione alle convinzioni e allo stile di vita di quanti operano in organismi cattolici. Va precisato il compito del vescovo di favorire la costituzione di una Caritas diocesana e di Caritas parrocchiali quali espressione concreta della sollecitudine per i bisognosi da parte della diocesi e della parrocchia. Va considerato il rapporto con il mondo del volontariato, che è un fenomeno

in forte crescita e particolarmente rilevante in ambito pubblico. Certamente è opportuna la sua promozione, ma si può pensare anche a forme d'accompagnamento pedagogico-spirituale. Il Cardinale rileva poi la necessità di esercitare il controllo previsto dal canone 1265 per la raccolta di denaro per gli istituti ecclesiastici, senza impedire un salutare «fundraising» anche tra i fedeli. Sarebbe opportuno infine regolare la responsabilità del vescovo per le iniziative di condivisione con le altre Chiese, al fine di favorirle e di accompagnarle nell'ambito della sua giurisdizione.

Il Card. Zenon Grocholewski interviene sul tema *L'insegnamento del Diritto Canonico dopo la promulgazione del Codice del 1983* e rileva che dopo il Concilio Vaticano II si sono presentate nuove spinte che hanno indotto a una perdita di interesse per lo studio del diritto canonico e a un certo disorientamento nella Chiesa. La Congregazione per l'Educazione Cattolica ha sostenuto che dette tendenze possono ridursi a due: «supposta desuetudine del Codice di Diritto Canonico e mancanza di un Codice nuovo; imperfetta e talora falsa interpretazione dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II». In realtà, l'ultimo concilio ha avuto un'importanza cruciale per l'elaborazione del Codice del 1983 sia nella sua impostazione che nelle sue norme. Tutto questo, anche alla luce della citata riluttanza contro il diritto nella Chiesa, determina l'oggetto e la metodologia dell'insegnamento del diritto canonico. Secondo il Porporato, è cambiata in peggio la situazione di quelli che si accostano agli studi canonistici. Nel passato si verificavano i seguenti aspetti: 1) accedevano agli studi specialistici di diritto canonico principalmente i sacerdoti che avevano dietro di sé gli studi seminari-

stici, durante i quali l'insegnamento del diritto canonico occupava notevole spazio; 2) i candidati conoscevano il latino, ossia la lingua in cui sono stati redatti i testi legislativi della Chiesa nonché i documenti giuridici; 3) essi avevano in genere una buona preparazione teologica. Dopo il Concilio Vaticano II, al contrario, la situazione descritta si è deteriorata: 1) durante gli studi seminaristici l'insegnamento del diritto canonico è stato molto ridotto e ciò purtroppo permane anche oggi in molti seminari; 2) venivano accettati nelle facoltà di diritto canonico studenti senza nessuna o con una conoscenza molto scarsa del latino; 3) si permetteva di compiere studi di diritto canonico ai candidati che non avevano avuto la dovuta preparazione teologica. Infatti, molti laici hanno cominciato a studiare il diritto canonico, in quanto, in base al Codice del 1983, hanno potuto assumere alcune mansioni prima riservate ai sacerdoti, e soprattutto per svolgere la funzione di avvocato nelle cause matrimoniali, moltiplicatesi enormemente. Per quanto riguarda la preparazione teologica, sembra che ad essi venisse richiesto perfino meno di quanto aveva prescritto la *Deus Scientiarum Dominus* del 1931. È certamente motivo di soddisfazione che il Codice di Diritto Canonico del 1983 abbia contribuito a eliminare la riluttanza contro il diritto canonico nella Chiesa ed a risvegliare l'interesse per esso; che abbia aiutato a meglio comprendere la sua necessità, la sua natura teologica e la sua finalità pastorale. L'ulteriore riforma degli studi di diritto canonico, avvenuta nel 2002, ha creato le condizioni per un proficuo e genuino studio di tale diritto ed ha indicato per esso la giusta direzione.

Il Card. F. Rodé, nella sua relazione *Vita consacrata e struttura normativa*.

*Esperienza e prospettive del rapporto tra norma generale e statuti propri*, constata che l'esperienza della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, in ordine al rapporto tra norma generale e statuti delle istituzioni che fanno capo a medesimo Dicastero, è per lo più positiva. Non mancano, tuttavia, alcuni elementi di criticità, riferibili a talune carenze dovute a un'insufficiente conoscenza o applicazione della struttura normativa propria dell'ordinamento canonico circa la vita consacrata da parte dei soggetti interessati: ordinari del luogo; vicari/delegati per la vita consacrata, altri operatori del diritto, fondatori/fondatrici, ecc. L'esperienza della Congregazione, specie nell'esaminare le richieste di nulla osta per l'erezione canonica di un'associazione pubblica di fedeli in istituto di vita consacrata di diritto diocesano, non raramente rileva una certa disattenzione da parte degli ordinari del luogo nell'esame delle costituzioni o degli statuti propri. All'interno delle forme di vita consacrata riconosciute dal Codice, oltre a quelle che si configurano come «istituti» e a quelle che comunemente sono dette individuali, come gli eremiti e l'ordine delle vergini, esiste una grande varietà di tipologie e, dentro ogni tipo, una molteplicità di carismi fondazionali, la cui peculiare identità è contemplata e salvaguardata dai propri statuti. Cosciente di questa multiforme varietà di carismi e attento all'esperienza storica, il legislatore, nell'approntare l'attuale codice, era consapevole delle molteplici iniziative per trovare nuove forme. Allo stesso tempo era ugualmente cosciente di come fosse prematuro tracciare una configurazione compiuta già nel Codice di queste novità, prevedendo inoltre che «l'approvazione di queste nuove

forme di vita consacrata è riservata alla Sede Apostolica» (can. 605), senza dire nulla di specifico sugli elementi circa il loro ordinamento. Di particolare importanza risultano pertanto gli statuti propri. Essi devono essere redatti avendo cura che, da un lato, emergano con evidenza «gli elementi essenziali, teologici e giuridici, che sono propri della vita consacrata» e, dall'altro lato, siano indicati chiaramente gli elementi specifici in base ai quali una forma nuova non può rientrare, senza forzature, in nessuna delle già esistenti. In questo caso ci si trova di fronte ad una questione di indubbio valore per il futuro della vita consacrata, e, di rimando, per la congruità e l'adeguatezza della struttura normativa attuale. A questo riguardo, sembra opportuno distinguere tra approvazione di forme nuove, *uti singulae*, e l'approvazione definitiva di una nuova forma di vita consacrata entro la quale si collochino istituti diversi. Riguardo alla prima realtà, tali approvazioni vengono fatte dalla Congregazione competente in senso ampio. In effetti sono già state approvate, e lo saranno ancora, forme nuove di vita consacrata. Tuttavia il Cardinale ritiene lontano il tempo in cui il Legislatore Supremo approverà i lineamenti definitivi di una nuova forma di vita consacrata, analogamente a quanto avvenuto in passato.

Il Card. Péter Erdő, nella sua relazione *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico (Elementi istituzionali nel cic aperti per un dialogo ecumenico)*, afferma che nel Codice di Diritto Canonico del 1983 vige il principio secondo il quale la porzione del popolo di Dio che costituisce una Chiesa particolare «sia circoscritta entro un determinato territorio, in modo da comprendere tutti i fedeli che abitano in

quel territorio» (canone 372 §1). Eppure esiste una eccezione forte che costituisce uno sviluppo posteriore al concilio Lateranense IV: si permette che «dove a giudizio della suprema autorità della Chiesa, sentite le conferenze episcopali interessate, l'utilità lo suggerisca, nello stesso territorio possono essere erette chiese particolari, distinte sulla base del rito dei fedeli o per altri simili motivi» (canone 372 §2). Le Chiese cattoliche orientali, infatti, in alcuni territori hanno la loro gerarchia propria parallela alla gerarchia latina. Tale situazione diventa sempre più frequente. In altre regioni i fedeli orientali cattolici sono membri della Chiesa particolare latina del luogo, anche se, in quanto appartengono ad una Chiesa cattolica patriarcale *sui iuris*, hanno anche un certo rapporto con i loro Patriarchi (CCEO, can. 193 e 678 §2). Nella prassi della Chiesa latina non vengono costituite diocesi personali in base alla sola lingua od appartenenza nazionale, anche se questo sarebbe teoricamente possibile. Eppure il legislatore cerca di rispettare l'antico principio dell'unità del vescovo nello stesso territorio. Dalle realtà teologiche e giuridiche considerate nella relazione si evidenzia la possibilità generica del riconoscimento di moltissimi rapporti giuridico-canonici all'interno delle Chiese ortodosse da parte della Chiesa cattolica. Per rinforzare la fraternità e concretizzare le possibilità di funzionamento in una eventuale e tanto bramata piena comunione, sono forniti i seguenti criteri: nelle Chiese ortodosse esiste una vera potestà di governo ecclesiastico, connesso con il sacramento dell'ordine episcopale; i rapporti tra la Chiesa cattolica – latina e nelle configurazioni delle comunità orientali – e le Chiese cosiddette ortodosse potrebbero essere formulati,

almeno nei loro principi essenziali, in un documento di valore canonico con la veste forse di una legge fondamentale o «Trattato costituzionale». Questo testo, naturalmente, non sarebbe completamente di «diritto divino». In alternativa, potrebbero essere emanate delle norme canoniche assai generali, diverse da un dettagliato direttorio ecumenico. Per la regolamentazione delle situazioni connesse con l'amministrazione dei sacramenti, potrebbero servire come modello le regole della Chiesa cattolica sui rapporti interrituali o interecclesiali, tenendo sempre presente il grado di unità esistente fra la Chiesa cattolica e le singole Chiese orientali, con le quali la comunione non è ancora piena. Senza questa nuova produzione giuridica, le singole autorità ecclesiastiche locali, anzi i singoli fedeli, dovrebbero far ricorso più spesso ai meccanismi di elasticità del diritto, come il ricorso al principio dell'equità, la dispensa, l'applicazione di elementi di diritto divino non canonizzato ecc. Per evitare la diffusione di prassi teologicamente non giustificabili, pare necessario che i principi regolatori dei rapporti interecclesiali considerati debbano essere maggiormente disciplinati dal diritto canonico. Ciò sarebbe un vero servizio alla Chiesa da parte del legislatore. Ogni passo unilaterale o congiunto con le Chiese ortodosse verso la creazione di norme canoniche della tipologia indicata deve essere preceduto da una seria riflessione teologica, a garanzia della correttezza procedurale, dell'autenticità dottrinale e del fondamento morale delle norme canoniche, qualità che rafforzano anche il rispetto e l'osservanza delle leggi nella Chiesa.

HENRYK M. JAGODZINSKI

JOHN A. RENKEN, *Church Property. A Commentary on Canon Law Governing Temporal Goods in the United States and Canada*, St Pauls, Ottawa, 2009, pp. XIV + 416.

NEGLI ultimi anni si è venuta sviluppando nella Chiesa una maggiore sensibilità verso l'adeguata gestione dei beni che le permettono di svolgere le sue funzioni (per fare due esempi, si veda la agenzia per la certificazione della qualità creata dalla Associazione Gestori Istituti Dipendenti Autorità Ecclesiastica, in Italia: <http://www.agiqualitas.it>; e, per gli Stati Uniti, la National Leadership Roundtable on Church Management: <http://www.nlrcm.org>). Forse deriva da questa maggiore percezione della necessità di garantire una corretta gestione economica dei beni ecclesiastici, il fiorire di nuove opere sulla disciplina legale dei beni temporali della Chiesa: negli ultimi cinque anni sono stati pubblicati diversi manuali in materia (di alcuni abbiamo dato notizia in *Ius Ecclesiae*), oltre a interventi di tipo "autoritativo" come l'*Istruzione in materia amministrativa* (2005) della Conferenza episcopale italiana (anch'essa ampiamente commentata nelle pagine di questa Rivista) e altre iniziative di vario genere.

A più di venticinque anni dalla promulgazione del Codice latino, e quasi venti da quella del Codice delle Chiese orientali, questo nuovo commento della legislazione canonica generale sulla disciplina dei beni temporali fornisce un riassunto ordinato dei principali risvolti ermeneutici della materia, un confronto fra i due testi codiciali e un riferimento attuale alle specificazioni normative particolari delle Conferenze episcopali degli Stati Uniti d'America e del Canada.

Il prof. Renken, che dopo aver ricoperto diversi uffici collegati con l'amministrazione di beni ecclesiastici attualmente insegna la materia dei beni temporali presso l'Università St. Paul di Ottawa (Canada), adopera in quest'opera il classico stile esegetico —prescritto nel famoso *Decretum* della Sacra Congregatio de Seminariis del 31 ottobre 1918 (cfr. «AAS» 11 [1919] 19) —, che è solito presentare le diverse materie seguendo l'ordine dei canoni del Codice di diritto canonico. Congruentemente, dopo un brevissimo capitolo sullo sviluppo del Libro v del Codice (*Chapter One. History and Development of Book v*, p. 1-9), divide l'opera secondo i Titoli dello stesso Libro (*Chapter Two. Preliminary Canons* [Canons 1254-1258], p. 11-62; *Chapter Three. The Acquisition of Goods* [Title I: Canons 1259-1272], p. 63-144; *Chapter Four. The Administration of Goods* [Title II: Canons 1273-1289], p. 145-239; *Chapter Five. Contracts and Especially Alienation* [Title III: Canons 1290-1298], p. 241-294; e *Chapter Six. Pious Wills in General and Pious Foundations* [Title IV: Canons 1299-1310], p. 295-332). Viene dopo una *Conclusion* (p. 333-337) e quattro appendici su diversi aspetti della trattazione dei beni temporali non affrontati dai canoni del Libro v del Codice: i beni temporali degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, i riferimenti ai beni temporali in altri canoni del Codice, uno schema degli atti amministrativi richiesti a diverse autorità nei confronti dei beni temporali e un quadro di corrispondenze tra i canoni del Codice di diritto canonico del 1983, il Codice dei canoni delle Chiese orientali e il Codice di diritto canonico del 1917. Il volume è completato da una *Bibliography* sulla materia e da un indice analitico.

Non ci è possibile in questa breve pre-

sentazione analizzare le diverse scelte ermeneutiche dell'autore. Tuttavia, ci sembra necessario sottolineare lo sforzo compiuto per la comprensione della personalità giuridica, particolarmente rilevante in materia di beni temporali per identificare bene il regime giuridico delle risorse materiali che entrano in contatto con la comunità ecclesiale, e difficilmente spiegabile secondo i parametri di una mentalità giuridica anglosassone, che poggia su schemi ben diversi da quelli abitualmente usati dalla scienza del Diritto di ambito "continentale". La lettura delle pagine nelle quali l'Autore affronta il dibattito tra le tesi di Maida e McGrath alla fine degli anni sessanta e nei primi settanta del Novecento (p. 42-48) aiuta a comprendere la difficoltà che presenta il riconoscimento civile delle persone giuridiche canoniche e il loro conseguente regime giuridico.

Per le stesse considerazioni di "inculturazione" ermeneutica del testo legale, la trattazione della tradizionale "fiducia" canonica come *trust* (p. 306-310) risulta senz'altro interessante per un approccio comparatistico.

Logicamente, vi sarebbero anche spunti per un'ulteriore discussione e per alcuni chiarimenti. Quando, ad esempio, l'Autore ritiene che la mancanza di una normativa particolare negli Stati Uniti per la determinazione degli atti di amministrazione straordinaria delle diocesi comporti che tutti gli atti di amministrazione dei beni delle diocesi americane siano da ritenersi di ordinaria amministrazione (p. 184), viene da domandarsi se sia nato prima l'uovo o la gallina, vale a dire, se gli atti di amministrazione straordinaria lo siano perché così descritti in un testo legale, oppure se il testo legale li qualifichi come tali per le loro caratteristiche reali. Queste

considerazioni, però, richiederebbero una trattazione che non possiamo fare in questa semplice rassegna volta a presentare il libro.

Complessivamente, il volume del prof. Renken ci sembra molto utile per chi deve applicare la legislazione canonica in materia di beni temporali della Chiesa. Forse viene in parte penalizzato l'aspetto educativo, anche se il libro sembra essere stato pensato per l'insegnamento della disciplina dei beni temporali della Chiesa nelle Facoltà di diritto canonico (almeno perché l'autore è docente della materia in una di tali Facoltà). Da questo punto di vista, la scelta del metodo esegetico, a nostro modo di vedere, rende più difficile la comprensione del sistema giuridico complessivo. Comunque, al di là della sua evidente utilità pratica, l'opera offre anche degli spunti per ulteriori riflessioni da parte dei cultori della scienza del Diritto canonico, come abbiamo in qualche modo appuntato nei pochi esempi presentati nelle righe precedenti.

JESÚS MIÑAMBRES

VINCENZO TURCHI, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, pp. 202.

L'**OBIEZIONE** di coscienza costituisce l'ampio fronte aperto nel corpo dei sistemi statali per dare ingresso alle istanze morali individuali e assicurare l'adeguata tutela delle minoranze. La sempre maggior incidenza pratica non può celare, tra l'altro, la notevole portata teorica di tale diritto di libertà. L'istituto scalfisce infatti la monoliticità dell'impianto giuspositivista kelseniano e svela

la fallacia dello stato etico (cf. es. pp. 35 e 49). Il dilemma posto da Berlingò tra "vulnus" o "frutto maturo della democrazia" (*Prólogo*, p. xiv) ha allora una notevole risonanza euristica per la scienza giuridica. Turchi assume una posizione chiara ed equilibrata a favore del primato della persona (principio) e del discernimento dei beni (limite). L'obiezione di coscienza è un diritto costituzionale generale (implicito) ma non indifferenziato e qualunquistico. "L'eterno ritorno del diritto naturale" trova così nei valori costituzionali dello stato pluralista uno strumento d'integrazione civile e di rispetto della dignità umana. L'evidente ipertrofia della figura rischia però di portare ad una sorta di rivendicazione incontrollata del "diritto alla differenza" e di anarchia socio-politica. L'Autore riconosce la bontà dello strumento ma non manca di manifestare la perplessità, tecnica oltre che assiologica, circa l'ingresso di forme anomale.

Vincenzo Turchi, professore associato di diritto ecclesiastico della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università del Salento, come attesta anche l'autorevole presentazione di Navarro Valls, è sicuramente uno dei massimi esperti sul tema. La collaborazione dell'allora giovane studioso in R. NAVARRO-VALLS - J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*, Torino 1995, ha dato un orientamento permanente alla sua produzione. Nel volume recensito l'attenzione si concentra prevalentemente sull'ordinamento italiano, non manca tuttavia il frequente confronto con altre realtà o un'apertura alla situazione estera (è il caso ad es. dell'insegnamento obbligatorio della *Educación para la Ciudadanía* in Spagna). Nonostante gli svariati interessi accademici, l'obiezione di coscienza è sempre

rimasta al centro dell'interesse e della preoccupazione scientifica di Turchi. L'opera si può considerare pertanto il risultato maturo e sedimentato di un lavoro di ricerca lungo e costante. Al di là dell'amicizia e dell'apprezzamento (non di circostanza) di Navarro Valls, il debito tributato ai suoi maestri (Dalla Torre e Bertolino, pp. 10-11) è un'ulteriore garanzia della bontà e serietà dell'indirizzo seguito.

La *struttura del libro* è semplice e lineare: al *Prólogo* e all'Introduzione, fanno seguito quattro Capitoli e l'Epilogo. L'opportuna complementarità teorico-pratica seguita dà luogo ad un approfondimento concettuale della materia nei primi due Capitoli e ad una ricognizione operativa negli ultimi due (l'obiezione di coscienza *secundum legem* ma anche *sine lege* o *contra legem* in Italia). Particolarmente ricco è l'apparato critico: l'estensione delle note supera il testo. L'Indice dei nomi dà un agevole riscontro dell'ampiezza e completezza (specialistica e culturale) della consultazione compiuta.

Sul *versante speculativo*, nel Capitolo I (*I problemi concettuali dell'obiezione di coscienza contemporanea*) Turchi affronta la nozione, le coordinate storiche, il fondamento, la riconducibilità ai "valori costituzionali" (che costituisce l'attuale forma di decodificazione del diritto naturale) e le nuove esigenze di responsabilità e solidarietà che guidano l'evoluzione dell'obiezione di coscienza. La presentazione è abbastanza rapida ma penetrante ed efficace. L'Autore chiarisce subito l'ambivalenza semantica tra fatto e istituto e illustra poi il delinearisi della figura normativa nel passaggio dallo stato legale a quello costituzionale. Il superamento della separazione tra morale, diritto e politica teorizzata dal

liberalismo ha portato all'emersione di una giuridicità più attenta alla dignità umana e al bisogno di legittimazione e selezione dei motivi di divergenza personali. Il punto critico è costituito però dalla precarietà dell'equilibrio imposto nella modernità dalla "volontarizzazione del diritto" (p. 34). Il possibile contrasto tra la verità del diritto e l'ingiustizia della legge tradizionalmente invocato così non trova più una soluzione universalmente condivisa (il relativismo gnoseologico mina la razionalità del sistema).

Nel Cap. II (*Natura e fondamento dell'obiezione di coscienza*), il professore dell'Università del Salento ricostruisce il "conflitto di doveri" alla luce del rapporto tra *ius* ed *ethos* (indifferenza, contrasto o, appunto, convergenza) in questi termini: «l'obiezione di coscienza consiste nel diritto (giuridico) di compiere il proprio dovere (*lato sensu* morale, o di una giuridicità altra rispetto all'ordinamento preso in considerazione)» (p. 52). Un inquadramento rigoroso porta a differenziare l'obiezione di coscienza dall'opzione di natura religiosa, dalla disobbedienza civile e dall'iniziativa collettiva o associativa. Gli elementi costitutivi dell'istituto configurano il contenuto della prestazione come alternativo, personalissimo e individuale; giustificano la generalità del riconoscimento e l'eccezionalità della specifica previsione e ne delineano i limiti (rispetto del principio di eguaglianza, ragionevolezza, fedeltà, solidarietà, unità, ecc.). Turchi puntualizza che l'esplicitazione della libertà di coscienza per conservare la propria *ratio* deve misurarsi con l'oggettività dei beni e non con la soggettività delle valutazioni di ciascuno.

Il *versante ricognitivo* offre un campionario quasi esaustivo dell'atteggiarsi del fenomeno. Il Cap. III (*La legislazione ita-*

liana sull'obiezione di coscienza [obiezioni secundum legem]) illustra la concreta incidenza del caso di coscienza nell'ordinamento vigente: a partire dal servizio militare fino alle nuove fattispecie. La trattazione è più descrittiva che argomentativa, ma non trascura di rilevare le incongruenze nell'impostazione e nell'applicazione della L. 194/78 (sull'interruzione volontaria della gravidanza). Le aporie della legge sull'aborto ne manifestano la palese contraddittorietà giuridica. Una specifica e analitica trattazione ricevono anche l'aborto farmacologico e tutto l'articolato settore della bioetica (procreazione medicalmente assistita, eutanasia, interventi di modificazione del sesso, sperimentazione su animali, ecc.). Completano il quadro la questione del giuramento e delle opzioni a motivazione tipicamente religiosa, anche se non integrano vere e proprie ipotesi di obiezione di coscienza.

L'ultimo Capitolo è dedicato infine alle obiezioni *contra legem* o *sine lege* (Le obiezioni di coscienza "rivindicate". I "casi dubbi" di obiezione di coscienza). L'emersione di nuove forme di denuncia della presunta ingiustizia della legge (ad es. obiezione professionale, fiscale o ecologica) manifesta la duttilità dello strumento obiettorio e l'esigenza di un'adeguata delimitazione concettuale e normativa dell'istituto. L'Autore non nasconde le proprie riserve circa l'uso improprio o scorretto della figura (ad es. nell'opposizione ai simboli religiosi o alla delibazione delle sentenze canoniche di nullità). Le perplessità si coniugano però con il realismo nel far fronte al disorientamento attuale (ad es. l'eventualità delle unioni tra omosessuali, pp. 175-178). Anche in questo Capitolo l'esposizione della situazione legislativa prevale sugli apprezzamenti e sui giudi-

zi di valore. Probabilmente una maggior nettezza nella sistematica e precisione nelle qualificazioni avrebbe offerto una classificazione più chiara (non si comprende agevolmente la fondatezza della "rivendicazione" e l'effettiva estensione dei "casi dubbi").

L'opera si segnala sicuramente per l'eshaustività dei dati e delle informazioni, per la completezza e organicità dell'impianto, per lo sviluppo e la coerenza del ragionamento. *I nuovi volti di Antigone* presenta in meno di duecento pagine "a tutto tondo" il tema dell'obiezione di coscienza, coniugando la stringatezza e rapidità dei passaggi con un buon approfondimento culturale ed esegetico. L'Autore assume una posizione prudente e oculata pienamente condivisibile nel merito delle soluzioni, ma evita talora un contegno critico più radicale e profondo. La vivacità della materia e la brillantezza dell'esposizione rendono la lettura gradevole e stimolante anche per non specialisti.

Il tramonto della "culla" dell'istituto (il servizio militare) ha coinciso oggi con l'apogeo dell'obiezione di coscienza (basti solo pensare al campo della bioetica). La diffusione delle ipotesi dimostra la sensibilità e l'apertura verso il legittimo dissenso nel pluralismo etnico e culturale odierno; nel contempo però emergono anche la problematicità e la delicatezza nel compaginare gli opposti interessi in vista del bene comune. Alla straordinaria attualità della questione si aggiunge la *pregnanza concettuale dell'obiezione di coscienza* (il divario legge-diritto). Turchi ha il merito di coniugare l'indiscusso aggiornamento e il rigore tecnico con la formazione umanistica e classica, ragiona in maniera moderna con strumenti tradizionali o, piuttosto, perenni. Il libro registra analiticamente

il presente, guarda decisamente al futuro, ma non manca di considerare il passato. La radice della clausola di coscienza d'altronde si riconduce sempre al compendio dei vecchi aforismi: *auctoritas, non veritas facit legem; veritas, non auctoritas facit ius* (p. 19). La risonanza classica del titolo e dell'epilogo («Antigone e Porzia», pp. 191ss.) ben indicano l'obiettivo e la prospettiva dell'indagine: aprire l'antico dovere del giusto alle virtualità del multiculturalismo. L'Autore auspica e cerca un'integrazione tra utopia (Antigone) e realismo (Porzia) ben sintetizzato nella scelta di Tommaso Moro che, da fine avvocato e suddito fedele, andò incontro al martirio solo dopo aver esperito tutte le possibilità difensive. Cercare l'estrema ragionevolezza del comando è il compito del giurista. Se la vera obiezione ha un contenuto esemplare di denuncia profetica dell'ingiustizia (il riconoscimento legale coinciderebbe paradossalmente con la negazione sostanziale della pretesa), il radicalismo non deve portare però a disconoscere l'utilità delle misure di salvaguardia: promuovere e sviluppare una legislazione veramente comune è un'ambita meta dell'umana convivenza.

Il docente romagnolo coglie perspicacemente lo stacco tra il fenomeno e l'istituto ma non pare giungere o tematizzare appieno l'essenza del realismo giuridico che ci pare la più sicura garanzia dell'oggettività dei beni e dei valori tutelati. L'unico appunto concerne quindi il mancato approfondimento delle premes-

*se gnoseologiche e ontologiche dell'argomentazione*. Il problema di fondo – come da Turchi evidenziato, ma poco esplorato – deriva dallo smarrimento del punto di riferimento oggettivo e universale della cultura classica. L'osservazione delle incongruenze del pensiero moderno si traduce allora nella denuncia del vizio, ma non in un'impostazione decisamente alternativa. Sarebbe stato interessante invece elaborare una più compiuta teoria fondamentale della figura. Gli elementi costitutivi e i limiti dell'obiezione di coscienza contengono ad esempio spunti significativi e stimolati ma non risultano troppo caratterizzati e definiti (pp. 71-88). La ricerca del giusto limite del disposto (Porzia) rischia altrimenti di compromettere l'univocità del fondamento del comportamento dovuto (Antigone). In una materia ancora tanto fluida e incerta, richiedere una simile operazione di sintesi intellettuale significa probabilmente pretendere troppo e togliere efficacia divulgativa allo studio. Indurre positivamente il lettore alla riflessione e alla consapevole presa di posizione comunque è forse più utile ed efficace di ogni chiarimento pregiudiziale; resta dunque l'indubbio merito di un testo estremamente ricco, propositivo e comunicativo. Il libro offre in definitiva un significativo riscontro dell'incidenza dei diritti umani e uno straordinario canale di dialogo con la cultura contemporanea.

MASSIMO DEL POZZO

# DOCUMENTI

## ATTI DI BENEDETTO XVI

*Lettera apostolica «motu proprio» “Omnium in mentem” per la modifica di alcune norme del Codice di Diritto canonico, 26 ottobre 2009, «AAS», 102 (2010) 8-10. (\*)*

**O**MNIUM in mentem Constitutio Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, die 25 mensis Ianuarii anni 1983 promulgata, revocavit Ecclesiam, utpote quae communitas sit spiritualis simul ac visibilis atque hierarchice ordinata, iuridicis normis indigere «ut exercitium munerum ipsi divinitus concreditorum, sacrae praesertim potestatis et administrationis sacramentorum rite ordinetur». His enim in normis eluceat semper oportet, ex una parte, unitas doctrinae theologicae et canonicae legislationis, ex altera vero pastoralis praescriptorum utilitas quibus ecclesiastica instituta in animarum bonum ordinantur.

Quo efficacius autem et necessaria haec unitas doctrinalis et ordinatio in finem pastorem in tuto ponantur, mature perpensis rationibus, suprema Ecclesiae auctoritas quandoque decernit opportunas normarum canonicarum mutationes vel additiones in easdem inducit. Haec quidem est ratio ad promulgationem Nos movens praesentium Litterarum, quae duas respiciunt quaestiones.

Imprimis, in canonibus 1008 et 1009 *Codici Iuris Canonici* de sacramento Ordinis, essentialis distinctio firmatur inter sacerdotium commune fidelium et sacerdotium ministeriale simulque dissimilitudo ostenditur inter episcopatum, presbyteratum et diaconatum. Nunc vero, postquam, auditis Patribus Congregationis pro Doctrina Fidei, veneratus Decessor Noster Ioannes Paulus II immutandum esse statuit textum numeri 1581 *Catechismi Ecclesiae Catholicae*, eum in finem ut aptius quoad diaconos doctrina recoleretur Constitutionis dogmaticae *Lumen gentium* (n. 29) Concilii Vaticani II, perficiendam esse Nos quoque censemus normam canonicam hanc eandem rem respicientem. Quapropter, audita sententia Pontificii Consilii de Legum Textibus, decernimus ut verba ipsorum canonum immutentur ut infra.

Cum sacramenta praeterea eadem sint pro universa Ecclesia, unius supremae auctoritatis est probare et definire quae ad eorum validitatem sunt requisita, necnon decernere quae ad ordinem in eorum celebratione servandum spectant (cfr can. 841), quae sane omnia pro forma quoque in matrimo-

(\*) Vedi alla fine del documento il commento di M. A. ORTIZ, *L'obbligatorietà della forma canonica matrimoniale dopo il m.p. “Omnium in mentem”*.

nii celebratione servanda valent, si saltem alterutra pars in Ecclesia catholica baptizata sit (cfr cann. 11 et 1108).

Statuitur quidem in *Codice Iuris Canonici* eos fideles, qui “actu formali” ab Ecclesia defecerint, legibus ecclesiasticis non teneri circa formam canonicam matrimonii (cfr can. 1117), circa dispensationem ab impedimento disparitatis cultus (cfr can. 1086), necnon circa licentiam pro matrimoniis mixtis requisitam (cfr can. 1124). Ratio et finis huius exceptionis a norma generali canonis 11 eo spectabant, ut matrimoniorum ab iis fidelibus contractorum nullitas vitaretur ob defectum formae canonicae vel ob impedimentum disparitatis cultus.

Horum autem annorum experientia ostendit, e contra, novam hanc legem pastoralia problemata haud pauca genuisse. Imprimis difficilis apparuit determinatio et practica configuratio, singulis in casibus, huius *actus formalis defectionis* ab Ecclesia, sive quoad eius substantiam theologicam sive quoad ipsius aspectum canonicum. Multae praeterea exsurrexerunt difficultates cum in actione pastorali tum in tribunalium praxi. Etenim e nova lege oriri videbantur, saltem oblique, commoditas ac veluti adiumentum apostasiae illis in locis ubi fideles catholici exigui sunt numero, vel ubi iniquae vigent leges matrimoniales discrimina statuentes inter cives ratione religionis; difficilis praeterea fiebat reditus horum baptizatorum qui novum contrahere exoptarent matrimonium canonicum, post prioris ruinam; denique, ut alia omittamus, horum matrimoniorum permulta devenerant de facto pro Ecclesia matrimonia sic dicta clandestina.

His omnibus positis, atque accurate perpensis sententiis sive Patrum Congregationis pro Doctrina Fidei et Pontificii Consilii de Legum Textibus, sive etiam Conferentiarum Episcopalium quibus consultatio facta est circa utilitatem pastorem servandi aut abrogandi hanc exceptionem a norma generali canonis 11, necessarium apparuit abolere hanc regulam in canonicarum legum corpus nunc vigens introductam.

Auferenda proinde decernimus in eodem *Codice* verba: “neque actu formali ab ea defecerit” canonis 1117, “nec actu formali ab ea defecerit” canonis 1086 § 1, et “quaeque nec ab ea actu formali defecerit” canonis 1124.

Itaque hac de re auditis Congregatione pro Doctrina Fidei atque Pontificio Consilio de Legum Textibus itemque rogatis sententiam Venerabilibus Fratribus Nostris S.R.E. Cardinalibus Dicasteriis Romanae Curiae Praepositis, quae sequuntur decernimus:

Art. 1. Textus can. 1008 *Codici Iuris Canonici* ita immutatur ut posthac absolute sic sonet:

“Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, novo et peculiari titulo Dei populo inserviant”.

Art. 2. Can. 1009 *Codicis Iuris Canonici* posthac tres paragraphos habebit, quarum prima et secunda constent textu vigentis canonis, tertiae vero novus textus ita sit redactus ut ipse can. 1009 § 3 absolute sic sonet:

“Qui constituti sunt in ordine episcopatus aut presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in diaconia liturgiae, verbi et caritatis”.

Art. 3. Textus can. 1086 § 1 *Codicis Iuris Canonici* sic immutatur:

“Matrimonium inter duas personas, quarum altera sit baptizata in Ecclesia catholica vel in eandem recepta, et altera non baptizata, invalidum est”.

Art. 4. Textus can. 1117 *Codicis Iuris Canonici* sic immutatur:

“Statuta superius forma servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem recepta sit, salvo praescriptis can. 1127 § 2”.

Art. 5. Textus can. 1124 *Codicis Iuris Canonici* sic immutatur:

“Matrimonium inter duas personas baptizatas, quarum altera sit in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem post baptismum recepta, altera vero Ecclesiae vel communitati ecclesiali plenam communionem cum Ecclesia catholica non habenti adscripta, sine expressa auctoritatis competentis licentia prohibitum est”.

Quaecumque vero a Nobis hisce Litteris Apostolicis Motu Proprio datis decreta sunt, ea omnia firma ac rata esse iubemus, contrariis quibuslibet non obstantibus, peculiari etiam mentione dignis, eaque in *Actorum Apostolicae Sedis commentario officiali* promulgari statuimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die xxvi mensis Octobris anno MMIX, Pontificatus Nostri quinto.

BENEDICTUS PP. XVI

L'OBBLIGATORIETÀ DELLA FORMA CANONICA MATRIMONIALE  
DOPO IL M.P. *OMNIUM IN MENTEM*

1. *Due cambiamenti al Codice*

Il motu proprio *Omnia in mentem* ha introdotto due modifiche nel vigente Codice di diritto canonico. Il Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ha segnalato nella presentazione della norma che dette modifiche “da tempo erano sottoposte allo studio dei Dicasteri della Curia romana e delle Conferenze episcopali”.<sup>1</sup> Le variazioni apportate riguardano due ambiti ben diversi: da una parte i canoni 1008 e 1009, che vengono adattati al contenuto del n. 1581 del Catechismo della Chiesa Cattolica in cui viene definita

<sup>1</sup> F. COCCOPALMERIO, *Le ragioni di due modifiche*, «L'Osservatore Romano», 16 novembre 2009.

la funzione ministeriale dei diaconi; dall'altra, viene soppressa la clausola "*actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica*" presente nei cann. 1086, 1117 e 1124. In queste pagine ci soffermeremo su questa seconda modifica, che presenta risvolti decisamente più problematici.

Per illustrare la modifica relativa al diaconato, mons. Coccopalmerio si è riferito alla revisione del Catechismo della Chiesa Cattolica, la cui prima edizione affermava nel secondo periodo del n. 1581 che: "*Per ordinationem recipitur capacitas agendi tamquam Christi legatus, Capitis Ecclesiae, in eius triplici munere sacerdotis, prophetae et regis*". "Successivamente, però, per evitare di estendere al grado del Diaconato la facoltà di "*agere in persona Christi Capitis*", che è riservata soltanto ai Vescovi ed ai Presbiteri, la Congregazione per la Dottrina della Fede ritenne necessario modificare, nell'edizione tipica, la redazione di questo n. 1581 nel modo seguente: "*Ab eo (= Christo) Episcopi et presbiteri missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in 'diaconia' liturgiae, verbi et caritatis*". Il 9 ottobre 1998, il Servo di Dio Giovanni Paolo II approvò questa modifica e dispose che ad essa si adeguassero anche i canoni del *Codice di Diritto Canonico*".<sup>2</sup>

Il can. 1008, nella redazione originale stabiliva che "con il sacramento dell'ordine per divina istituzione alcuni tra i fedeli mediante il carattere indelebile con il quale vengono segnati, sono costituiti ministri sacri; coloro cioè che sono consacrati e destinati *a pascere il popolo di Dio, adempiendo nella persona di Cristo Capo, ciascuno nel suo grado, le funzioni di insegnare, santificare e governare*". La nuova redazione del can. 1008, dopo il *Motu proprio* "*Omnium in mentem*", modifica l'ultima frase per evitare che si possa concludere che il sacramento conferisce nei tre gradi la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo; la redazione attuale afferma, in maniera più generica, che chi riceve l'Ordine Sacro è destinato a servire il popolo di Dio per un nuovo e peculiare titolo: "Con il sacramento dell'ordine per divina istituzione alcuni tra i fedeli, mediante il carattere indelebile con il quale vengono segnati, sono costituiti ministri sacri; coloro cioè che sono consacrati e destinati *a servire, ciascuno nel suo grado, con nuovo e peculiare titolo, il popolo di Dio*".

La distinzione fra i tre gradi del sacramento dell'Ordine viene ora segnalata nel can. 1009, con l'aggiunta di un terzo paragrafo: "§1. Gli ordini sono l'episcopato, il presbiterato e il diaconato. §2. Vengono conferiti mediante l'imposizione delle mani e la preghiera consacratoria, che i libri liturgici prescrivono per i singoli gradi. §3 *Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopa-*

<sup>2</sup> *Ibid.* Si veda anche il n. 3 del cap. VII del documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato. Funzione e prospettive*, dal significativo titolo interrogativo *Azione diaconale, «in persona Christi [Capitis]»?* Il n. successivo (4) propone come elemento identificativo del diaconato: "*In persona Christi Servi*" come specificità del diaconato?

to o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo, i diaconi invece vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità”.<sup>3</sup>

## 2. *L'actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica.*

*Un tentativo di agevolare l'esercizio dello ius connubii*

Veniamo ora alla soppressione della clausola “*actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica*”. Il legislatore del 1983 decise di esigere l'osservanza della forma canonica per i matrimoni dei battezzati che non si fossero separati dalla Chiesa *con atto formale*. Tale previsione era un'eccezione al principio contenuto nel can. 11, che stabilisce che “alle leggi puramente ecclesiastiche sono tenuti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti”. La soluzione costituiva una delle novità del regime matrimoniale previsto dal CIC rispetto al precedente pianobenedettino, anche se non era stata accolta nella legislazione per le Chiese orientali.<sup>4</sup>

In realtà, il can. 1099 CIC 17 conteneva anche una previsione per certi versi simile, poiché – nella redazione originale – il § 2 riteneva esentati i battezzati nella Chiesa cattolica “qui ab infantili aetate in haeresi vel schismate aut infidelitate vel sine ulla religione adoleverunt”. Il motu proprio di Pio XII del 1 agosto 1948 sopprime quest'ultima parte del paragrafo, a motivo delle difficoltà di applicazione pratica di tale eccezione all'obbligatorietà della forma.<sup>5</sup> Per cui dopo il 1948 erano esentati soltanto gli acattolici, battezzati o meno, quando contraevano tra di loro: vigeva il principio *semel catholicus, semper catholicus*, ed era irrilevante un allontanamento della Chiesa e qualsiasi celebrazione differente da quella canonica.

Senza soffermarci qui sull'*iter* di elaborazione del canone 1117,<sup>6</sup> vale la pena ricordare che quando il legislatore introdusse la clausola in questione intendeva ammettere un'eccezione al principio del can. 11, pensando a quei battezzati che avrebbero presumibilmente ignorato la forma e si sarebbero sposati – se non ci fosse stata la previsione del canone 1117 – invalidamente. Con l'innovazione operata si cercava infatti di garantire – almeno per quanto riguarda le esigenze formali – la validità di tali matrimoni: poiché chi si è allontanato dalla Chiesa non perde lo *ius connubii*, l'esenzione dal requisito

<sup>3</sup> “Non è stato necessario, invece, introdurre alcuna modifica nei correlativi canoni 323 § 1; 325 e 743 del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* perché in tali norme non è adoperata l'espressione *agere in persona Christi Capitis*” (*Ibid.*).

<sup>4</sup> A differenza di quanto previsto nel can. 1117 CIC, il CCEO non contiene alcuna norma simile sull'atto di abbandono della Chiesa. La clausola *nec actu formali ab ea defecerit* prevista nel c. 57 § 1 dello *Schema* del CCEO del 1978 venne soppressa nella sessione del 30 marzo 1979; cfr. *Nuntia* 8 (1979) 26-27.

<sup>6</sup> Cfr. «AAS» 40 (1948) 305.

<sup>7</sup> Ci siamo occupati di tali questioni in M.A. ORTIZ, *Sacramento y forma del matrimonio. El matrimonio canónico celebrado en forma no ordinaria*, Pamplona 1995, 225-248.

della forma verrebbe a facilitare l'esercizio di tale diritto. Il motu proprio *Omnium in mentem* infatti segnala che "la ragione e il fine di questa eccezione alla norma generale del can. 11 aveva lo scopo di evitare che i matrimoni contratti da quei fedeli fossero nulli per difetto di forma, oppure per impedimento di disparità di culto".

Il tentativo di trovare un sistema di esenzione che facilitasse l'esercizio dello *ius connubii* è presente lungo tutto l'iter di redazione del canone, nel proposito più volte espresso in seno al *coetus* di revisione del Codice di ridurre al massimo le nullità per motivi formali, perché "*Matrimonia invalida non sunt multiplicanda*".<sup>7</sup> Infatti, questo proposito di limitare i casi di nullità per difetto di forma fu presente sia nei lavori conciliari che in quelli di riforma dei canoni relativi all'obbligatorietà della forma e ai suoi requisiti *ad validitatem*. Alla fine, il proposito di ridurre le nullità per motivi formali si concretizzò da una parte nell'estensione dell'istituto della delega e della supplenza ex can. 144 e dall'altra nella possibilità di esimere dall'obbligatorietà a coloro che abbandonassero formalmente la Chiesa.<sup>8</sup>

### 3. Una difficile interpretazione

La soluzione infine adottata si rivelò subito di difficile interpretazione, e non a caso fu considerata vera *crux interpretum* per gli autori.<sup>9</sup> Le diverse inter-

<sup>7</sup> Nelle ultime fasi di revisione del testo, venne respinta la proposta di sopprimere la clausola *nec actu formali ab ea defecerit*, proprio perché *matrimonia invalida non sunt multiplicanda*: PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Typ. Pol. Vat. 1981, 252 s., 261. «Maiori enim parti coetus placuit ut illi, qui Ecclesiam catholicam palam reliquerunt ideoque formam canonicam celebrationis matrimonii numquam observent, nihilominus validum matrimonium contrahere possint, servatis utique aliunde servandis» (P. HUIZING, relatore del *coetus De matrimonio*, in *Communicationes* 3 (1971) 80). Si veda anche *Communicationes* 8 (1976) 58 s.; *Communicationes* 10 (1978) 96.

<sup>8</sup> Cfr. M.A. ORTIZ, *Sacramento y forma del matrimonio* cit., 229 s.; ID, *La forma canonica quale garanzia della verità del matrimonio* in M.A. Ortiz (a cura di), *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, Milano 2005, 159-174; F.R. AZNAR GIL, *La revisión de la forma canónica del matrimonio en el Concilio Vaticano II*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 38 (1982) 507 s.

<sup>9</sup> Per i riferimenti bibliografici, cfr. M.A. ORTIZ, *Abbandono della Chiesa e forma del matrimonio*, in (a cura di J. Carreras), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Milano 1998, 181-214.; ID., *La forma*, in (a cura di P.A. Bonnet e C. Gullo), *Diritto matrimoniale canonico*, vol. III, Città del Vaticano 2005, 25-56; V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni circa la formula "actu formali ab Ecclesia Catholica deficere"*, in *Periodica* 84 (1995) 579-608; T. RINCÓN-PÉREZ, *Alcance canónico de las fórmulas "abandono notorio de la fe católica" y "apartamiento de la Iglesia por acto formal"*, in *Forma jurídica y matrimonio canónico*, Pamplona 1998, 94-114; J. FORNÉS, *La forma en el matrimonio de un católico con un no católico*, in *ibid.*, 84-91, pubblicato anche su *Ius Canonicum* 37 (1997) 13-31; P. MONETA, *I soggetti tenuti ad osservare la forma canonica: il canone*

pretazioni avanzate coincidevano soprattutto nell'evidenziare le perplessità che potevano sorgere a proposito dell'operatività dell'atto di abbandono, sia perché non risultava pacifico determinare ciò che si dovesse intendere per *atto formale di defezione* – se si dovesse adoperare un'interpretazione più o meno stretta di esso, e quali fossero gli atti ritenuti in grado di far rientrare i soggetti che li compiono nella fattispecie di esenzione dalla forma – sia per le conseguenze sulla validità del matrimonio: più fattispecie erano ritenute di abbandono formale più fedeli risultavano validamente sposati anche senza una precisa consapevolezza della validità canonica della loro unione.

Come dicevamo, la soluzione prospettata nel canone in questione è il risultato di un *iter* di redazione incentrato sul netto proposito di limitare al massimo i casi di nullità per difetto di forma e di voler evitare ogni incertezza o lesione della sicurezza giuridica nella delimitazione dell'ambito di obbligatorietà della forma canonica. Ma mentre l'interpretazione stretta della clausola aiuta a salvare la certezza giuridica, l'interpretazione ampia porterà ad evitare il moltiplicarsi delle nullità in un senso apparentemente paradossale:<sup>10</sup> tante più fattispecie si faranno rientrare in quell'atto formale, tanto più numerose saranno le unioni valide in seguito contratte, soprattutto da persone che non avrebbero mai seguito la forma canonica e – se il loro caso si dovesse ritenere di allontanamento formale della Chiesa – la loro unione diventerà valida davanti alla Chiesa e, se dovesse coinvolgere un altro battezzato, sarà anch'essa ritenuta un sacramento.

Le difficoltà di interpretazione e le perplessità che potevano sorgere a proposito dell'operatività dell'atto di abbandono portarono la dottrina a solleccitare un responso autoritativo circa la portata dell'espressione *atto formale di abbandono*<sup>11</sup> o addirittura la sua soppressione.<sup>12</sup>

117, in (a cura di J. Carreras), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia* cit., 149-179; P. ETZI, *Considerazioni sull'“actus formalis defectiois” di cui nei cann. 1086 § 1, 1117 e 1124 del C.I.C.*, in *ibid.*, 215-250; A. RIBOT, *La exención de la forma canónica del matrimonio de quienes han abandonado la Iglesia mediante acto formal (can. 1117)*, Roma 2004.

<sup>10</sup> Si vedano al riguardo le riflessioni di MONETA, P., *I soggetti tenuti ad osservare la forma canonica: il canone 1117* cit.

<sup>11</sup> Ne dà notizia lo stesso Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi: cfr. *Communicaciones* 27 (1995) 31. Cfr. M.A. ORTIZ, *Sacramento y forma del matrimonio* cit., 256; R. NAVARRO VALLS, commento al can. 1117, in *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, IV, Pamplona 1996, 1468; J.F. CASTAÑO, *Legislación matrimonial de la Iglesia*, Salamanca 1994, 379; V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni circa la formula “actu formali ab Ecclesia Catholica deficere”* cit., 607-608; J. FORNÉS, *La forma en el matrimonio de un católico con un no católico* cit., 86; T. RINCÓN-PÉREZ, *Alcance canónico de las fórmulas “abandono notorio de la fe católica” y “apartamiento de la Iglesia por acto formal”* cit., 113.

<sup>12</sup> Cfr. P. LÓPEZ GALLO, *Formal defection from the Catholic Church*, in *Monitor Ecclesiasticus* 123 (1998) 620-646; S. VILLEGIANTE, *Dispensabilità della forma di celebrazione del matrimonio e problematica inerente all'abbandono della fede con atto formale*, in *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, 159-173.

Le difficoltà di interpretazione e la necessità di garantire la certezza giuridica portarono spesso la dottrina e la giurisprudenza ad un'applicazione restrittiva, riscontrando l'abbandono formale laddove il fedele si fosse rivolto all'autorità ecclesiale, dimodoché questa potesse *fare fede* dell'abbandono avvenuto. C'è una recente decisione c. Verginelli che muove anche in tale linea, in quanto non riconosce la defezione dalla Chiesa nella frequentazione e battesimo in una setta acattolica: la moglie, battezzata cattolica neonata, fu ribattezzata in una comunità acattolica nel 1983. Il ponente richiede per l'abbandono formale e l'essenzone dalla forma "in defectione ab Ecclesia uti talis publice agnoscitur necessaria certa forma seu solemnitas ut quendam actum publicum quis possit serio ac valide significare" (n. 7). "Hoc, igitur, in sensu videntur intellegi verba "actu formali", non materiali aut virtuali, scilicet quo intenderetur vera intentio defectoris discedendi ab Ecclesia Catholica coram Ecclesiae legitima auctoritate legitime manifestata et accepta, non, contra, coram auctoritate novae selectae confessionis" (n. 11).<sup>13</sup>

Nella presentazione del *motu proprio*, mons. Coccopalmerio si è riferito ai tentativi di soluzione della questione emersi in seno al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi: "La questione fu trattata inizialmente nella Sessione Plenaria del 3 giugno 1997. I Padri della Plenaria approvarono la formula di un *dubium* e il relativo *responsum* per realizzare eventualmente una Interpretazione autentica sulla precisa portata giuridica di detta clausola, ma ritennero opportuno procedere prima a una consultazione delle Conferenze episcopali circa le esperienze, positive e negative, provenienti da queste prescrizioni, al fine di poter valutare tutte le circostanze prima di prendere una decisione".

La consultazione delle Conferenze episcopali, continua il presidente del Pontificio Consiglio, è avvenuta nei due anni successivi e al dicastero "sono pervenute una cinquantina di motivate risposte, rappresentative dei cinque Continenti, compresi tutti i Paesi con un episcopato rilevante come numero. In alcuni luoghi non c'erano significative esperienze in argomento; nella maggioranza, però, emergeva il bisogno di un chiarimento sulla portata precisa di questo inciso o, meglio, si desiderava la sua completa soppressione".

Il presidente aggiunge che i risultati della consultazione vennero sottoposti ad una nuova sessione Plenaria del Pontificio Consiglio, tenutasi il 4 giugno 1999, "che approvò all'unanimità di proporre la soppressione del menzionato inciso, e il Servo di Dio Giovanni Paolo II confermò tale decisione nell'Udienza del 3 luglio 1999, incaricando di preparare l'opportuno testo normativo".

<sup>13</sup> Dec. c. Verginelli, *Camden.*, del 25 febbraio 2005.

4. *La Lettera Circolare del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*  
(13 marzo 2006)

Malgrado il Pontificio Consiglio avesse deciso di sopprimere la clausola, e il Romano Pontefice avesse confermato tale decisione, mentre era in corso di preparazione il testo normativo il dicastero dovette esprimersi riguardo l'interpretazione dell'espressione "atto formale di defezione". Infatti, dopo diverse risposte particolari, il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi inviò il 13 marzo 2006 ai Presidenti delle Conferenze Episcopali, una *Lettera Circolare*<sup>14</sup> nella quale si forniva un'interpretazione dell'atto di defezione decisamente restrittiva. La dottrina ha visto nel contenuto della Lettera Circolare una risposta al problema sorto in ambito germanico riguardante la portata canonica dell'uscita dalla Chiesa (la *Kirchenaustritt*) dei cattolici tedeschi che non volevano pagare il *Kirchensteuer*.<sup>15</sup> Mons. Coccopalmerio fa riferimento ad "una questione del tutto diversa, che richiedeva però opportuno chiarimento, e riguardava esclusivamente alcuni Paesi centro-europei: si trattava dell'efficacia ecclesiale dell'eventuale dichiarazione fatta da un cattolico davanti al funzionario civile delle tasse di non appartenere alla Chiesa cattolica e, in conseguenza, di non essere tenuto a versare la cosiddetta tassa per il culto".

La Lettera circolare del 2006, probabilmente per arginare un'interpretazione che facesse entrare nel can. 1117 detta *Kirchenaustritt*, concludeva che l'abbandono formale, ai sensi del can. 1117, era riscontrabile soltanto quando tale atto di abbandono fosse formalizzato davanti all'autorità ecclesiastica, che in questo modo avrebbe potuto garantire la portata teologica della volontà di abbandono (al quale si voleva dare un contenuto equiparabile all'eresia, apostasia o scisma, con le conseguenze penali che ne derivavano): "soltanto la coincidenza dei due elementi – il profilo teologico dell'atto interiore e la sua manifestazione nel modo così definito – costituisce l'*actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica*, con le rispettive sanzioni canoniche (cfr. can. 1364 § 1)".

Tale interpretazione, sebbene avrebbe potuto giovare alla certezza giuridica, certamente limitava l'esercizio dello *ius connubii* e metteva in discussione la stessa *ratio* della norma che aveva sancito l'esenzione dall'obbligatorietà della forma canonica ai cattolici che avevano abbandonato formalmente la Chiesa e che non avrebbero mai scelto di sposarsi in Chiesa. Sarebbero

<sup>14</sup> «Communicationes» 38 (2006) 170-184.

<sup>15</sup> Cfr. M. NELLES, *Der Kirchenaustritt – kein „actus formalis defectionis“*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 175 (2006) 353-373; L. MÜLLER, *Die Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht. Zum Schreiben des Päpstlichen Rates für Gesetzestexte an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 13. März 2006*, in *Ibid.*, 374-396.

stati molto limitati gli atti di defezione presentati davanti all'autorità, per cui l'esenzione dall'obbligatorietà della forma e la conseguente validità del matrimonio celebrato in altre forme pubbliche sarebbe risultata una possibilità più teorica che reale.

In ogni caso, le evidenti difficoltà di applicazione di detta Circolare del 2006 (segnalate almeno dalle conferenze episcopali italiana e spagnola)<sup>16</sup> portarono poco dopo il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ad ammettere l'efficacia della comunicazione dell'abbandono senza il rapporto personale tra pastore e fedele, nel caso in cui il fedele si rifiutasse di tenere tale confronto con l'autorità. In tal modo, veniva svuotata nella pratica la finalità che aveva portato il Pontificio Consiglio ad intervenire, e cioè, la necessità di verificare di persona che la defezione avesse un contenuto teologico e non solo amministrativo: la coincidenza dei due elementi (il profilo teologico dell'atto interiore e la sua manifestazione nel modo stabilito dal Pontificio Consiglio). Il dicastero infatti era stato costretto ad ammettere la possibilità di defezione unilaterale, quando il fedele non avesse risposto alle sollecitazioni dell'autorità, per cui nella pratica si aveva una presunzione di coincidenza tra i piani amministrativo e teologico, che era ciò che il Pontificio Consiglio voleva evitare.<sup>17</sup>

##### 5. *Le motivazioni della soppressione della clausola: garantire la certezza giuridica a scapito dell'esercizio dello ius connubii*

Le difficoltà di interpretazione e di applicazione hanno portato alla soppressione della clausola. Il proemio del motu proprio segnala come motivazioni della soppressione: "Anzitutto è apparsa difficile la determinazione e la configurazione pratica, nei casi singoli, di questo *atto formale di separazione* dalla Chiesa, sia quanto alla sua sostanza teologica sia quanto allo stesso aspetto canonico. Inoltre sono sorte molte difficoltà tanto nell'azione pastorale quanto nella prassi dei tribunali. Infatti si osservava che dalla nuova legge sembravano nascere, almeno indirettamente, una certa facilità o, per così dire, un incentivo all'apostasia in quei luoghi ove i fedeli cattolici sono in numero esiguo, oppure dove vigono leggi matrimoniali ingiuste, che stabiliscono discriminazioni fra i cittadini per motivi religiosi; inoltre essa rendeva

<sup>16</sup> Cfr. «Communicationes» 38 (2006) 186-188.

<sup>17</sup> Cfr. F. MARTI, *Quali novità riguardo all'atto formale di defezione dalla Chiesa cattolica di cui ai cc. 1117, 1086 §1 e 1124? Un commento alla Lettera Circolare del PCL del 13 marzo 2006*, «Ius Ecclesiae» 19 (2007) 247-268; F.R. AZNAR GIL, *Consejo Pontificio para los Textos Legislativos. Carta circular sobre el actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica, 13 marzo 2006 (Prot. no. 10279/2006). Texto y comentario*, «Revista Española de Derecho Canónico» 63 (2006) 125-196; M. MOSCONI, *L'abbandono pubblico o notorio della Chiesa e in particolare l'abbandono con atto formale*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 20 (2007) 35-59.

difficile il ritorno di quei battezzati che desideravano vivamente di contrarre un nuovo matrimonio canonico, dopo il fallimento del precedente; infine, omettendo altro, moltissimi di questi matrimoni diventavano di fatto per la Chiesa matrimoni cosiddetti clandestini”.

Certamente, un'interpretazione dubbia dell'atto di defezione rendeva difficile l'apprezzamento della validità o meno (e del carattere sacramentale del matrimonio se celebrato tra due battezzati) delle unioni dei cattolici che, lontani dalla pratica religiosa, intendevano esercitare il diritto al matrimonio scegliendo forme di celebrazione diverse da quella canonica. È vero che l'interpretazione dubbia nuoce alla vita giuridica, ma è anche vero che la possibilità di agevolare l'esercizio dello *ius connubii* costituisce un obiettivo prioritario del processo di revisione del Codice, come abbiamo segnalato.

Il legislatore ha cercato di fare il possibile per armonizzare i due traguardi: facilitare l'esercizio dello *ius connubii* limitando al massimo le nullità per motivi formali, e garantire la certezza giuridica. Nel 1983, si è privilegiato il primo scopo, per cui il Codice aveva optato per rendere possibile che i fedeli che mai avrebbero osservato la forma canonica (perché appunto avevano abbandonato formalmente la Chiesa) potessero almeno esercitare il diritto fondamentale al matrimonio. Tali matrimoni, celebrati per lo più in forma civile, erano da considerarsi canonici e – se celebrati tra battezzati – anche sacramentali.

Ma d'altra parte, bisogna fare i conti con la possibilità di fallimento del matrimonio (forse più elevata nei fedeli che hanno abbandonato la Chiesa e sono meno consapevoli della serietà degli impegni coniugali, nonché dell'aiuto della grazia per adempierli), e il moltiplicarsi delle situazioni matrimoniali irregolari in questi fedeli validamente sposati il cui matrimonio è fallito. L'augurabile riavvicinamento alla fede di questi fedeli si trovava però con l'ostacolo della validità del matrimonio precedente, in forza del can. 1117. Come abbiamo segnalato, il proemio del presente *motu proprio* sottolinea che la clausola di esenzione contenuta in detto canone “rendeva difficile il ritorno di quei battezzati che desideravano vivamente di contrarre un nuovo matrimonio canonico, dopo il fallimento del precedente”.

In definitiva il *motu proprio* vuole da una parte evitare l'incertezza riguardo i fedeli obbligati alla forma e dall'altra evitare che molti rimangano “intrappolati” in un matrimonio valido ma fallito. Si è voluto garantire la possibilità di “ricostruire” la vita ai fedeli che, non osservando la forma canonica in questo modo rimangono “liberi” in previsione del nuovo matrimonio da celebrare una volta fallito quello invalido. Ma di fatto a tali fedeli viene negato l'esercizio dello *ius connubii*: chi ha abbandonato la Chiesa quasi sicuramente non si sposerà in forma canonica (a meno che non sia l'altra parte a volerlo fortemente), per cui la volontà di donarsi coniugalmente rimane in questi casi necessariamente inefficace.

Né va dimenticato che, per i fedeli semplici, queste situazioni (di matrimoni civili dichiarati inesistenti dopo una lunga convivenza; e con la conseguente facilità di sposarsi in Chiesa una volta sciolta quell'unione) sono, molto spesso, motivo di scandalo.

A questo punto possiamo domandarci, tenendo presenti tutti i beni in gioco (in primo luogo l'esercizio dello *ius connubii*), se la soluzione adoperata dal motu proprio (ritenere obbligati alla forma tutti i battezzati nella Chiesa cattolica, senza possibilità di esenzioni) era l'unica soluzione possibile. Concretamente, proporrei alcune riflessioni riguardo l'opportunità di riconsiderare la necessità *ad validitatem* della forma canonica.<sup>18</sup>

6. *Un modo per garantire l'esercizio dello ius connubii e la certezza giuridica: il ripensamento della forza invalidante della forma canonica*

Uno dei suggerimenti più volte avanzato durante i lavori conciliari, e più precisamente nelle *animadversiones* inviate dai vescovi nella fase antepreparatoria del Concilio è significativamente quello di sopprimere la forza irritante della forma canonica.<sup>19</sup> La proposta si ritrova nei lavori di revisione del Codi-

<sup>18</sup> Riprendiamo sostanzialmente quanto abbiamo esposto in *La forma canonica quale garanzia della verità del matrimonio* cit., e in *La forma del matrimonio nella giurisprudenza della Rota Romana*, in AA.VV., *La giurisprudenza della Rota sul matrimonio (1908-2008)*, Città del Vaticano 2010, 229-279. Si è mostrato anche favorevole alla tesi che ora proponiamo C.J. ERRÁZURIZ M., *Contratto e sacramento: il matrimonio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso d'Aquino*, in AA. VV., *Matrimonio e sacramento*, Città del Vaticano 2004, 43-56.

<sup>19</sup> "Obligatio ad formam catholicam non sit amplius ad validitatem sed muniatur poena S. Excommunicationis" (S. Andreae et Edimburgen); "Ne retineatur necessitas iurisdictionis ad validitatem matrimonii" (Zamoren); "Ad validitatem matrimonii si omnia constant sufficient testes" (Lippen); "Estne bonum quod matrimonium in bona fide civiliter initum inter fidelem invalidum sit ob defectum formae (can. 1099 § 2)?" (Bobodiulassen); "Ubi pauci sunt sacerdotes matrimonium civile habeatur legitimum servatis impedimentis canonicis" (46 vescovi orientali) (*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I, Antepreparatoria. Appendix Vol. II. Pars II.*, 166-174). "... quarendum est an nova lex ferri possit qua omnia matrimonia censeantur valida quodcumque cum consensu et externalitate a lege naturalis requisitis celebrentur, ita ut omnes, etiamsi catholici, coram auctoritate publica contrahentes, valida contrahant. Ut omnes Ecclesia Catholica baptizati licite contrahant, sub poena excommunicationis speciali modo reservanda, obligari debeant ut coram parochio et duobus testibus nuptias ineant. Ante absolutionem..." (Card. Cushing, in *Acta et Documenta series I, vol. II, pars VI*, 281). "Ut matrimonium civile solemne et legaliter celebratum inter christianos possit habere effectus religiosos sive Sacramenti, cum obligatione quamprimum Curiae sivi paroeciali sive episcopali nuntiandi huiusmodi celebrationis notitiam" (de Uriarte); (in *Acta et Documenta series I, vol. II, pars VII*, 330); "Ut, ubi pauci sint sacerdotes, quod in locis missionis ut Brasilia accidit, civilis habeatur contractus ut legitimum matrimonium, servatis de iure servandis quoad canonica impedimenta" (Batú Wichrowski) (*ibid.*, 532). "Ad bonum animarum tutandum et ad admirationem acatholicorum vitandam, mihi videtur praescrpta c.i.c. circa "formam" Matrimonii reconsideranda esse. Opinor enim Matrimonia

ce, ma con molta minor forza: una sola conferenza episcopale suggerì *ut in lege quoque canonica aliqua ratio habeatur de forma a lege civili statuta ad matrimonium contrahendum*; la risposta del *coetus* di revisione fu che tale proposta *hodiernae tendentiae saecularizationis indulget*.<sup>20</sup>

Certamente, una riforma del genere non è compito semplice, poiché richiederebbe un'ampia e approfondita riflessione. A nessuno sfugge che le perplessità che può destare la soppressione della forza invalidante della forma di celebrazione non sono di poco conto, anche se di carattere eminentemente pratico. Una prima difficoltà alla soppressione della forza invalidante della forma può essere riscontrata nella facilità probatoria che comporta l'attuale forma canonica, attuabile in tutto il mondo perché è mondiale la diffusione dell'ordinamento canonico; se venisse a mancare la sicurezza che dà la forma oggi vigente come condizione di validità, le difficoltà probatorie sullo stato delle persone potrebbero moltiplicarsi. A nostro avviso, però, tali difficoltà probatorie sarebbero minori rispetto a quelle che potevano essere causate da un'interpretazione dubbia della clausola di defezione soppressa dal presente *motu proprio*.

Pensiamo, ad esempio, ai fedeli che, per mancanza di fede o per tiepidezza, ignorano la forma canonica e si sposano civilmente: la normativa oggi vigente, da una parte li ritiene non sposati, e dall'altra vede queste unioni con un'alta probabilità di fallimento, per cui, una volta fallito il matrimonio e maturata la loro fede, si pensa, i coniugi si troveranno liberi di sposarsi in Chiesa.

Se invece la forma fosse richiesta soltanto per la liceità, si potrebbe pensare che questi coniugi "destinati al fallimento" si troverebbero sposati "senza accorgersene". Continuando con questo esempio, si può riscontrare un'altra obiezione alla soppressione della forza invalidante della forma: nel regime attuale, il giudizio sulla validità del matrimonio di questi stessi fedeli che hanno ignorato la forma canonica viene "facilitato" appunto dalla sua esistenza, per cui la mancanza di forma canonica rende non necessaria ogni indagine sulla veracità del consenso. Se invece la forma non fosse richiesta *ad valorem*, si potrebbe ipotizzare che l'eventuale giudizio sulla validità del loro consenso – a ragione di quella presunta immaturità che li rende inclini al fallimento – risulterebbe alquanto più difficile.

*contracta contra praescriptum can. 1099 illicita potius quam invalida consideranda esse*" (Patriarchae Hierosolymitani Latinorum, in *Acta et Documenta*, ser. I, vol. II, pars IV, 438).

<sup>20</sup> «Communicationes» 10 (1978) 96-97; cfr. M. A. ORTIZ, *Sacramento y forma del matrimonio* cit., 229 s.; G. DI MATTIA, *La forma canonica del matrimonio. Revisione radicale*, Roma 1972; P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Roma 1982, 279-313; P. HUIZING, *Some proposals for the formation of matrimonial law: impediments, consent, form*, II, in *The Heythrop Journal* 7 (1966) 169-182; 269-286.

Certo, si tratta di casi limite e nei quali è in gioco la possibilità di facilitare l'ammissione ai sacramenti di quei fedeli che si trovano in situazione irregolare, il che è di grande importanza pastorale. In questo senso, anche se paradossalmente, l'esistenza di una forma *ad valorem* è un fattore che facilita la regolarizzazione di queste situazioni, appunto irregolari. Anzi, si può perfino dire che, per tali impostazioni, la nullità del matrimonio viene presentata come un *bene* che permette la regolarizzazione successiva e l'accesso alla vita sacramentale; quasi come un premio a chi disubbidì a un precetto dell'autorità.

Ma, per i fedeli semplici, come abbiamo segnalato, queste situazioni sono, molto spesso, motivo di scandalo. È vero che la possibilità di essere ammessi ai sacramenti con la regolarizzazione della propria situazione ecclesiale, dopo la dichiarazione di inesistenza dell'unione civile può costituire un bene per i fedeli. Ma è anche vero che è in gioco il diritto al matrimonio: se, a causa dell'esistenza della forma, ci sono di fatto fedeli che non possono esercitarlo, ciò non può essere un bene. Come abbiamo segnalato, questo fu il motivo principale che spinse il legislatore ad introdurre l'esenzione dall'obbligatorietà del can. 1117, soppressa col presente motu proprio.

Un ripensamento della forza invalidante della forma potrebbe servire a meglio distinguere la forma canonica – come espressione della comunione – dall'esercizio dello *ius connubii*: tale diritto potrebbe essere esercitato col ricorso a qualsiasi forma pubblica di celebrazione, mentre la piena comunione ecclesiale richiederebbe l'osservanza della forma canonica: i fedeli che la ignorassero rimarrebbero sposati ma in situazione irregolare per mancanza di comunione (poiché la comunione ecclesiale comprende la *communio disciplinae*), e non potrebbero essere ammessi ai sacramenti.

La considerazione della forma del matrimonio come strumento al servizio della volontà matrimoniale dei coniugi, dovrebbe far riflettere se non sarebbe meglio rendere possibile l'effettivo esercizio dello *ius connubii* esigendo la forma soltanto per la liceità della celebrazione del matrimonio. I fedeli dei casi menzionati – quelli che ignorano la forma – potrebbero sposarsi e veder riconosciuta la loro volontà coniugale davanti alla società, prima quella civile e poi anche quella ecclesiale. A nostro avviso, ciò gioverebbe al bene dei fedeli molto più che l'ipotetico bene di una regolarizzazione della propria posizione davanti alla Chiesa basata sulla presunzione di aver celebrato un matrimonio “destinato al fallimento”.

In questo senso, non è difficile scorgere una diffusa e pessimistica presunzione *pro nullitate* (spesso, tramite una non ben definita esclusione implicita della dimensione sacramentale) in chi ha abbandonato la fede o si è allontanato dalla Chiesa, in chi sceglie la forma civile a scapito di quella canonica, e in genere in chi manifesta freddezza o distacco verso la fede o non aderisce coscientemente ad essa. Nei casi di abbandono della fede o della Chiesa, potrebbe darsi un rifiuto del matrimonio in quanto collegato con il progetto di

Dio; ma tale rifiuto va provato nei singoli casi, senza che si possa formulare la menzionata presunzione *pro nullitate* per il solo fatto dell'allontanamento dalla Chiesa, indipendentemente cioè dalla reale portata della volontà coniugale o meno del soggetto.

Tali presunzioni infatti contrastano con l'apprezzamento realista e positivo che fa Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio*, dove ritiene che i battezzati – anche quelli che si sposano senza una completa consapevolezza dei contenuti cristiani del matrimonio – possono essere sempre in grado “di sposarsi secondo questo progetto divino”. Anzi, aggiungeva Giovanni Paolo II, tale decisione (che non soltanto è alla portata di tutti i fedeli – anche di quelli indifferenti – ma costituisce un vero diritto) “di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia”.<sup>21</sup>

La forma tridentina ha recato notevoli servizi al matrimonio: la precostituzione della prova in tempi di incertezza e mancanza di pubblicità; la difesa dell'identità del matrimonio e della giurisdizione della Chiesa. È a tutti chiaro come oggi la prima funzione potrebbe essere garantita dalle formalità previste dai legislatori civili. Ciò non costituirebbe un ritorno privatistico ai matrimoni celebrati senza alcuna pubblicità.<sup>22</sup> Oggi sarebbe inaccettabile una celebrazione clandestina: si potrebbe sostenere che lo vieti lo stesso diritto naturale, in forza di quella dimensione formale e sociale che deve essere sempre presente nell'origine del matrimonio. In questo senso, come fa notare Carreras, il matrimonio non è un atto né pubblico né privato: è un atto personale (privato e pubblico a un tempo), un atto della persona con una dimensione che coinvolge necessariamente la società, per cui non può essere celebrato privatamente o clandestinamente.<sup>23</sup>

Infatti, l'esistenza di una qualche forma pubblica per la validità del matrimonio è indispensabile perché richiesta dal diritto naturale, dalla stessa

<sup>21</sup> GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 68. Cfr. sulla questione GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003, e il nostro *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio nel recente dibattito dottrinale e giurisprudenziale*, in H. FRANCESCHI - M-A. ORTIZ (a cura di), *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto canonico matrimoniale e processuale*, Roma 2009, 101-127.

<sup>22</sup> Manifesta questo timore P. MONETA, *I soggetti cit.*

<sup>23</sup> Il matrimonio come atto personale ha certamente una dimensione privata (può essere posto soltanto dalle persone singole) nonché pubblica. Poiché è in gioco il bene pubblico, deve intervenire la società riconoscendo la sua legittimità giuridica; cfr. J. CARRERAS, *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, Madrid 1998, 130-131, dove aggiunge che quando si perse la centralità della festa di nozze, il matrimonio acquisì una valenza privatistica, che fu corretta da una soluzione pubblica, la forma e i registri, che sbocciò nel formalismo tridentino e post-tridentino: da una visione privata a una visione pubblica del consenso.

natura del matrimonio: per cui sarebbero assolutamente da escludere le celebrazioni private, poiché ogni consenso efficiente ha delle esigenze formali inseparabili dalla formazione della volontà veramente matrimoniale. Anche le altre funzioni svolte a Trento dalla forma – la salvaguardia dell'identità del matrimonio e della giurisdizione della Chiesa – andrebbero vissute in un modo nuovo, visto che il mantenimento della forma nei secoli successivi ha contribuito – pur involontariamente – alla snaturalizzazione del matrimonio.

La rivalutazione della forma del matrimonio, in altre parole, non può più riguardare soltanto la necessità di dare certezza e pubblicità dell'avvenuta celebrazione – il che si può raggiungere con altre vie –, bensì deve puntare sulla promozione di tutti i valori ecclesiali in gioco. Valori che, bisogna ammettere, una visione troppo formalista, aiuta solo ad oscurare. Per cui, viste le disfunzioni riscontrate nei secoli di operatività della forma *ad validitatem*, un'eventuale forma richiesta *ad liceitatem* potrebbe essere l'occasione per una più incisiva pastorale matrimoniale, anche perché la soppressione della forza invalidante non comporterebbe minimamente la soppressione completa della forma, che si richiederebbe, appunto per la lecita celebrazione del matrimonio, e i fedeli sarebbero tenuti a veder riconosciuta la loro unione da parte dell'autorità ecclesiale.

Come si realizzerebbe tale riconoscimento? Ordinariamente, come avviene nel regime attuale, si effettuerebbe nel momento della celebrazione del matrimonio, poiché come dicevamo i fedeli sarebbero sempre tenuti ad osservare la forma. Chi invece non l'avesse osservata, dovrebbe presentarsi all'Ordinario o al parroco affinché, come si fa ordinariamente prima di sposarsi in forma canonica, si accerti amministrativamente che il matrimonio già celebrato riunisce i requisiti necessari per la sua validità. In tal caso, il matrimonio andrebbe iscritto nel registro dei matrimoni, essendo tale iscrizione il modo di provare che è avvenuto l'accertamento.<sup>24</sup>

Segnaliamo ancora molto brevemente altre precisazioni riguardo ad un'eventuale esigenza della forma *ad liceitatem*. In primo luogo, ciò non comporterebbe minimamente una canonizzazione della forma civile, soprattutto perché, come abbiamo detto, la Chiesa continuerebbe ad avere una forma, richiesta obbligatoriamente come un dovere grave in considerazione della materia sacramentale in gioco. Né si sosterebbe la tesi che il ricorso alla forma civile debba necessariamente aprire la porta a un eventuale *modello* contrastante con la verità sul matrimonio, ammesso che ci sia un vero mo-

<sup>24</sup> Cfr. C.J. ERRÁZURIZ M., *Il matrimonio. Un sacramento che è un contratto* cit., dove aggiunge che solo a partire da tale accertamento con esito positivo, il fedele potrebbe avvicinarsi di nuovo all'Eucaristia, giacché prima la sua situazione sarebbe da considerarsi di grave peccato oggettivo pubblico agli effetti del can. 915.

dello matrimoniale civile.<sup>25</sup> E ciò, per due ragioni: perché il matrimonio lo fanno i coniugi e non la forma di ricezione né l'ordinamento che lo accoglie; e perché l'oggetto del consenso non è il modello matrimoniale, ma la persona dell'altro coniuge, nella sua coniugalità.<sup>26</sup> Inoltre, bisogna tener presente che con l'evoluzione sperimentata dal matrimonio civile (che all'origine è semplicemente la versione secolare di quello canonico), con l'introduzione del divorzio e di altre situazioni sociologiche patologiche che si vogliono equiparare al matrimonio, è sempre più difficile parlare di vero modello matrimoniale e familiare civile. Nell'ambito civile infatti coesistono veri matrimoni con altre situazioni più o meno somiglianti al matrimonio, indipendentemente dal nome che il legislatore decida di dare a tali situazioni: com'è logico, saranno matrimoni non per il fatto che così vengano chiamati dal legislatore ma se aderiscono al progetto divino sull'uomo e la donna.<sup>27</sup>

In ogni caso, è bene sottolineare che la soppressione della forza invalidante (e la conseguente possibilità di celebrare valido matrimonio in forma civile, per esempio), non comporta minimamente l'introduzione di due tipi di matrimonio celebrati dai fedeli: uno civile e uno religioso, uno "naturale" e uno sacramentale. La questione ci porterebbe molto lontano, perché tocca punti centrali dell'essenza del matrimonio come l'unicità della realtà matrimoniale precedente alle regolamentazioni positive (alla quale abbiamo già accennato) oppure alla continuità tra la dimensione naturale e sacramentale del matrimonio dei battezzati, che non dipende minimamente dalla forma

<sup>25</sup> Cfr. M.A. ORTIZ, *Sacramento y forma del matrimonio* cit., 191 s.; G. LO CASTRO, *L'idea di matrimonio e i rapporti interordinamentali*, in *Tre studi sul matrimonio*, Milano 1992, 41-87; ID., *Il matrimonio nella scienza dei giuristi*, in *ibid.*, 89-122, pubblicato anche su «Ius Ecclesiae» 4 (1992) 35-55; A.M. PUNZI NICOLÒ, *Due modelli di matrimonio*, «Il Diritto Ecclesiastico» 97 (1986) 13 s.; G. DALLA TORRE, *Ancora su due modelli di matrimonio*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiale* 5 (1988) 33 s.; R. NAVARRO VALLS, *El modelo matrimonial de la legislación histórica española*, «Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense» 78 (1991-92) 205-234; ID., *Matrimonio y Derecho*, Madrid 1995.

<sup>26</sup> Cfr. J. HERVADA, *Relección sobre la esencia del matrimonio y el consentimiento matrimonial*, in *Vetera et Nova*, II, Pamplona 1991, 937; J. CARRERAS, *L'oggetto del consenso matrimoniale*, «Ius Ecclesiae» 5 (1993) 139.

<sup>27</sup> Ma il fatto che una situazione chiamata matrimonio dalla legge civile non sia veramente matrimoniale, non comporta che la forma civile porti sempre e necessariamente ad un pseudo matrimonio. La realtà matrimoniale può venir meno soltanto se il consenso non contiene una vera donazione sponsale oppure in presenza di ostacoli stabiliti dal legislatore competente (canonico), che rendono inefficace il consenso prestato. Di conseguenza, non è impossibile l'ingresso nel matrimonio canonico dalla porta del funzionario civile. Un altro conto è che il ricorso alla forma civile a scapito di quella canonica possa contenere, in certi casi, una volontà che non sia veramente matrimoniale. Ma questa possibilità va verificata caso per caso, senza accogliere una presunzione *pro nullitate* (né un'esclusione implicita della sacramentalità, come talvolta è stato ipotizzato) che né il Codice né la natura delle cose giustificano.

di celebrazione, se è una forma ritenuta capace di soddisfare il principio formale.<sup>28</sup>

Siamo consapevoli delle difficoltà e le incognite che potrebbe recare un cambiamento così radicale. La principale obiezione sta nel ritenere che la più importante funzione della forma – di riconoscimento e di protezione della verità del consenso – si soddisferebbe meglio col regime attuale nel quale i fedeli sono tenuti a rapportarsi con la comunità e l'autorità ecclesiale. Ma non si può dimenticare che – come abbiamo detto –, in un regime di forma *ad licitatem*, il fedele sarebbe sempre tenuto a rapportarsi con la comunità e con l'autorità ecclesiale con un obbligo giuridico di tale entità da essere anche moralmente grave. Tale esigenza dovrebbe ritenersi ineliminabile, a ragione della piena comunione cattolica nel celebrare un sacramento (o comunque un matrimonio che può arrivare ad esserlo mediante il battesimo dell'altro coniuge) e come aiuto pastorale e garanzia per la stessa validità e fruttuosità sacramentale del matrimonio, particolarmente necessaria in tempi di confusione generalizzata sull'essenza stessa del matrimonio.<sup>29</sup>

Il presente *motu proprio* muove apparentemente da altri presupposti (la garanzia della certezza giuridica, l'apertura alla regolarizzazione delle unioni invalidamente celebrate). È vero che l'interpretazione dubbia della clausola ora soppressa poteva nuocere alla vita giuridica, ma è anche vero che la rilevanza pratica della clausola (oltre i problematici casi di ambito tedesco) riguardava una grande intuizione conciliare e del legislatore canonico: fare in modo che la volontà veramente coniugale fosse efficace, riuscisse cioè a costituire il vincolo. In questo senso, l'esigenza soltanto *ad licitatem* della forma canonica (mantenendo una forma pubblica per la validità dell'unione) potrebbe aiutare e alla certezza e all'esercizio dello *ius connubii*. In tal modo si metterebbe anche in evidenza l'unicità della realtà matrimoniale e la ricchezza del segno sacramentale che è radicato nella stessa realtà naturale:<sup>30</sup> la volontà di sposarsi secondo il progetto divino, e cioè – riprendendo le parole di Giovanni Paolo II prima citate – “di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata”, costituisce il segno sacramentale del matrimonio, ed è bene che costituisca efficacemente il vincolo davanti alla Chiesa, proprio perché tale volontà matrimoniale naturale “implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia”.<sup>31</sup>

MIGUEL A. ORTIZ

<sup>28</sup> Si veda in questo senso GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003.

<sup>29</sup> Cfr. C.J. ERRÁZURIZ M., *Il matrimonio. Un sacramento che è un contratto* cit.

<sup>30</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003, n. 8.

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 68.

Cari Componenti del Tribunale della Rota Romana!

**S**ONO lieto di incontrarvi ancora una volta per l'inaugurazione dell'Anno Giudiziario. Saluto cordialmente il Collegio dei Prelati Uditori, ad iniziare dal Decano, Mons. Antoni Stankiewicz, che ringrazio per le parole che mi ha rivolto a nome dei presenti. Estendo il mio saluto ai Promotori di Giustizia, ai Difensori del Vincolo, agli altri Officiali, agli Avvocati e a tutti i Collaboratori di codesto Tribunale Apostolico, come pure ai Membri dello Studio Rotale. Colgo volentieri l'occasione per rinnovarvi l'espressione della mia profonda stima e della mia sincera gratitudine per il vostro ministero ecclesiale, ribadendo, allo stesso tempo, la necessità della vostra attività giudiziaria. Il prezioso lavoro che i Prelati Uditori sono chiamati a svolgere con diligenza, a nome e per mandato di questa Sede Apostolica, è sostenuto dalle autorevoli e consolidate tradizioni di codesto Tribunale, al cui rispetto ciascuno di voi deve sentirsi personalmente impegnato.

Oggi desidero soffermarmi sul nucleo essenziale del vostro ministero, cercando di approfondirne i rapporti con la giustizia, la carità e la verità. Farò riferimento soprattutto ad alcune considerazioni esposte nell'Enciclica *Caritas in veritate*, le quali, pur essendo considerate nel contesto della dottrina sociale della Chiesa, possono illuminare anche altri ambiti ecclesiali. Occorre prendere atto della diffusa e radicata tendenza, anche se non sempre manifesta, che porta a contrapporre la giustizia alla carità, quasi che una escluda l'altra. In questa linea, riferendosi più specificamente alla vita della Chiesa, alcuni ritengono che la carità pastorale potrebbe giustificare ogni passo verso la dichiarazione della nullità del vincolo matrimoniale per venire incontro alle persone che si trovano in situazione matrimoniale irregolare. La stessa verità, pur invocata a parole, tenderebbe così ad essere vista in un'ottica strumentale, che l'adatterebbe di volta in volta alle diverse esigenze che si presentano.

Partendo dall'espressione "amministrazione della giustizia", vorrei ricordare innanzitutto che il vostro ministero è essenzialmente opera di giustizia: una virtù – "che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto" (CCC, n. 1807) – della quale è quanto mai importante riscoprire il valore umano e cristiano, anche all'interno della Chie-

\* Vedi alla fine del discorso il commento di M. DEL POZZO, *Caritas in veritate, salva iustitia*.

sa. Il Diritto Canonico, a volte, è sottovalutato, come se esso fosse un mero strumento tecnico al servizio di qualsiasi interesse soggettivo, anche non fondato sulla verità. Occorre invece che tale Diritto venga sempre considerato nel suo rapporto essenziale con la giustizia, nella consapevolezza che nella Chiesa l'attività giuridica ha come fine la salvezza delle anime e "costituisce una peculiare partecipazione alla missione di Cristo Pastore... nell'attualizzare l'ordine voluto dallo stesso Cristo" (Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, in «AAS» 82 [1990], p. 874, n.4). In questa prospettiva è da tenere presente, qualunque sia la situazione, che il processo e la sentenza sono legati in modo fondamentale alla giustizia e si pongono al suo servizio. Il processo e la sentenza hanno una grande rilevanza sia per le parti, sia per l'intera compagine ecclesiale e ciò acquista un valore del tutto singolare quando si tratta di pronunciarsi sulla nullità di un matrimonio, il quale riguarda direttamente il bene umano e soprannaturale dei coniugi, nonché il bene pubblico della Chiesa. Oltre a questa dimensione che potremmo definire "oggettiva" della giustizia, ne esiste un'altra, inseparabile da essa, che riguarda gli "operatori del diritto", coloro, cioè, che la rendono possibile. Vorrei sottolineare come essi devono essere caratterizzati da un alto esercizio delle virtù umane e cristiane, in particolare della prudenza e della giustizia, ma anche della fermezza. Quest'ultima diventa più rilevante quando l'ingiustizia appare la via più facile da seguire, in quanto implica accondiscendenza ai desideri e alle aspettative delle parti, oppure ai condizionamenti dell'ambiente sociale. In tale contesto, il giudice che desidera essere giusto e vuole adeguarsi al paradigma classico della "giustizia vivente" (cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, v, 1132a), sperimenta la grave responsabilità davanti a Dio e agli uomini della sua funzione, che include altresì la dovuta tempestività in ogni fase del processo: «*quam primum, salva iustitia*» (Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Instr. *Dignitas connubii*, art. 72). Tutti coloro che operano nel campo del Diritto, ognuno secondo la propria funzione, devono essere guidati dalla giustizia. Penso in particolare agli avvocati, i quali devono non soltanto porre ogni attenzione al rispetto della verità delle prove, ma anche evitare con cura di assumere, come legali di fiducia, il patrocinio di cause che, secondo la loro coscienza, non siano oggettivamente sostenibili.

L'azione, poi, di chi amministra la giustizia non può prescindere dalla carità. L'amore verso Dio e verso il prossimo deve informare ogni attività, anche quella apparentemente più tecnica e burocratica. Lo sguardo e la misura della carità aiuterà a non dimenticare che si è sempre davanti a persone segnate da problemi e da sofferenze. Anche nell'ambito specifico del servizio di operatori della giustizia vale il principio secondo cui "la carità eccede la giustizia" (Enc. *Caritas in veritate*, n. 6). Di conseguenza, l'approccio alle persone, pur avendo una sua specifica modalità legata al processo, deve calarsi nel caso concreto per facilitare alle parti, mediante la delicatezza e la sollecitudine,

il contatto con il competente tribunale. In pari tempo, è importante adoperarsi fattivamente ogni qualvolta si intraveda una speranza di buon esito, per indurre i coniugi a convalidare eventualmente il matrimonio e a ristabilire la convivenza coniugale (cfr. *CIC*, can. 1676). Non va, inoltre, tralasciato lo sforzo di instaurare tra le parti un clima di disponibilità umana e cristiana, fondata sulla ricerca della verità (cfr. Instr. *Dignitas connubii*, art. 65 §§ 2-3).

Tuttavia occorre ribadire che ogni opera di autentica carità comprende il riferimento indispensabile alla giustizia, tanto più nel nostro caso. “L’amore – «caritas» – è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace” (Enc. *Caritas in veritate*, n. 1). “Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro. Non solo la giustizia non è estranea alla carità, non solo non è una via alternativa o parallela alla carità: la giustizia è «inseparabile dalla carità», intrinseca ad essa” (*Ibid.*, n. 6). La carità senza giustizia non è tale, ma soltanto una contraffazione, perché la stessa carità richiede quella oggettività tipica della giustizia, che non va confusa con disumana freddezza. A tale riguardo, come ebbe ad affermare il mio Predecessore, il venerabile Giovanni Paolo II, nell’allocuzione dedicata ai rapporti tra pastorale e diritto: “Il giudice [...] deve sempre guardarsi dal rischio di una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale” (18 gennaio 1990, in «AAS» 82 [1990], p. 875, n. 5).

Occorre rifuggire da richiami pseudopastorali che situano le questioni su un piano meramente orizzontale, in cui ciò che conta è soddisfare le richieste soggettive per giungere ad ogni costo alla dichiarazione di nullità, al fine di poter superare, tra l’altro, gli ostacoli alla ricezione dei sacramenti della Penitenza e dell’Eucaristia. Il bene altissimo della riammissione alla Comunione eucaristica dopo la riconciliazione sacramentale, esige invece di considerare l’autentico bene delle persone, inscindibile dalla verità della loro situazione canonica. Sarebbe un bene fittizio, e una grave mancanza di giustizia e di amore, spianare loro comunque la strada verso la ricezione dei sacramenti, con il pericolo di farli vivere in contrasto oggettivo con la verità della propria condizione personale.

Circa la verità, nelle allocuzioni rivolte a codesto Tribunale Apostolico, nel 2006 e nel 2007, ho ribadito la possibilità di raggiungere la verità sull’essenza del matrimonio e sulla realtà di ogni situazione personale che viene sottoposta al giudizio del tribunale (28 gennaio 2006, «AAS» 98 [2006], pp. 135-138; e 27 gennaio 2007, «AAS» 99 [2007], pp. 86-91; come pure sulla verità nei processi matrimoniali (cfr Instr. *Dignitas connubii*, artt. 65 §§ 1-2, 95 § 1, 167, 177, 178). Vorrei oggi sottolineare come sia la giustizia, sia la carità, postulino l’amore alla verità e comportino essenzialmente la ricerca del vero. In particolare, la carità rende il riferimento alla verità ancora più esigente. “Difendere la verità, proporla con umiltà e convinzione e testimoniarla nella

vita sono pertanto forme esigenti e insostituibili di carità. Questa, infatti, «si compiace della verità» (1 Cor 13, 6)” (Enc. *Caritas in veritate*, n. 1). “Solo nella verità la carità risplende e può essere autenticamente vissuta [...]. Senza verità la carità scivola nel sentimentalismo. L’amore diventa un guscio vuoto, da riempire arbitrariamente. È il fatale rischio dell’amore in una cultura senza verità. Esso è preda delle emozioni e delle opinioni contingenti dei soggetti, una parola abusata e distorta, fino a significare il contrario” (*Ibid.*, n. 3).

Bisogna tener presente che un simile svuotamento può verificarsi non solo nell’attività pratica del giudicare, ma anche nelle impostazioni teoriche, che tanto influiscono poi sui giudizi concreti. Il problema si pone quando viene più o meno oscurata la stessa essenza del matrimonio, radicata nella natura dell’uomo e della donna, che consente di esprimere giudizi oggettivi sul singolo matrimonio. In questo senso, la considerazione esistenziale, personalistica e relazionale dell’unione coniugale non può mai essere fatta a scapito dell’indissolubilità, essenziale proprietà che nel matrimonio cristiano consegue, con l’unità, una peculiare stabilità in ragione del sacramento (cfr. *CIC*, can. 1056). Non va, altresì, dimenticato che il matrimonio gode del favore del diritto. Pertanto, in caso di dubbio, esso si deve intendere valido fino a che non sia stato provato il contrario (cfr. *CIC*, can. 1060). Altrimenti, si corre il grave rischio di rimanere senza un punto di riferimento oggettivo per le pronunce circa la nullità, trasformando ogni difficoltà coniugale in un sintomo di mancata attuazione di un’unione il cui nucleo essenziale di giustizia – il vincolo indissolubile – viene di fatto negato.

Illustri Prelati Uditori, Officiali ed Avvocati, vi affido queste riflessioni, ben conoscendo lo spirito di fedeltà che vi anima e l’impegno che profondete nel dare attuazione piena alle norme della Chiesa, nella ricerca del vero bene del Popolo di Dio. A conforto della vostra preziosa attività, su ciascuno di voi e sul vostro quotidiano lavoro invoco la materna protezione di Maria Santissima *Speculum iustitiae* e imparto con affetto la Benedizione Apostolica.

---

#### CARITAS IN VERITATE, SALVA IUSTITIA

SOMMARIO: 1. L’eco dell’Enciclica sociale nell’amministrazione della giustizia. 2. Il vincolo indissolubile: nucleo essenziale di giustizia. 3. Il richiamo deontologico alle virtù umane e cristiane degli operatori. 4. L’oggettività del bene chiave di volta dell’Allocuzione.

##### 1. L’eco dell’Enciclica sociale nell’amministrazione della giustizia

**I**L tradizionale appuntamento all’inizio dell’anno giudiziario del Pontefice con la Rota Romana è stato dedicato all’*intreccio dei tre valori fondanti il*

*ministero giurisdicente* (giustizia, carità, verità).<sup>1</sup> Il Papa, come non era troppo difficile attendersi, ha voluto esplicitamente estendere il proprio recente magistero sociale al servizio giudiziario.<sup>2</sup> I riferimenti e le applicazioni della *Caritas in veritate* costituiscono, anche da un punto di vista formale, l'elemento dominante del Discorso.<sup>3</sup> Il Santo Padre ha preso spunto insomma dal collegamento tra carità e verità per illuminare il ruolo degli amministratori della giustizia.<sup>4</sup> La struttura quantomai semplice del testo è imperniata sull'analisi delle tre "parole chiave" e sul loro necessario concorso.<sup>5</sup> L'insegnamento benedettino però non si limita a mettere in guardia contro una falsa "carità pseudopastorale" e un'ingannevole "verità relativistica", promuove ancora una volta la forza della ragione e la fermezza del giurista.

I Discorsi del Papa alla Rota meritano attenzione e considerazione, prima che per l'apporto teoretico del magistero petrino all'amministrazione della giustizia, per l'esplicitazione della sollecitudine del Pastore universale per la corretta esplicazione del servizio giudiziario.<sup>6</sup> Lo scopo catechetico

<sup>1</sup> Spiega significativamente J. Hervada: «L'oggetto dell'arte del canonista è il diritto; più esattamente, la finalità dell'arte del canonista è *determinare il diritto* nel Popolo di Dio, dire il diritto, *ius dicere* o *iuris dictio*. Per sapere in cosa consiste il determinare o dire il diritto, si deve tener presente cosa è il diritto; senza un simile passaggio, l'oggetto dell'arte del canonista rimane confuso» (*Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007, p. 30).

<sup>2</sup> «Farò riferimento soprattutto ad alcune considerazioni esposte nell'Enciclica *Caritas in veritate*, le quali, pur essendo considerate nel contesto della dottrina sociale della Chiesa, possono illuminare anche altri ambiti ecclesiali» (questo e i brani riportati senza indicare la fonte si riferiscono sempre al Discorso qui commentato). BENEDETTO XVI, lett. enc. «*Caritas in veritate*», 29.VI.2009, Città del Vaticano 2009 è sicuramente lo scritto magisteriale più rilevante dell'ultimo anno.

<sup>3</sup> Alle cinque citazioni espresse dell'Enciclica, fanno seguito i quattro riferimenti a precedenti Discorsi rotali, tre alla *Dignitas connubii*, due a canoni del Codice e una al Catechismo e all'Etica nicomachea. Il semplice dato numerico non rende comunque ragione dell'effettiva pregnanza delle fonti.

<sup>4</sup> Conviene aver presente che la giustizia è parte integrante dell'originario pensiero sociale di Benedetto XVI. Risultano esemplari a questo riguardo i nn. 6 e 7 dell'Enciclica che completano teoreticamente e programmaticamente la formula «*caritas in veritate*». Nel corpo dell'esposizione poi, per quanto la ricorrenza della dizione esprima spesso una nozione ampia di giustizia (compare una cinquantina di volte), sono frequenti i richiami per nulla marginali al diritto e alla giustizia in senso propriamente giuridico (cfr. ad es. nn. 32, 35, 67).

<sup>5</sup> La scansione dei capoversi prevede: il saluto, l'esposizione del tema, la trattazione della giustizia, della carità (come atteggiamento degli operatori, nel suo presupposto di giustizia, nella prevenzione delle deviazioni), della verità (come presupposto delle due virtù e nell'impostazione teorica del matrimonio) e, infine, il congedo.

<sup>6</sup> Il Vicario di Cristo, tenendo conto della situazione in atto, fornisce *in primis* indicazioni e criteri per l'"oggi" della Chiesa. Il valore permanente dell'insegnamento papale non deve mai trascurare quello storico-congiunturale: che cosa Pietro in questo momento ritiene utile ricordare o sottolineare ai suoi fratelli. In generale, per il valore propriamente giuridico del magistero pontificio cfr. J. LLOBELL, *Sulla valenza giuridica dei Discorsi del Romano Pontefice al Tribunale Apostolico della Rota Romana*, in questa Rivista, 17 (2005), pp. 547-564, pubblicato anche su *L'Osservatore Romano*, 6.XI.2005, pp. 7-8.

principale è sempre promuovere l'ortoprassi del giusto: *non nova ut sciatis, sed vetera ut faciatis*.<sup>7</sup> Sarebbe sterile e controproducente presentare il valore e il rilievo degli spunti offerti, senza cogliere prima di tutto il contenuto dell'esortazione e la sottostante preoccupazione. Il timore chiaramente palesato da Benedetto XVI riguarda l'accondiscendenza o i cedimenti nel rigore dell'accertamento della verità del matrimonio. In questa linea, l'intervento – secondo uno stile tanto caro al Papa teologo – va alla radice del problema e si propone di esplorare il nucleo essenziale del ministero giudiziale ecclesiale per giungere all'intrinseca dipendenza della giustizia e della carità dalla verità: l'esercizio della giurisdizione per essere virtuoso richiede il rispetto del vero. L'Allocuzione del 2010 si pone dunque in perfetta continuità e sintonia con quelle precedenti: *propone il favor veritatis come chiave di volta del sistema processuale canonico*.<sup>8</sup>

Chiarito l'inquadramento e il messaggio di fondo del Discorso, cercheremo di seguito di approfondire la dimensione oggettiva (*infra* § 2) e soggettiva della giustizia (§ 3) delineata dal Papa e di proporre una visione d'insieme unificante (§ 4). L'invito alla *sintesi tra la coerenza concettuale e comportamentale degli operatori* ci pare d'altronde il fulcro dell'argomentazione. La scontata conclusione comunque condurrà all'obbligato rinvio al testo.

## 2. Il vincolo indissolubile: nucleo essenziale di giustizia

Se nell'Enciclica si parla di *caritas in veritate in re sociali*,<sup>9</sup> in questo contesto l'insegnamento papale potrebbe tranquillamente specificarsi come *caritas in veritate in re matrimoniali*. Considerando l'attività giudiziaria della Chiesa, il Pontefice si concentra in modo particolare e quasi esclusivo sul processo matrimoniale di nullità; non c'è capoverso che non espliciti questa focalizzazione.<sup>10</sup> Il riferimento alla *realtà matrimoniale* ad ogni modo non vuole

<sup>7</sup> La frase è stata proposta al Papa da R. Cantalamessa, Predicatore della Casa Pontificia, nella *Predica d'Avvento del 4.XII.2009* ([www.zenit.org](http://www.zenit.org)).

<sup>8</sup> Un quadro d'insieme del primo lustro di Discorsi alla Rota di Benedetto XVI non può che far emergere l'accentuazione del tema. Si può dire con somma approssimazione che se nelle Allocuzioni di Giovanni Paolo II emergeva prepotentemente il riferimento al bene della persona, in quelle del Pontefice in carica, senza per questo segnare alcuno stacco di prospettiva di fondo, il richiamo prevalente è al rispetto della verità. Cfr. in particolare i Discorsi del 2006 e 2007, in questa Rivista con i relativi commenti, M. DEL POZZO, *Nella verità, la giustizia. Considerazioni a margine della prima Allocuzione benedettina alla Rota*, vol. 18 (2006), pp. 497-523; F. PUIG, *Sulla verità e l'intrinseca natura giuridica del matrimonio*, vol. 19 (2007), pp. 483-494. Per la rilevanza del *favor veritatis* cfr. ad es. J. LLOBELL, *Processo canonico ordinario*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, vol. 15, Torino 1997, pp. 15-37.

<sup>9</sup> N. 5.

<sup>10</sup> Le espressioni matrimonio o matrimoniale compaiono ben dieci volte nelle 1660 parole del testo. Anche i frequenti riferimenti alla nullità e al vincolo avvalorano il senso dell'affermazione.

esprime solo l'oggetto principale dell'intervento ma sottolineare anche la prospettiva realista assunta: il matrimonio non è un'idea o una creazione culturale e men che mai un ideale utopico di comunione interpersonale, è un *istituto giuridico naturale* fondato sulla complementarità uomo-donna.<sup>11</sup> Il coniugio è iscritto infatti nel disegno creatore.<sup>12</sup> La dimensione di giustizia in questo senso è costitutiva del patto.<sup>13</sup> Lo stesso Benedetto XVI in maniera suggestiva aveva così descritto il contenuto del consenso: «Amore e diritto possono così unirsi fino al punto da far sì che marito e moglie *si debbano a vicenda l'amore che spontaneamente si vogliono*». <sup>14</sup> La carità e la verità riflettono insomma la natura della cosa giusta. *La fondamentazione ontologica del vincolo è perciò il referente ultimo del giudizio e della sentenza.*

Il Papa ricorrendo alla più classica definizione di giustizia,<sup>15</sup> esplicita la valenza non solo soggettiva (la disposizione dell'agente: *constans et perpetua voluntas*) ma anzitutto oggettiva della virtù (la rispondenza al bene comune dell'attribuzione del dovuto). Tale *dimensione oggettiva*, stando alle parole del Pontefice, pare che comporti una duplice proiezione: la considerazione della *rilevanza sociale delle decisioni* e la ricerca di un *punto fermo di riferimento* per ogni pronuncia.

L'indisponibilità della materia del decidere esclude ogni compromesso compiacente. La giusta soluzione della causa di nullità è legata alla sussistenza o meno del vincolo, non rappresenta la risposta ai bisogni o alle aspettative degli istanti e delle rispettive compagini familiari. La pubblicità della situazione matrimoniale determina la corrispondenza della dichiarazione con l'interesse delle parti e della comunità a vivere nella verità, superando i meri desideri o le aspirazioni dei coniugi.<sup>16</sup> *L'accertamento richiesto trascende*

<sup>11</sup> Cfr. J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Roma 2000, pp. 207-215 (§ b. *L'unità nelle nature*, nello studio: *L'identità del matrimonio*).

<sup>12</sup> In occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* da parte della Facoltà di Giurisprudenza della LUMSA J. Ratzinger ha chiarito il decisivo collegamento tra l'ordine della grazia e la razionalità del creato: «L'amore cristiano, come lo propone il discorso della montagna, non può mai divenire fondamento di un diritto statale. Esso va molto al di là ed è realizzabile almeno embrionalmente solo nella fede. Ma esso non è contro la creazione ed il suo diritto, bensì si fonda su di esso. Ove non vi è un diritto, anche l'amore perde il suo ambiente vitale» (*Lectio doctoralis*, 10.XI.1999, in *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino 2000, p. 14).

<sup>13</sup> Il *salva iustitia* – che nella formulazione dell'art. 72 DC tempera significativamente la tempestività –, riproposta nell'intitolazione di questo commento, non è un limite negativo ma un criterio direttivo.

<sup>14</sup> *Discorso alla Rota 2007*, loc. cit., p. 486.

<sup>15</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1807; la definizione è ripresa e costituisce la falsariga dello sviluppo del testo in: BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2010*, 30.XII.2009, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>16</sup> È chiaro che l'instaurazione di una causa (salvo il remoto caso *ex can. 1674, 2° CIC*) indica il fallimento (almeno unilaterale) dell'unione coniugale e la volontà di "liberarsi" dal vincolo.

insomma i singoli sia quanto al movente che agli effetti e si riverbera sull'intero corpo ecclesiale. Il carattere di giudizio *coram Ecclesia* ha stringenti conseguenze sul ruolo del rappresentante del bene pubblico.<sup>17</sup>

Ancor più interessante sembra l'individuazione di «quella oggettività tipica della giustizia» che postula la carità.<sup>18</sup> Non vi è dubbio che il principio di diritto invocato dal Santo Padre risieda nell'essenza stessa del matrimonio: il rispetto e la conformità dell'unione sponsale con l'ordine morale naturale. Può forse stupire che il nucleo essenziale di giustizia, il profilo intrinseco di doverosità delle nozze, venga colto *tout court* nell'indissolubilità del vincolo ma ci pare che la proprietà risponda all'integrità del consenso.<sup>19</sup> Solo la convinzione profonda dell'intangibilità della volontà libera ma impegnativa evita il «rischio di una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale»<sup>20</sup> e una perniciosa deriva «totalitaria».<sup>21</sup> Il ragionamento potrebbe essere rapportato anche all'irrevocabilità del dono tanto cara alla teologia del Papa.<sup>22</sup> Dire che il diritto è l'oggetto della giustizia significa che *la spettanza individuale si conforma non solo alla reciprocità ma anche alla perpetuità della donazione sponsale*. Il vincolo insomma sigilla l'autenticità dello scambio. L'intersoggettività e la razionalità del giusto sottrae così il patto all'arbitrio e alla mutevolezza delle passioni e dei sentimenti.

Un ulteriore passaggio del Discorso nella stessa direzione concerne la *coerenza concettuale e dottrinale dell'attività giudicante*. L'impostazione speculativa influisce in maniera decisiva sulla ricostruzione delle vicende matrimoniali. Si può tranquillamente asserire *ad mentem Papae* che una corretta antropologia è il presupposto di una fedele diaconia giudiziaria.<sup>23</sup> La dichiarazione

<sup>17</sup> Cfr. *Discorso alla Rota 2006*, loc. cit., p. 499. La *Dignitas connubii*, com'è noto, ha sottolineato l'importanza del ruolo del Difensore del vincolo nella formazione delle prove (cfr. ad es. artt. 164, 166, 174, 175 § 2, 176, 197).

<sup>18</sup> «La carità senza giustizia non è tale, ma soltanto una contraffazione, perché la stessa carità richiede quella oggettività tipica della giustizia, che non va confusa con disumana freddezza».

<sup>19</sup> Non a caso il vincolo è pure la *res et sacramentum* del matrimonio (*S. Th. Suppl. q. 42, a. 1, ad 5*).

<sup>20</sup> La citazione è indiretta («AAS», 82 [1990], p. 875), il Papa riprende il significativo Discorso di Giovanni Paolo II del 1990 dedicato al tema della pastoralità.

<sup>21</sup> Ratzinger-Benedetto XVI ha spesso denunciato la «dittatura del relativismo» (cfr. ad es. J. RATZINGER, *Omelia della messa «pro eligendo Pontifice»*, 18.IV.2005; BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 5.VIII.2009, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)). È utile ricordare anche il chiaro monito di Giovanni Paolo II: «Varrebbe per ogni cedimento a questo riguardo quanto è stato detto saggiamente delle altre leggi relative al matrimonio: ogni loro rilassamento ha in sé una dinamica impellente, «cui, si mos geratur, divortio, alio nomine tecto, in Ecclesia tolerando via sternitur»» (*Discorso alla Rota Romana*, 4.II.1980, n. 6, «AAS», 72 [1980], p. 176).

<sup>22</sup> Da ultimo *Messaggio per la Quaresima*, cit.

<sup>23</sup> Cfr. anche l'esplicito richiamo ai principi dell'antropologia cristiana contenuto nel Proemio e negli artt. 56 § 4 e 205 § 2 della *Dignitas connubii*.

del giusto richiede infatti l'adeguata valutazione della capacità e sincerità dei nubenti, senza riserve o pregiudizi circa il *favor matrimonii* e lo *ius connubii*.<sup>24</sup> La possibile insufficienza della «considerazione esistenziale, personalistica e relazionale dell'unione coniugale» non sminuisce l'apporto di tali approcci ma invita ad una visione ontologica e metafisica piena e completa.<sup>25</sup> I contegni espressamente denunziati (pastoralismo oltranzistico, strumentalizzazione della verità, arrendevole sentimentalismo) offrono una conferma o una prova di resistenza, per così dire, *ex negativo* dell'intento di prevenire o arrestare ogni cedimento al «pensiero debole». La distorsione più insinuante e perniciosa comunque deriva dall'addebitare ogni difficoltà coniugale ad un difetto genetico del rapporto. La preconcepita sintomaticità dell'istanza presentata riduce se non elimina l'esigenza della prova e rischia di trasformarsi in una disarmante certificazione giudiziale della nullità.

### 3. Il richiamo deontologico alle virtù umane e cristiane degli operatori

La dimensione «soggettiva» della giustizia riguarda la qualità morale degli «operatori di diritto». In un'attività tipicamente prudenziale quale l'«arte del giusto» il saper fare è indissociabile dal contegno personale dell'agente: scienza ed etica sono come due facce di una stessa medaglia. Il Pontefice ribadisce anzitutto l'inseparabilità dei due profili,<sup>26</sup> invoca quindi quell'«alto esercizio delle virtù umane e cristiane, in particolare della prudenza e della giustizia, ma anche della fermezza» necessario a conformare la *iustitia animata*.<sup>27</sup> La concezione sapienziale della Chiesa ha sempre ritenuto che il processo non può prescindere dal concorso del fattore umano e che anzi la garanzia del funzionamento del sistema non risiede tanto nella bontà delle regole o dell'apparato ma nella probità e determinazione dei suoi ministri,<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Circa lo *ius connubii* come fondamento del sistema matrimoniale vigente cfr. H. FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela dello "ius connubii" nel sistema matrimoniale canonico*, Milano 2004, pp. 373-417.

<sup>25</sup> Benedetto XVI non pare affatto insensibile a un orientamento personalistico nell'amministrazione della giustizia, ma lo proietta in un orizzonte di senso e di valore autentico e complessivo: vivere in conformità oggettiva «con la verità della propria condizione personale» (abbiamo trasformato in positivo l'argomentazione svolta dal Pontefice).

<sup>26</sup> Anche da un punto di vista formale i due fronti vengono assommati nell'unico capoverso dedicato alla giustizia.

<sup>27</sup> L'immagine Aristotelica ripresa da S. Tommaso della *quaedam iustitiam animatam* qui adoperata è frequente nei Discorsi alla Rota: cfr. Discorsi del 1944 (n. 2.a), 1968, 1969, 1971 (n. 4.c), 1979 (n. 2), in G. ERLEBACH (a cura di), *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, Città del Vaticano 2004.

<sup>28</sup> «Gli autentici mutamenti sociali sono effettivi e duraturi soltanto se fondati su decisi cambiamenti della condotta personale. (...) Alle persone compete evidentemente lo sviluppo di quegli atteggiamenti morali, fondamentali in ogni convivenza che voglia dirsi veramente umana (giustizia, onestà, veracità, ecc.), che in nessun modo potrà essere semplicemente attesa da

interessa tuttavia notare che il richiamo papale non è né meramente ripetitivo né generico o vagamente paternalistico, è illuminante, determinato e puntuale. Nella concezione benedettina la sintesi vitale tra teoria e prassi dell'attribuzione del dovuto è essenziale per assicurare il bene delle persone. Di seguito pertanto inquadreremo brevemente la questione deontologica e ne illustreremo le principali conseguenze operative.

Nel trittico proposto (giustizia, carità, verità) non vi è un'omogeneità di concetti: la giustizia e la carità sono virtù, mentre la verità è la percezione della realtà delle cose.<sup>29</sup> La diversità non riguarda solo le facoltà coinvolte (la volontà o l'intelletto) ma, soprattutto, il contributo dell'agente (attivo nei primi due casi, passivo nel terzo). Il vero non è un valore ma uno stato (la conformità della specie intellegibile appresa con la realtà).<sup>30</sup> Orbene, la centralità della *veritas* in tutto il Discorso non fa che riconoscere la pregiudizialità dell'acquisizione del *suum ius*. L'antiorità del diritto rispetto alla giustizia è il presupposto della dazione del debito (giustizia) informato dalla carità.<sup>31</sup> Percepire lo stacco tra il piano ontologico (del vero e del giusto) e quello assiologico (delle virtù) aiuta a comprendere la portata perfetta ma non autosufficiente della deontologia. Decisiva è la distinzione tra l'oggetto della giustizia che si concretizza nel bene giuridico dovuto e l'atteggiamento morale richiesto. Il ripetuto invito a non prescindere mai dall'essenza del matrimonio indica proprio questo sicuro riferimento al diritto in senso metafisico. Il voler essere giusto e caritatevole presuppone non solo la rettitudine ma la scienza del dovuto.<sup>32</sup> L'invito paolino ad operare la verità nella carità ben può riassumere il rapporto tra i due ambiti e il fine ultimo del processo.<sup>33</sup> La deontologia insomma segue la verità del fatto e l'oggettività dello *ius*.

altri o delegata alle istituzioni» (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 134, p. 71). Anche in ambito giudiziale è abbastanza ricorrente questa considerazione, basta citare ad es. la conclusione del Proemio della *Dignitas connubii*.

<sup>29</sup> L'impostazione tomista classica considera la verità come l'*adaequatio rei et intellectus* (*De veritate*, q. 1, a. 2, c).

<sup>30</sup> La corrispondente virtù sarebbe semmai la veracità. Nell'ambito giudiziale tuttavia la veracità, almeno per quanto riguarda la funzione giudicante e pubblico-rappresentativa (Difensore del vincolo e Promotore di giustizia), non è un'aspirazione ma una previa assicurazione.

<sup>31</sup> Senza diritto in questa materia non c'è né giustizia né tantomeno carità. J. Hervada chiarisce: «Per comprendere bene la giustizia bisogna tener presente il seguente principio fondamentale: *la giustizia segue il diritto*. Non ci può essere un atto di giustizia laddove non vi sia un titolo ad una certa cosa, dove la cosa non sia – in virtù di un titolo – qualcosa di dovuto, un diritto. La giustizia è la virtù di dare compimento e di rispettare il diritto, non la virtù di crearlo» (*Introduzione critica al diritto naturale*, Roma 1990, p. 12).

<sup>32</sup> Non è casuale ad esempio che le sentenze di nullità siano essenzialmente dichiarative: accertano un fatto, non creano una situazione.

<sup>33</sup> «*Veritatem autem facientes in caritate*» (*Ef* 4,15).

Per quanto attiene alla *figura del giudice*, il Pontefice propone due ordini di indicazioni: la virtuosità della *iurisdictio* ed il calore umano dei ministri.

Le *virtù umane e cristiane* costituiscono un *continuum* e un complesso. Il ragionamento svolto nel Discorso manifesta patentemente il collegamento e la connessione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale.<sup>34</sup> L'espressa menzione delle virtù cardinali da esercitare (prudenza, giustizia e forza) non è, tra l'altro, esaustiva ma specificativa. La giurisdizione si apre a tutto lo spettro dei valori. Lo stesso cenno della forza inoltre non è affatto residuale, costituisce anzi un dato importante e, forse, l'aspetto più innovativo negli insegnamenti alla Rota.<sup>35</sup> Superare le difficoltà derivanti dal contrariare le aspettative delle parti o eludere i condizionamenti sociali connota sicuramente come arduo e oneroso il bene da conseguire (l'accertamento della verità sul matrimonio). Le facilitazioni e le "scappatoie" pseudo-pastoraliste d'altronde tradiscono il senso della missione del giurista. Per contro lentezze o ritardi ingiustificati ledono la ragionevolezza dei tempi del giudizio e contrastano con lo zelo della prudenza.<sup>36</sup> La celerità («*quam primum*») è un dovere non assoluto, anzi espressamente subordinato alla giustizia («*salva iustitia*»), ma non per questo secondario e trascurabile.<sup>37</sup>

Tra le distorsioni precedentemente elencate (*supra* § 2) non abbiamo citato la «disumana freddezza» perché è un vizio che non riguarda tanto lo sviamento dall'esito della causa quanto il *modus procedendi*. Lo *speculum iustitiae* che è la Chiesa richiede però una forma di giustizia superiore che renda amabile (sicuramente non odioso o ingrato) l'accertamento del vero. Il Papa non manca dunque di sottolineare il *concorso del "valore aggiunto" della pastoraltà*.<sup>38</sup> Anche in questo caso la triplice esemplificazione è meramente indicativa. La vicinanza del Tribunale non è solo un dato fisico raccomandabile, ma anche un atteggiamento di disponibilità e attenzione verso le persone. La solerzia e determinazione nel tentativo di conciliazione è una concreta manifestazione dell'istanza pacificatoria della giustizia ecclesiale.<sup>39</sup> La cordia-

<sup>34</sup> «La giustizia è "inseparabile dalla carità", intrinseca ad essa». È assodato che parlando di giustizia e di carità ci si riferisce a distinte tipologie di virtù (cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 378 e 384).

<sup>35</sup> Mentre i riferimenti alla prudenza e alla giustizia sono ripetuti e costanti, la forza compare in pochissime occasioni (in genere come invocazione del dono dello Spirito Santo).

<sup>36</sup> La *solertia* è parte costitutiva della prudenza (cfr. J. PIEPER, *La prudenza*, Brescia/Milano 1999, pp. 31-52).

<sup>37</sup> Cfr. can. 1453 CIC; art. 72 DC, richiamato nel Discorso. Circa la notevole variabilità della durata dei processi cfr. il ns. *Statistiche delle cause di nullità matrimoniale 2001-2005: "vecchi" dati e "nuove" tendenze*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (a cura di), *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Roma 2009, pp. 461-466.

<sup>38</sup> Cfr. il ns. *Nella verità, la giustizia*, cit., pp. 522-523.

<sup>39</sup> Cfr. il ns. *Riflessioni sul ruolo della fede e della ragione nel processo canonico*, in corso di pub-

lità e la sensibilità del giudice è un notevole incentivo al clima di apertura e collaborazione che è il presupposto di un proficuo svolgimento del giudizio.<sup>40</sup> In definitiva, la premura del magistrato riscalda l'ambiente giudiziario e stimola la cooperazione delle parti.

Chi sono gli "operatori di diritto" interessati dall'ammonizione pontificia? Tutti coloro che intervengono nel processo: «Tutti coloro che operano nel campo del Diritto, ognuno secondo la propria funzione, devono essere guidati dalla giustizia». Il Papa però riserva un'attenzione particolare non solo ai giudici ma anche agli avvocati. La specificazione dell'*obbligo deontologico dei patroni* è duplice: il «rispetto della verità delle prove» e il rifiuto di cause insostenibili.<sup>41</sup> Il primo dovere riguarda la *correttezza nella formazione del materiale istruttorio* che costituisce la vera e propria anima del processo. Contrasta patentemente con la richiesta cooperazione alla ricerca della verità imposta dalla concezione istituzionale del processo canonico non solo assumere dati consapevolmente falsi ma anche piegare o strumentalizzare la ricostruzione dei fatti al sostegno della propria tesi difensiva.<sup>42</sup> Il ruolo dichiaratamente di parte del difensore trova un limite naturale nell'onestà intellettuale e procedimentale del professionista. L'indicazione riguarda insomma la scelta, la raccolta e la valutazione dei mezzi di prova. L'altra grave responsabilità additata concerne il *divieto dell'assunzione di cause indifendibili*. L'"oggettiva insostenibilità" non pare riconducibile al semplice dubbio circa la fondatezza del giudizio ma alla sicurezza dell'insussistenza dei suoi presupposti.<sup>43</sup>

blicazione negli Atti del Convegno "La fede e la ragione" promosso dalla Pontificia Università della Santa Croce, Roma 26-27 febbraio 2009, § 2.

<sup>40</sup> Il *veritatem facientes in caritate* prima citato (*supra* nt. 33) trova non a caso un testuale riscontro nell'art. 65 §§ 2-3 DC richiamato dal Papa.

<sup>41</sup> Riguardo al tema deontologico forense è molto stimolante l'articolo di G. MIOLI, *Per un codice deontologico forense canonico: sono maturi i tempi?*, «Quaderni di diritto ecclesiale», 23 (2010), pp. 32-68. La conclusione dell'A. è perentoria: «L'auspicio quindi è che il vuoto venga quanto prima colmato».

<sup>42</sup> Per la concezione istituzionale cfr. PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 2.x.1944, «AAS», 36 (1944), pp. 281-290; J. LLOBELL, *Il patrocinio forense e la «concezione istituzionale» del processo canonico*, in P.A. BONNET - C. GULLO (a cura di), *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994<sup>2</sup>, pp. 439-478.

<sup>43</sup> Non si richiede insomma una convinzione positiva (per quanto sia auspicabile per l'efficace esercizio del patrocinio) ma almeno l'assenza, per così dire, di una "certezza morale negativa". L'obbligazione del professionista tra l'altro si configura sempre come un'obbligazione di mezzi e non di risultato. Prescrive in maniera esemplare l'art. 6 § 4 delle *Norme circa il regime amm. e le questioni economiche dei TER italiani e l'attività di patrocinio svolta presso gli stessi* della CEI (30.III.2001): «Il patrono stabile [il principio vale a maggior ragione per il libero professionista] può non accettare l'incarico per una determinata causa ovvero rinunciare in corso di causa all'incarico assunto, se legittimamente impedito o se ritenga, in scienza e coscienza, di non poter continuare a svolgerlo» («Notiziario CEI» 2001, p. 80). Cfr. anche J. LLOBELL, *I patroni stabili e i diritti-doveri degli avvocati*, in questa Rivista, 13 (2001), pp. 71-91.

La coscienza dell'avvocato è il primo filtro all'inoltro di azioni pretestuose. È evidente tra l'altro che un comportamento scientemente disavveduto si traduce verosimilmente pure nella violazione della verità della prova. Il riferimento ai legali di fiducia non esclude certo i patroni stabili dal rispetto della stessa prescrizione, esalta piuttosto il fondamento del dovere: l'esigenza di non tradire la natura fiduciaria del rapporto di patrocinio.<sup>44</sup>

#### 4. *L'oggettività del bene chiave di volta dell'Allocuzione*

Qual è l'"idea madre" del Discorso papale?

Il concetto centrale o la dottrina di fondo che il Santo Padre ha inteso ribadire in quest'occasione è sicuramente «l'amore alla verità» e «la ricerca del vero».<sup>45</sup> Questo messaggio è probabilmente il nucleo stesso di tutto il Pontificato di Benedetto XVI, trova però un'applicazione particolarmente felice e rispondente nell'ambito processuale. La logica dello strumento giudiziale è infatti indissociabile dal suo dichiarato fine.<sup>46</sup> Tale costante richiamo del magistero benedettino, oltre ad avere un'intrinseca validità, assume una significativa portata ermeneutica: coglie il collegamento ontologico ed esistenziale delle due virtù con il loro presupposto veritativo.<sup>47</sup> Il superamento di ogni apparente antinomia tra diritto e pastorale risiede appunto nella *dilectio veritatis*.<sup>48</sup> La *reductio ad unum* della tripartizione proposta (giustizia, carità, verità) è costituita dall'affermazione dell'oggettività del bene. Non pare affatto casuale che il riferimento alla stringenza del reale ricorra con tanta frequenza nel Discorso.<sup>49</sup> L'elemento unificatore, ciò che compen-

<sup>44</sup> Circa la natura fiduciaria del rapporto, anche per quanto concerne i patroni stabili cfr. G. MIOLI, *La remunerazione degli avvocati nei giudizi di nullità matrimoniale*, Città del Vaticano 2009, pp. 100-109 e 245-255.

<sup>45</sup> «Vorrei oggi sottolineare come sia la giustizia, sia la carità, postulino l'amore alla verità e comportino essenzialmente la ricerca del vero».

<sup>46</sup> Cfr. J. LLOBELL - M. DEL POZZO, *Diritto processuale canonico. Lineamenti delle lezioni (Cap. I. Amore alla verità e scienza processuale canonica)*, in fase di ultimazione e di prossima pubblicazione. A prescindere dalla specifica natura del processo di nullità matrimoniale (per definizione dichiarativo), il giudizio ha sempre un aspetto di cognizione e un contenuto di accertamento.

<sup>47</sup> La verità, come abbiamo ripetutamente ribadito, non è un'inclinazione della volontà ma un fatto.

<sup>48</sup> «In questo primo incontro con voi preferisco concentrarmi piuttosto su ciò che rappresenta il fondamentale punto di incontro tra diritto e pastorale: l'amore per la verità» (*Discorso alla Rota del 2006*, loc. cit., p. 498).

<sup>49</sup> Ci sembrano indicative le seguenti espressioni del Discorso commentato: «(cause) oggettivamente sostenibili»; «oggettività tipica della giustizia»; «contrasto oggettivo con la verità della propria condizione personale»; «giudizi oggettivi sul singolo matrimonio»; «punto di riferimento oggettivo per le pronunce circa la nullità». Il corsivo è nostro, ci sembra però che non sia improprio ritenere che l'oggettività racchiuda un preciso e ben consapevole orizzonte di senso nel pensiero del Papa.

dia e sintetizza il ragionamento proposto, è proprio l'intersoggettività della verifica. L'essenza o la natura del coniugio non è alterabile o manipolabile a discrezione degli interessati e neppure dei pastori d'anime.<sup>50</sup> Il *verum* si impone sulle istanze ed esigenze soggettive proprio per rispondere in maniera insopprimibile al bene comune dei singoli e della collettività.<sup>51</sup>

Il riconoscimento dell'*oggettività del bene giuridico*<sup>52</sup> ci sembra dunque la garanzia più sicura dell'armonia e della complementarità tra giustizia, carità e verità (la carità fondata sulla verità eccede la giustizia, ma la presuppone ineludibilmente).<sup>53</sup>

Il Papa però non si limita a individuare il valore da perseguire, addita anche disfunzioni e pericoli. Un uguale fattore di sintesi può essere colto nel versante negativo nella *strumentalizzazione*. L'opposto del realismo metafisico non sono solo il positivismo e l'idealismo quant'anche il soggettivismo morale e giuridico, che può trovare nel funzionalismo una perniciosa manifestazione. La minaccia peggiore per il processo canonico sta nel piegare la *ratio* del mezzo alla malintesa regolarizzazione delle situazioni matrimoniali.<sup>54</sup> L'uso strumentale del giudizio trova una peculiare espressione in ciascuno dei tre capisaldi affrontati. Nel versante della giustizia si palesa come *tecnicismo burocratico*.<sup>55</sup> Nel fronte della carità si connota come *pseudopastoralismo*.<sup>56</sup> Nel profilo veritativo si presenta come *relativismo*.<sup>57</sup> In fondo si ricade sempre nell'erroneo assioma secondo cui il fine giustifica i mezzi (in questo caso lo stravolgimento del mezzo processuale). I tre vizi che sfigurano l'immagine del diritto, come acutamente adombra lo stesso Romano Pontefice, comportano una distorsione dell'autentica connotazione euristica dello *ius canonicum*. In discussione è la dignità del processo e della persona.

<sup>50</sup> È estremamente indicativa la precisazione a proposito del consenso: «*qui nulla humana potestate suppleri valet*» del can. 1057 § 1 CIC.

<sup>51</sup> Il concetto di bene comune implica sempre il rispetto degli interessi di tutti e di ciascuno (cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 164, p. 89).

<sup>52</sup> Bisogna anche tener conto della peculiarità della fattispecie matrimoniale: il matrimonio è un'istituzione giuridica con fondamento nella realtà (*supra* nt. 11).

<sup>53</sup> «Non esiste vera carità senza giustizia, né giustizia senza verità» (P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti dell'oikonomia nella tradizione orientale*, in questa Rivista, 12 [2000], p. 432). La felice assonanza della frase evidenzia anche la circolarità dell'argomentazione: la verità si ritrova nel punto di partenza e di arrivo (autenticità dell'amore).

<sup>54</sup> Seguendo questo approccio, bisogni e aspettative utilitaristici (se non egoistici) diventano primari e determinanti.

<sup>55</sup> «Il Diritto Canonico, a volte, è sottovalutato, come se esso fosse un mero strumento tecnico al servizio di qualsiasi interesse soggettivo, anche non fondato sulla verità».

<sup>56</sup> «Occorre rifuggire da richiami pseudopastorali che situano le questioni su un piano meramente orizzontale, in cui ciò che conta è soddisfare le richieste soggettive per giungere ad ogni costo alla dichiarazione di nullità».

<sup>57</sup> «La stessa verità, pur invocata a parole, tenderebbe così ad essere vista in un'ottica strumentale, che l'adatterebbe di volta in volta alle diverse esigenze che si presentano».

Si è accennato alla *dilectio veritatis* come dato ricorrente nel pensiero di Benedetto XVI, un'altra costante del suo magistero è che la chiarezza e semplicità di dottrina contiene quasi sempre (il presente Discorso non è certo un'eccezione) più di quel che sembra. Buona ri-lettura!

MASSIMO DEL POZZO

## LEGISLAZIONE PARTICOLARE

ITALIA. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici, 23 febbraio 2010 (www.chiesacattolica.it)\*

### INTRODUZIONE

L'IMMIGRAZIONE CAMBIA IL VOLTO DELLA CRISTIANITÀ ITALIANA:  
FEDELI DELLE CHIESE ORIENTALI NON CATTOLICHE  
E NUOVE SFIDE PASTORALI

NEL corso degli ultimi vent'anni ha assunto una rilevanza particolare l'immigrazione nell'Europa occidentale di fedeli appartenenti a Chiese orientali, provenienti da Paesi dell'Est europeo e dal Medio Oriente.

Anche l'Italia è interessata dal fenomeno migratorio. Secondo i dati del 2009, i cittadini stranieri regolarmente presenti in Italia ammonterebbero a circa quattro milioni e mezzo. Ad essi devono aggiungersi quelli che si trovano nel nostro Paese senza regolare permesso di soggiorno. L'incremento della popolazione immigrata, tenendo conto dei nuovi ingressi e delle nascite, è stimato in circa trecento/trecentocinquantamila persone l'anno.<sup>1</sup> Circa la metà degli immigrati sono cristiani: fra di loro i fedeli ortodossi erano stimati nel 2008 in circa un milione centotrentamila. Il numero dei cristiani orientali non cattolici, e in particolare ortodossi di tradizione bizantina, è in veloce incremento. Si può prevedere che, se i flussi migratori manterranno le caratteristiche attuali, nei prossimi anni l'insieme di tali fedeli diventerà la seconda comunità religiosa italiana.

La presenza rilevante di cristiani di confessione ortodossa ha favorito l'erezione di parrocchie ortodosse, di diocesi in Italia o aventi giurisdizione sulle comunità ortodosse in Italia. Inoltre, i cristiani ortodossi costituiscono una presenza significativa in molte diocesi cattoliche, apportandovi la ricchezza di tradizioni diverse e un notevole fervore spirituale.

Questa nuova realtà cambia anche i termini dei rapporti ecumenici nel nostro Paese. Essi, infatti, non possono più limitarsi alle tradizionali relazioni

\* Vedi, alla fine del documento, nota di A. ZAMBON, *La cura pastorale verso gli orientali non cattolici presenti nelle parrocchie cattoliche*.

<sup>1</sup> Cfr. CARITAS ITALIANA – MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier Statistico 2009. XIX Rapporto*, Idos 2009.

con piccole minoranze storiche, spesso circoscritte in ristrette aree geografiche, oppure con i vertici istituzionali delle diverse confessioni, coinvolgendo gli specialisti o un numero limitato di delegati. Si tratta di una presenza diffusa sul territorio nazionale, che interessa direttamente le strutture pastorali di base, coinvolgendo le diocesi e le parrocchie cattoliche. Infatti, il numero dei fedeli è tale da rendere impossibile alle comunità orientali, che pure vanno progressivamente strutturandosi, di fare fronte compiutamente alle loro esigenze spirituali e pastorali.

È dunque urgente considerare le conseguenze pastorali e giuridiche della presenza dei fedeli orientali non cattolici all'interno delle comunità cattoliche, a motivo dei contatti che si instaurano, per rispondere in maniera corretta alle richieste che essi presentano.

Il presente *vademecum*, destinato prevalentemente ai parroci, agli operatori pastorali e ai responsabili delle istituzioni educative cattoliche, si propone una finalità pratica di indole pastorale, quale sussidio alle Chiese particolari. A tal fine, raccoglie e organizza la disciplina vigente nella Chiesa cattolica sui corretti rapporti con i fedeli appartenenti a Chiese orientali non cattoliche, con un'attenzione particolare alla situazione italiana. Alieno da qualunque intento di proselitismo, vuole offrire alcune indicazioni utili ai rapporti con la gerarchia orientale non cattolica, qualora essa chieda la collaborazione delle diocesi italiane. Viene pubblicato in via sperimentale sotto la responsabilità congiunta dei due Uffici, competenti in ragione della materia, della Segreteria Generale della Conferenza Episcopale Italiana, a ciò autorizzati dal Consiglio Episcopale Permanente nella sessione del 21-24 settembre 2009.

La prima parte del *vademecum* presenta, in modo sintetico, taluni elementi dottrinali utili per comprendere il profilo delle Chiese orientali non cattoliche in Italia. Vengono pure evidenziate alcune differenze relative alla teologia sacramentaria tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali non cattoliche, per favorire la comprensione reciproca e l'instaurarsi di una prassi di collaborazione e di rispetto.

La seconda parte del *vademecum* intende offrire alcune indicazioni relative alla condivisione del culto liturgico sacramentale, con specifica attenzione alla problematica della *communicatio in sacris*, ai matrimoni misti e all'ammissione dei fedeli alla piena comunione nella Chiesa cattolica.

Conclude il testo un'appendice, utile per ulteriori approfondimenti.

Le indicazioni che seguono sono indirizzate alla Chiesa latina e rispecchiano la disciplina del Codice di diritto canonico (1983). Sono anche presenti ampi riferimenti alla normativa delle Chiese cattoliche orientali *sui iuris*, raccolta nel Codice dei canoni delle Chiese orientali (1990), nella misura in cui questa è utile per l'applicazione analogica e per facilitare la comprensione delle diversità esistenti.

Ci auguriamo che questo sussidio favorisca l'efficace azione pastorale delle nostre Chiese e accresca la tensione all'unione in Cristo, obiettivo del cammino ecumenico.

Roma, 23 febbraio 2010

*Memoria di San Policarpo, vescovo e martire*

*Don Gino Battaglia*

Direttore dell'Ufficio Nazionale  
per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso

*Mons. Adolfo Zambon*

Direttore dell'Ufficio Nazionale per i problemi giuridici

## 1. LINEE GENERALI

### 1. 1. *Le Chiese orientali non cattoliche in Italia*

Le Chiese orientali sono state tradizionalmente raggruppate in due grandi denominazioni: le Chiese dette "precalcedonesi", in quanto non riconoscono il concilio di Calcedonia, e le Chiese calcedonesi, che invece lo riconoscono. Per l'opposizione alle formulazioni cristologiche di Efeso o di Calcedonia, le Chiese dette precalcedonesi furono considerate, rispettivamente, nestoriane o monofisite. Oggi, grazie al dialogo teologico interconfessionale, si è potuto chiarire in quale senso le diverse formulazioni non inficiano la fede comune nel mistero di Cristo vero Dio e vero uomo. Per questa ragione, ora sono comunemente denominate "Antiche Chiese d'Oriente" o "Chiese ortodosse orientali". Le altre Chiese orientali non in comunione con la Chiesa cattolica sono spesso dette "Chiese ortodosse di rito bizantino".

A partire da quanto esposto, e per motivi pratici, nel presente sussidio vengono usate le espressioni "Chiese orientali non cattoliche", per indicare le Chiese delle diverse tradizioni orientali che non sono in piena comunione con la Chiesa di Roma, e "fedeli/cristiani orientali non cattolici", per indicare i fedeli di tali Chiese. Talvolta si usano le espressioni "Chiese ortodosse" o "fedeli ortodossi", con riferimento alle Chiese e ai fedeli di rito bizantino, poiché la loro presenza è preponderante e le occasioni di contatto sono più frequenti. In nessun caso questi fedeli vanno confusi con i fedeli cristiani *cattolici di rito orientale* appartenenti alle Chiese orientali in piena comunione con la Chiesa cattolica.

Alcune Chiese orientali non cattoliche (come il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, la Chiesa ortodossa di Romania, la Chiesa ortodossa russa e la Chiesa copta) hanno costituito in Italia la rispettiva gerarchia o almeno parrocchie o missioni per la cura pastorale dei loro fedeli; altre invece non hanno una propria gerarchia, pur essendo presenti loro fedeli in molte

aree del Paese. Va prestata attenzione alla presenza, anche in Italia, di diversi gruppi che si autodefiniscono “ortodossi”, ma che sono ritenuti non canonici o di dubbia canonicità. Le Chiese ortodosse rappresentano un mondo complesso, perché tendono storicamente a strutturarsi su base nazionale ed etnica. Le complesse vicende storiche del secolo passato che hanno interessato i Paesi del Medio Oriente e dell’Europa centro-orientale hanno provocato situazioni problematiche e talora conflittuali. Occorre quindi molta prudenza, per evitare di interferire in questioni interne a tali Chiese. Anche l’accoglienza o il semplice instaurarsi di rapporti tra una diocesi cattolica e una comunità orientale, che non gode del riconoscimento canonico, può essere inteso come una sorta di legittimazione, che può urtare la sensibilità delle Chiese orientali non cattoliche.

Come indicazione generale, è bene limitare i rapporti istituzionali a quelle Chiese orientali non cattoliche che abbiano instaurato relazioni ecumeniche con la Chiesa cattolica, facendo riferimento, nei casi dubbi, ai competenti organi della Santa Sede.

*1. 2. Il dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica  
e le Chiese orientali non cattoliche*

Nell’ultimo ventennio del secolo scorso sono state superate, attraverso una serie di dichiarazioni comuni, le controversie cristologiche con le Antiche Chiese d’Oriente. Anche il dialogo ecumenico con le Chiese ortodosse si è intensificato: con la Chiesa cattolica esse hanno in comune la Sacra Scrittura, i dogmi del primo millennio, l’Eucaristia e gli altri sacramenti, la venerazione della Santa Madre di Dio, Vergine Maria, e dei santi, la struttura episcopale.

Fin dall’inizio del suo pontificato, il Santo Padre Benedetto XVI non solo ha confermato che l’ecumenismo è una scelta “irreversibile” per la Chiesa cattolica, secondo l’espressione cara al suo predecessore Giovanni Paolo II, ma lo ha indicato come una priorità del suo ministero. Il 29 maggio 2005, nell’omelia tenuta durante la concelebrazione eucaristica in occasione del Congresso Eucaristico Nazionale a Bari, «terra di incontro e di dialogo con i fratelli cristiani dell’Oriente», ha ribadito la sua volontà «di assumere come impegno fondamentale quello di lavorare con tutte le energie alla ricostituzione della piena e visibile unità di tutti i seguaci di Cristo», chiedendo a tutti «di prendere con decisione la strada di quell’ecumenismo spirituale, che nella preghiera apre le porte allo Spirito Santo, che solo può creare l’unità». Il 15 dicembre 2005, nel discorso rivolto ai membri del Comitato di coordinamento della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, ha affermato: «I Pastori che hanno il merito di averlo intrapreso, Sua Santità Papa Giovanni Paolo II e Sua Santità

Dimitrios I, Patriarca di Costantinopoli, nella dichiarazione comune con la quale l'hanno avviato, hanno aperto un cammino che spetta a noi proseguire, per condurlo a buon fine. Facendoci avanzare verso la piena comunione fra cattolici e ortodossi, il dialogo contribuirà anche ai molteplici dialoghi che si sviluppano nel mondo cristiano alla ricerca della sua unità». Riferendosi, poi, alla finalità di tale dialogo, il Papa ha precisato: «In questa nuova fase di dialogo, due aspetti devono essere considerati insieme: da una parte eliminare le divergenze che sussistono e dall'altra nutrire come desiderio principale quello di fare tutto il possibile per ripristinare la piena comunione, bene essenziale per la comunità dei discepoli di Cristo».

La ripresa del dialogo teologico è stata dunque un evento particolarmente significativo nei rapporti tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse. Nel 2006, dopo una pausa di tredici anni, sono ripresi gli incontri della Commissione mista, in occasione della IX Assemblea Plenaria, tenutasi a Belgrado. Il 13 ottobre 2007, a Ravenna, la Commissione mista ha pubblicato un documento sulle conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa, intitolato "Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità". Questo documento afferma che «come la comunione nei sacramenti presuppone la comunione nella stessa fede (...), allo stesso modo, perché vi sia la piena comunione ecclesiale, deve esserci, tra le nostre Chiese, il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche nelle loro legittime diversità» (n. 16). Con questa premessa, la Commissione mista ammette che tale reciproco riconoscimento non è ancora arrivato. Infatti, pur accettando il primato a livello universale e riconoscendo che durante il primo millennio Roma – in quanto "Chiesa che presiede nell'amore" – occupava il primo posto nella *taxis canonica* (ordine canonico tra i diversi patriarchi), tuttavia esistono ancora delle differenze nella comprensione sia del modo secondo il quale questo primato dovrebbe essere esercitato, sia dei suoi fondamenti scritturistici e teologici (cfr nn. 41-43 e 45).

### 1. 3. *La teologia sacramentale ortodossa e cattolica a confronto*

Esula dagli obiettivi del presente sussidio presentare in maniera compiuta la teologia sacramentale cattolica e quella delle Chiese orientali non cattoliche. È peraltro utile fornire alcuni elementi di sintesi, con riferimento in modo particolare alle Chiese ortodosse di rito bizantino, vista la loro consistenza numerica in Italia e le molteplici occasioni di contatto.

La teologia cattolica e quella ortodossa, relativa ai sacramenti e alla conseguente disciplina canonica, differiscono in alcuni punti, che comportano un quadro di rapporti asimmetrico. Infatti, tra cristiani appartenenti a Chiese diverse la piena partecipazione alle cose sante, come la preghiera, la liturgia, i sacramenti, implica una piena comunione di fede, ossia il reciproco rico-

noscimento come Chiese e come luogo di salvezza. In tale ottica, si pone la prima diversità tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse. Gli ortodossi riconoscono, infatti, l'unica vera Chiesa di Cristo nelle Chiese ortodosse. Anche la dottrina cattolica insegna che la Chiesa cattolica costituisce in terra l'unica realizzazione completa della Chiesa di Cristo;<sup>2</sup> tuttavia riconosce l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine,<sup>3</sup> specialmente nelle Chiese ortodosse, in cui è presente la successione apostolica e il sacerdozio ministeriale autentico. In queste Chiese sono pertanto presenti veri sacramenti, che forniscono ai fedeli i mezzi della salvezza,<sup>4</sup> e che rendono non solo possibile, ma anche consigliabile, secondo il magistero cattolico, una certa comunione nelle cose sacre.<sup>5</sup>

In secondo luogo, anche nella dottrina dei sacramenti sono presenti delle differenze. La Chiesa cattolica insegna che i sacramenti sono segni sensibili ed efficaci della grazia, istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, attraverso i quali viene elargita la vita divina. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono. Per i fedeli i sacramenti sono necessari alla salvezza perché conferiscono la grazia santificante, il perdono dei peccati, l'adozione a figli di Dio, la conformazione a Cristo e l'appartenenza alla Chiesa. Propria di ciascun sacramento è la grazia sacramentale, cioè una grazia specifica dello Spirito Santo, che aiuta il singolo fedele nel suo cammino di santità e la Chiesa intera nella sua crescita di carità e di testimonianza.

Anche per le Chiese ortodosse i sacramenti sono un'azione divina, in cui mediante un segno visibile è accordata al fedele la grazia invisibile dello Spirito Santo. I segni esteriori del sacramento sono costituiti dalle preghiere, dalla forma della celebrazione e dalla materia, mentre l'elemento interno, invisibile, è la grazia dello Spirito Santo. I sacramenti sono impartiti nella Chiesa e dalla Chiesa e per tutti i fedeli sono indispensabili per la salvezza. Come per quella cattolica, anche per le Chiese ortodosse i sacramenti sono sette. I teologi ortodossi, tuttavia, non ritengono che questo numero abbia un carattere definitivo. Sia al momento della loro definizione, nel XIII secolo, sia più tardi, si è parlato di due, sei o dieci sacramenti. Alcuni ritengono, per esempio, che siano sacramenti anche la consacrazione monastica e le esequie: si ritiene che anche in queste e altre circostanze sia elargita la grazia dello Spirito Santo. Per quel che riguarda la validità e l'efficacia del sacra-

<sup>2</sup> *Lumen gentium*, n. 8; *Unitatis redintegratio*, n. 4C; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, n. 86; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* [= DE], 25 gennaio 1993, n. 18.

<sup>3</sup> LG n. 15; UR n. 3; *Ut unum sint*, n. 13.

<sup>4</sup> Cfr. UR 15; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, 29 giugno 2007, risposta al quesito n. 3.

<sup>5</sup> Cfr. UR n. 15.

mento indipendentemente dai meriti del ministro, la Chiesa ortodossa non ha sviluppato una dottrina analoga a quella cattolica, rimandando l'efficacia stessa alla preghiera della comunità.

Inoltre, la Chiesa cattolica permette ai fedeli ortodossi (come in generale agli orientali non cattolici) di ricevere in essa i sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi in circostanze definite, in via straordinaria e a determinate condizioni.<sup>6</sup> Essa consente anche ai fedeli cattolici, in caso di necessità, di impedimento fisico o morale, per il bene spirituale della persona e in assenza di pericolo di errore o di indifferentismo, di chiedere tali sacramenti in una Chiesa ortodossa.<sup>7</sup> Tuttavia per le Chiese ortodosse il sacramento dell'eucaristia è segno di appartenenza a una Chiesa, segno di identità ecclesiale. Per questo, in genere, ammettono alla comunione soltanto i fedeli ortodossi.

## 2. CONDIVISIONE DEL CULTO LITURGICO SACRAMENTALE CON I FEDELI DELLE CHIESE ORIENTALI NON CATTOLICHE

### a) *Indicazioni generali*

1. Le Chiese orientali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica hanno validi e veri sacramenti,<sup>8</sup> garantiti dalla successione apostolica.

2. Si dà, tuttavia, una stretta relazione tra la comunione ecclesiale e la comunione sacramentale. Ne consegue che il principio generale da seguire è che «i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli fedeli cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici».<sup>9</sup>

3. La Chiesa cattolica, tuttavia, permette la condivisione di vita sacramentale (*communicatio in sacris*) – in particolare dell'eucaristia, della penitenza e dell'unzione degli infermi – con i membri delle altre Chiese e comunità ecclesiali, in certe circostanze e a determinate condizioni, poiché i sacramenti sono mezzi della grazia e della salvezza. Inoltre, è una condivisione per le singole persone,<sup>10</sup> ossia per quei cristiani che manifestano una fede pienamente conforme a quella della Chiesa cattolica circa il sacramento richiesto e che abbiano un grave bisogno spirituale per la salvezza eterna.<sup>11</sup> Tale bisogno riguarda l'unione più intima con Cristo e, perciò, implica anche l'inserimento più profondo nella Chiesa di Cristo. Se sono presenti nel fedele una

<sup>6</sup> Cfr. CIC can. 844 § 3.

<sup>7</sup> Cfr. CIC can. 844 § 2.

<sup>8</sup> Cfr. UR n. 15; DE nn. 99a e 122.

<sup>9</sup> CIC can. 844 § 1; cceo can. 671 § 1.

<sup>10</sup> Non si tratta, infatti, di una generale *intercomunione*, impossibile sino a che non siano appieno annodati i legami visibili della comunione ecclesiale, ma di casi singoli e in circostanze speciali. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, n. 45; BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 56.

<sup>11</sup> Cfr. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 45.

vera fede nel sacramento e un grave bisogno spirituale, si presume che egli abbia anche la retta intenzione, insieme alle necessarie disposizioni per parteciparne fruttuosamente, ricevendo la grazia santificante e sacramentale.

4. Le condizioni affinché, in circostanze eccezionali e in casi singoli, sia legittimo per un ministro cattolico amministrare i sacramenti dell'eucaristia, penitenza e unzione degli infermi ai fedeli orientali non cattolici sono: la richiesta spontanea del sacramento, la buona disposizione personale, il grave bisogno spirituale.<sup>12</sup>

5. Il ministro cattolico deve valutare anche le concrete circostanze in cui avviene la richiesta. In particolare, se il fedele orientale non cattolico non accedesse al proprio ministro, pur potendolo fare senza grave incomodo, si potrebbe cadere nel rischio di assecondare atteggiamenti di indifferentismo o relativismo ecclesiologicalo o di esporsi al dubbio di un latente proselitismo.<sup>13</sup> Infatti, il requisito della "buona disposizione personale" presuppone l'esclusione di atteggiamenti polemici o sincretisti.

6. È auspicabile che il fedele orientale non cattolico, che chiede a un ministro cattolico di accedere a un sacramento, a pari condizioni si rivolga a un ministro cattolico orientale della stessa tradizione rituale.

7. Oltre ai sacramenti in cui è permessa la *communicatio in sacris*, si possono dare indicazioni concernenti il sacramento del matrimonio, del battesimo e della confermazione. Non si farà riferimento nelle presenti indicazioni al sacramento dell'ordine, se non per casi specifici.

#### b) Il battesimo

8. La Chiesa cattolica riconosce l'ecclesialità delle Chiese orientali non cattoliche e la presenza in esse di «veri sacramenti».<sup>14</sup> La validità del battesimo conferito in tali Chiese non è assolutamente oggetto di dubbio. È quindi sufficiente stabilire che il battesimo sia stato amministrato.<sup>15</sup>

9. In pericolo di morte, il figlio di genitori orientali non cattolici può essere battezzato lecitamente da un ministro cattolico.<sup>16</sup>

10. Il diritto canonico orientale consente al ministro orientale cattolico di amministrare lecitamente il battesimo al bambino figlio di cristiani non cattolici, se a chiederlo sono i genitori o almeno uno di essi o chi ne fa legittima-

<sup>12</sup> «I ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti della penitenza, dell'Eucarestia e dell'unzione degli infermi ai membri delle Chiese orientali, che non hanno comunione piena con la Chiesa cattolica, qualora li richiedano spontaneamente e siano ben disposti»: CIC can. 844 § 3; CCEO can. 671 § 3. Per gli ortodossi, non si accenna al requisito del grave bisogno spirituale, ma esso si evince dai principi generali e da *Ecclesia de Eucharistia*, n. 45.

<sup>13</sup> «Anche in tali casi bisogna prestare attenzione alla disciplina delle Chiese orientali per i loro fedeli ed evitare ogni proselitismo, anche solo apparente»: DE n. 125.

<sup>14</sup> UR n. 15.

<sup>15</sup> Cfr. DE n. 99a.

<sup>16</sup> Cfr. CIC can. 868 § 2; CCEO can. 681 § 4.

mente le veci.<sup>17</sup> In questo caso, il battesimo non deve essere registrato nel registro dei battesimi della parrocchia cattolica, bensì in un apposito registro diocesano, consegnando il relativo certificato ai genitori. Il ministro di rito latino, invece, non può accogliere la medesima richiesta, essendo tenuto alla norma del can. 868 § 1 del CIC, che non permette l'amministrazione del battesimo senza la fondata speranza che il battezzato sia educato nella religione cattolica. Ad ogni modo, occorre aver presente che ormai in parecchie città d'Italia esistono comunità e Chiese orientali non cattoliche con i loro sacerdoti legittimi. Tale fattispecie si presenta quindi molto raramente.

11. Se i genitori cristiani non cattolici chiedono il battesimo del loro figlio nella Chiesa cattolica affinché sia cattolico, occorre valutare anzitutto le loro motivazioni e la realistica speranza della sua futura educazione cattolica, nonché le eventuali ripercussioni dell'atto nei rapporti ecumenici. La richiesta dovrà essere formalizzata per iscritto e il battesimo sarà registrato nel libro dei battesimi della corrispondente parrocchia cattolica (orientale o latina), annotando pure a quale Chiesa *sui iuris* cattolica appartiene il neobattezzato.<sup>18</sup> Nella misura del possibile, il ministro sia un sacerdote cattolico orientale della Chiesa *sui iuris* a cui verrà ascritto il battezzando,<sup>19</sup> e il battesimo sia amministrato secondo le prescrizioni liturgiche di tale Chiesa,<sup>20</sup> che in genere ne prevedono il conferimento insieme alla crismazione (confermazione) e all'eucaristia.<sup>21</sup> Se non è presente un ministro orientale della Chiesa a cui apparterrà il battezzando, il Vescovo diocesano potrà designare un sacerdote, anche latino, con la facoltà di amministrare, insieme al battesimo, la cresima, qualora si ravvisi una «grave causa»,<sup>22</sup> e l'eucaristia, seguendo il rito liturgico proprio del ministro celebrante,<sup>23</sup> a meno che questi abbia la facoltà di biritualismo.

12. I genitori cristiani non cattolici, quando chiedono il battesimo del loro figlio nella Chiesa cattolica perché sia cattolico e riceva un'educazione cattolica, nella misura del possibile devono presentare il proprio certificato di battesimo, per determinare a quale Chiesa *sui iuris* sarà ascritto il battezzando. Se i genitori appartengono a Chiese o comunità ecclesiali diverse, di regola il figlio sarà ascritto alla Chiesa *sui iuris* cattolica corrispondente a quella del padre.<sup>24</sup> Non è conveniente scegliere per il figlio una Chiesa *sui iuris* non corrispondente a quella dei genitori.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Cfr. CCEO can. 681 § 5. Benché battezzato da un ministro cattolico, il battezzato apparterrà alla Chiesa orientale non cattolica dei genitori.

<sup>18</sup> Cfr. CCEO can. 37.

<sup>19</sup> Cfr. CCEO can. 678 § 1.

<sup>20</sup> Cfr. CCEO can. 683.

<sup>21</sup> Cfr. CCEO can. 694-697.

<sup>22</sup> Can. 891.

<sup>23</sup> Cfr. CIC can. 846 § 2; CCEO can. 674 § 2.

<sup>24</sup> Si seguono per analogia i criteri del can. 29 del CCEO.

<sup>25</sup> Cfr. CCEO can. 35 (riguardante i battezzati acattolici che convengono alla Chiesa cattolica) e can. 588 (riferentesi ai catecumeni). Il Codice orientale non prevede esplicitamente il ca-

13. I figli di genitori ortodossi che chiedono il battesimo dopo aver compiuto il quattordicesimo anno di età possono scegliere liberamente di essere ascritti o nella Chiesa latina o in un'altra Chiesa rituale *sui iuris*.<sup>26</sup> «Si eviti tuttavia di consigliare loro qualche cosa che possa ostacolare la loro ascrizione a una Chiesa che è più affine alla loro cultura».<sup>27</sup>

14. Nelle coppie miste costituite da una parte cattolica e da una orientale non cattolica, il coniuge cattolico onorerà l'impegno assunto «di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica».<sup>28</sup> La Chiesa cattolica, pur ricordando al coniuge cattolico questo suo grave dovere, è consapevole che la parte non cattolica può sentirsi tenuta in coscienza a un obbligo analogo<sup>29</sup> e, perciò, rispetterà le decisioni che i coniugi prenderanno responsabilmente al riguardo.<sup>30</sup> Qualora, nonostante tutti gli sforzi, i figli non vengano battezzati né educati nella Chiesa cattolica, il genitore cattolico non incorre nella censura comminata dal diritto canonico;<sup>31</sup> tuttavia, per il coniuge cattolico non cessa l'obbligo di condividere con i figli la propria fede.<sup>32</sup> Sebbene sin dall'inizio si debba offrire un'adeguata educazione intrisa di spirito ecumenico, in nessun caso si deve seguire una linea agnostica, neutrale o confusa.

15. In circostanze eccezionali, valutate le ragioni pastorali, l'Ordinario del luogo può permettere che il ministro orientale non cattolico partecipi alla celebrazione del battesimo cattolico proclamando una lettura o facendo una preghiera; il ministro cattolico può essere invitato a fare altrettanto nel battesimo non cattolico. Tuttavia, va escluso il conferimento "congiunto" del battesimo e ogni ambiguità quanto all'appartenenza del battezzato all'una o all'altra Chiesa.<sup>33</sup>

16. Nel battesimo di un cattolico, in forza della stretta comunione esistente tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali ortodosse, è consentito, per un valido motivo, ammettere un fedele orientale con il ruolo di padrino congiuntamente a un padrino cattolico (o una madrina), a condizione che sia

so di bambini ancora non battezzati, ma è ragionevole applicare tali principi anche a questa fattispecie. Qualora sussistano le condizioni, cioè vi sia la prudente certezza che il bambino sarà educato in una parrocchia di rito latino e che non ritornerà in un ambiente orientale, si può chiedere alla Santa Sede il consenso per l'ascrizione del battezzando alla Chiesa cattolica di rito latino (Cfr. per analogia CCEO can. 32 § 1).

<sup>26</sup> Cfr. CIC can. 111 § 2. Il can. 30 del CCEO prevede inoltre un eventuale diritto particolare stabilito dalla Sede Apostolica.

<sup>27</sup> CCEO can. 588.

<sup>28</sup> CIC can. 1125, 1°; CCEO can. 814, 1°.

<sup>29</sup> Cfr. DE n. 150.

<sup>30</sup> Questo rispetto non significa che la decisione di battezzare i figli fuori della Chiesa cattolica sia approvata, bensì che essa è semplicemente tollerata.

<sup>31</sup> Cfr. CIC can. 1366; CCEO can. 1439; DE 151.

<sup>32</sup> Cfr. DE n. 151.

<sup>33</sup> Cfr. DE n. 97.

riconosciuta l' idoneità del padrino.<sup>34</sup> Tuttavia l' educazione cristiana comperterà in primo luogo al padrino cattolico, in quanto rappresenta la comunità cristiana ed è garante della fede e del desiderio di comunione ecclesiale del battezzato e/ o dei suoi genitori.

17. Circa l' incorporazione e l' ammissione alla piena comunione nella Chiesa cattolica di persone (infanti o adulti) appartenenti a una Chiesa orientale non cattolica, si rinvia ai nn. 48-62.

### c) *La confermazione*

18. Nelle Chiese ortodosse il sacramento della confermazione (crismazione) è amministrato dal sacerdote, congiuntamente con il battesimo, sia ai bambini che agli adulti. Pertanto, l' assenza della menzione della cresima nel certificato del battesimo ortodosso non autorizza a mettere in dubbio che essa sia stata conferita nella stessa data e luogo del battesimo.<sup>35</sup>

19. Qualora si presenti un bambino ortodosso al ministro cattolico, chiedendo di ricevere il sacramento della confermazione, occorre fare presente che molto probabilmente questi ha già ricevuto i tre sacramenti dell' iniziazione cristiana. Se non ha ricevuto il sacramento della confermazione – eventualità piuttosto rara –, il ministro latino non può comunque cresimarlo.<sup>36</sup>

20. Per ulteriori aspetti legati alla confermazione, si rimanda ai paragrafi relativi alla catechesi e all' ammissione alla piena comunione nella Chiesa cattolica.

### d) *L' eucaristia*

21. La lecita ammissione all' eucaristia di un fedele orientale non cattolico da parte di un ministro cattolico può avvenire in circostanze speciali e in casi singoli, adempiendo i requisiti stabiliti per la *communicatio in sacris*.<sup>37</sup> Si richiede infatti che il singolo fedele abbia un grave bisogno spirituale, richieda spontaneamente il sacramento e sia ben disposto. Tali casi devono essere vagliati dal ministro cattolico affinché non diventino prassi indiscriminata.<sup>38</sup>

22. Il fedele orientale non cattolico divorziato e risposato non può essere ammesso alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica,<sup>39</sup> nonostante nella sua Chiesa ciò sia permesso. Infatti, il requisito di essere "ben disposti",

<sup>34</sup> Cfr. DE n. 98; CIC can. 874 § 1, 3° e § 2; CCEO can. 685 § 3.

<sup>35</sup> Cfr. DE n. 99 a.

<sup>36</sup> Nel CCEO i cann. 695 § 2 e 696 § 1 prevedono i casi straordinari di cresima separata dal battesimo, ma senza contemplare che si amministri la cresima a ortodossi.

<sup>37</sup> Vedi sopra, nn. 1-7.

<sup>38</sup> Vedi sopra, nn. 3-5. Un caso di lecita ammissione è indicato al n. 40.

<sup>39</sup> Cfr. *Sacramentum caritatis*, n. 29.

per poter ricevere l'eucaristia, include una situazione matrimoniale oggettivamente regolare.

23. Nel contesto italiano può capitare che alcuni genitori orientali non cattolici chiedano che il figlio riceva la "prima comunione" insieme ad altri ragazzi cattolici di rito latino. In questo caso, bisognerà ricordare che con ogni probabilità il bambino ha già ricevuto la prima comunione insieme al battesimo o subito dopo. La condivisione della proposta di catechesi può tuttavia costituire un aiuto a ricevere in modo più consapevole l'eucaristia. Si può eventualmente proporre uno speciale festeggiamento in occasione della "prima comunione" degli altri ragazzi.

24. Un fedele orientale non cattolico può essere invitato a proclamare le letture in una celebrazione liturgica sacramentale.<sup>40</sup>

25. Nell'anafora eucaristica è permesso citare solo i nomi delle persone – vive o defunte – che sono in piena comunione con la Chiesa cattolica.<sup>41</sup>

26. La concelebrazione dell'eucaristia tra sacerdoti cattolici e non cattolici è assolutamente vietata.<sup>42</sup> Infatti, la finalità della concelebrazione è la manifestazione della piena comunione ecclesiastica tra i ministri. Questa non si verificherà finché tra le diverse Chiese non sia ristabilita l'integrità dei vincoli di comunione nella professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico. «Siffatta concelebrazione non sarebbe un mezzo valido, e potrebbe anzi rivelarsi *un ostacolo al raggiungimento della piena comunione*, attenuando il senso della distanza dal traguardo e introducendo o avallando ambiguità sull'una o sull'altra verità di fede».<sup>43</sup>

### e) *La penitenza*

27. I ministri cattolici possono amministrare lecitamente il sacramento della penitenza ai fedeli delle Chiese orientali non cattoliche nelle condizioni generali indicate al n. 4, valutando inoltre l'impossibilità di accedere al proprio ministro orientale non cattolico, come descritto al n. 5.

28. Nella celebrazione del sacramento della penitenza, i fedeli orientali non cattolici potrebbero trovarsi davanti a una prassi penitenziale diversa da quella della loro Chiesa. Infatti, il fedele ortodosso divorziato e risposato nella sua Chiesa non può essere assolto dal ministro cattolico, persistendo in uno stato matrimoniale oggettivamente irregolare.

29. Le norme della Chiesa cattolica circa i peccati e delitti riservati sono leggi puramente ecclesiastiche alle quali sono tenuti solo i battezzati nella

<sup>40</sup> Cfr. DE n. 126.

<sup>41</sup> Cfr. DE n. 121.

<sup>42</sup> CIC can. 908; CCEO can. 702; DE n. 104e.

<sup>43</sup> *Ecclesia de Eucharistia*, n. 44. Cfr. *Sacramentum caritatis* n. 56.

Chiesa cattolica o in essa accolti.<sup>44</sup> Pertanto, se un fedele orientale non cattolico confessa al ministro cattolico di aver commesso un peccato o un delitto che, secondo la disciplina cattolica, è riservato alla Sede Apostolica o al Vescovo, non è soggetto a tali riserve. Il confessore tuttavia faccia il possibile per verificare se la Chiesa del penitente prevede riserve speciali; in questo caso valuti attentamente se il penitente stesso non possa ricorrere al proprio ministro. Se ciò è impossibile, e vi è una causa grave e urgente, assolva il penitente facendogli presente la serietà del peccato o del delitto e imponendogli una penitenza adeguata.

f) *L'unzione degli infermi*

30. Per quel che riguarda l'unzione degli infermi, si rimanda alle indicazioni generali di cui ai nn. 1-7.

g) *Il matrimonio*

31. Le Chiese orientali non cattoliche differiscono dalla Chiesa cattolica in alcuni aspetti riguardanti la dottrina sul matrimonio. Infatti, le Chiese orientali non cattoliche, accanto all'affermazione della sostanziale indissolubilità del matrimonio, ammettono nella prassi il divorzio e la possibilità di nuove nozze (a partire dal principio dell'*oikonomia*), senza che questo comporti l'esclusione dall'eucaristia. Si ricorda inoltre che ritengono ministro del sacramento del matrimonio il sacerdote, non i coniugi.

32. Per la celebrazione di un matrimonio misto tra una parte cattolica e una parte orientale non cattolica vanno adempiute le rispettive norme canoniche cattoliche<sup>45</sup> e, salvo il diritto divino, anche quelle della Chiesa orientale non cattolica coinvolta.<sup>46</sup>

33. L'Ordinario del luogo, se vi è una causa giusta e ragionevole, può concedere la licenza per la celebrazione di un matrimonio misto tra una parte cattolica e una parte orientale non cattolica, dopo il compimento delle seguenti condizioni:

a) La parte contraente cattolica deve sottoscrivere davanti al parroco la dichiarazione di essere pronta ad allontanare i pericoli di abbandono della fede e la promessa di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Cfr. CIC can. 11; CCEO can. 1490.

<sup>45</sup> Cfr., specialmente, CIC cann. 1124-1127; CCEO cann. 813-815, 834 § 2, 835, 839; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale sul matrimonio canonico* [= DGMC], 5 novembre 1990, nn. 47-52.

<sup>46</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Istruzione *Dignitas connubii*, 25 gennaio 2005, art. 2.

<sup>47</sup> Cfr. CIC can. 1125, 1°; CCEO can. 814, 1°; DGMC n. 48 a.

b) Il parroco deve attestare che la parte non cattolica è stata chiaramente e tempestivamente informata circa la promessa e gli impegni assunti dalla parte cattolica e ne è consapevole. Non si richiede che essa faccia alcuna promessa.<sup>48</sup> La reale consapevolezza della promessa e dell'obbligo della parte cattolica implica però la sincera intenzione e volontà di rispettarne gli impegni. Quindi, «l'Ordinario del luogo, per vagliare l'esistenza o meno di "una causa giusta e ragionevole", in vista di concedere il permesso del matrimonio misto, terrà conto, tra l'altro, di un rifiuto esplicito della parte non cattolica».<sup>49</sup>

c) Entrambe le parti siano istruite sulla natura, sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio, che non devono essere esclusi da nessuno dei due contraenti.<sup>50</sup>

Queste dichiarazioni devono essere esibite all'Ordinario del luogo unitamente alla domanda di licenza per il matrimonio misto.<sup>51</sup>

La normativa cattolica da un lato impone alla parte cattolica gli obblighi inerenti alla sua appartenenza ecclesiale, dall'altro rispetta la libertà di coscienza religiosa della parte non cattolica. La tutela della libertà religiosa deve costituire una preoccupazione fondamentale dei pastori, i quali sono tenuti a fare ogni ragionevole tentativo perché in futuro l'una o l'altra parte non eserciti un'ingiustificata violenza nei confronti della convinzione religiosa del coniuge, sia chiedendo indebitamente la conversione sia mettendo ostacoli al libero esercizio della pratica religiosa.<sup>52</sup>

34. Sia la Chiesa cattolica sia le Chiese orientali non cattoliche esigono garanzie per autorizzare i matrimoni misti e richiedono che i figli siano battezzati ed educati nella propria Chiesa; le Chiese ortodosse impongono tale promessa scritta a entrambi gli sposi.<sup>53</sup> Può quindi rappresentare un problema delicato la scelta da parte della coppia in ordine al battesimo e all'educazione cristiana dei figli. Infatti ciascuno dei coniugi, nella misura in cui vive la propria appartenenza ecclesiale, sente l'obbligo di coscienza di fare tutto il possibile affinché i figli condividano la propria appartenenza e tradizione

<sup>48</sup> Cfr. CIC can. 1125, 2°; CCEO can. 814, 2°; DGMC n. 48 b.

<sup>49</sup> DE n. 150.

<sup>50</sup> Cfr. CIC can. 1125, 3°; CCEO, can. 814, 3°; DGMC n. 48 c.

<sup>51</sup> DGMC n. 48 d.

<sup>52</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 78.

<sup>53</sup> La normativa ortodossa per la celebrazione di un matrimonio misto richiede «una dichiarazione firmata della parte eterodossa [vale a dire, in questo caso, della parte cattolica], in cui assume la responsabilità morale di battezzare ed educare i figli nella Chiesa ortodossa»: *Calendario 2006 della Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia*, p. 95. In Grecia la Chiesa ortodossa ha stabilito che «i matrimoni misti (tra Ortodossi ed eterodossi) si celebrano secondo le norme della Chiesa ortodossa a condizione inviolabile che i figli che nasceranno da questi matrimoni siano battezzati ed educati secondo i dogmi della nostra Santissima Chiesa, sottoscrivendo ambedue le parti in precedenza una dichiarazione firmata dinanzi al notaio»: SANTO SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA DI GRECIA, *Enciclica n. 2141*, 19 aprile 1977.

confessionale. Tale aspetto, quindi, dovrebbe essere affrontato prima della celebrazione del matrimonio, tenendo specialmente conto del comune battesimo e deposito di fede.<sup>54</sup>

35. Il numero crescente dei matrimoni misti in Italia evidenzia la necessità di una fraterna collaborazione con i pastori delle Chiese orientali non cattoliche, per uno studio accurato della dottrina del matrimonio nella sua dimensione sacramentale, nelle sue esigenze etiche, nella sua situazione canonica e nelle sue implicazioni pastorali ed ecumeniche.

36. I parroci devono procurare che non manchi mai al coniuge cattolico e ai figli, nati da un matrimonio misto, l'aiuto spirituale necessario per l'adempimento dei loro obblighi di coscienza; esortino lo stesso coniuge cattolico a tener sempre presente il dono divino della fede cattolica, dandone testimonianza con dolcezza e rispetto; aiutino i coniugi nello sviluppo dell'unità della vita coniugale e familiare, che trova il suo fondamento nel comune battesimo. È pertanto auspicabile, anche in questo caso, che i pastori stabiliscano con i ministri orientali non cattolici, nella misura del possibile, opportune relazioni.

37. Relativamente alla forma da usarsi nella celebrazione del matrimonio, il fedele cattolico, pur avendo ricevuto la licenza dell'Ordinario del luogo per la celebrazione di un matrimonio misto, è tenuto all'osservanza della forma canonica.<sup>55</sup> Nei matrimoni misti con orientali non cattolici l'osservanza della forma canonica cattolica è necessaria solo per la liceità.<sup>56</sup> Questo comporta che l'Ordinario del luogo può esimere dall'osservanza della forma canonica,<sup>57</sup> per una causa grave.<sup>58</sup> Per la validità della celebrazione, si richiede comunque che l'assistente sia un sacerdote e non un diacono.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Su questo punto, si veda sopra n. 14.

<sup>55</sup> Cfr. CIC cann. 1108 e 1127 § 1; CCEO cann. 828 e 834 § 1.

<sup>56</sup> Cfr. CIC can. 1127 § 1; CCEO can. 834 § 2.

<sup>57</sup> Cfr. CIC can. 1127 § 2; CCEO can. 835. Nel CIC chi concede la dispensa dalla forma canonica del matrimonio è l'Ordinario del luogo della parte cattolica; nel CCEO invece tale dispensa è riservata al Patriarca o alla Sede Apostolica.

<sup>58</sup> Cfr. CIC can. 1127 § 2. La licenza per celebrare il matrimonio nella Chiesa ortodossa si può concedere per gravi difficoltà, quali, ad esempio, «la conservazione dell'armonia familiare, il raggiungimento dell'accordo dei genitori per il matrimonio, il riconoscimento del particolare impegno religioso della parte non cattolica o del suo legame di parentela con un ministro di un'altra Chiesa» (DE 154), o «il fatto che il matrimonio dovrà essere celebrato all'estero, in ambiente non cattolico, e simili» (DGMC n. 50).

<sup>59</sup> Anche se il CIC can. 1127 § 1 parla in genere dell'«intervento di un ministro sacro», si tenga presente che nelle Chiese ortodosse il matrimonio è valido solo se celebrato con «rito sacro», inteso come intervento del sacerdote che chiede e riceve a nome della Chiesa la manifestazione del consenso degli sposi e li benedice. È bene ricordare che per gli ortodossi il ministro del sacramento del matrimonio è il sacerdote, non gli sposi. Inoltre, è noto che nella tradizione orientale (cattolica e ortodossa) i diaconi non possono conferire benedizioni e, perciò, un matrimonio celebrato con l'intervento di un diacono non sarebbe riconosciuto

È da notare che le Chiese orientali non cattoliche esigono per la validità del matrimonio la presenza di un loro sacerdote. Pertanto, il matrimonio misto tra una parte cattolica e una parte orientale non cattolica celebrato nella Chiesa cattolica è ritenuto invalido da quasi tutte le Chiese orientali non cattoliche.<sup>60</sup> Per questo motivo, a volte, la coppia, dopo la celebrazione cattolica, ricorre anche al sacerdote orientale non cattolico per un'altra celebrazione del matrimonio secondo il loro rito: questa prassi è un abuso in netta contraddizione con il can. 1127 § 3 del CIC e il can. 839 del CCEO. Invece, se il matrimonio misto viene celebrato in una Chiesa orientale non cattolica, la Chiesa cattolica lo riconosce valido e perciò non si deve richiedere la ripetizione del consenso.

38. «L'obbligo, imposto da alcune Chiese o Comunità ecclesiali, di osservare la forma del matrimonio loro propria non costituisce una causa di automatica dispensa dalla forma canonica cattolica. Le situazioni particolari di questo tipo devono essere oggetto di dialogo tra le Chiese, almeno a livello locale».<sup>61</sup> Per condurre questi rapporti occorrerà, tra l'altro, tenere conto dei criteri indicati nel presente testo.

39. «Una persona appartenente a una Chiesa orientale [non cattolica] può fare da testimone a un matrimonio in una chiesa cattolica; allo stesso modo una persona appartenente alla Chiesa cattolica può fare da testimone a un matrimonio, celebrato secondo le norme, in una Chiesa orientale [non cattolica]».<sup>62</sup> È opportuno, tuttavia, tener conto della diversità di disciplina delle Chiese orientali non cattoliche, le quali richiedono che «il/la testimone sia ortodosso/a».<sup>63</sup>

40. L'Ordinario del luogo può permettere, tenuto conto delle circostanze, che il matrimonio misto con una parte orientale non cattolica sia celebrato durante la Santa Messa. In questo caso, ambedue gli sposi potrebbero ricevere la comunione eucaristica, se la chiedono spontaneamente e sono ben disposti.<sup>64</sup> Comunque, successivamente, la condivisione dell'eucaristia non può essere che eccezionale e, in ogni caso, vanno osservate le disposizioni generali sopra indicate.<sup>65</sup>

valido dagli ortodossi. Questa è la ragione per cui il can. 834 § 2 CCEO richiede «la benedizione del sacerdote».

<sup>60</sup> Un'eccezione a tale posizione è costituita, ad esempio, dalla Chiesa ortodossa Siro Malankarese, che ha raggiunto nel 1993 un accordo con la Chiesa cattolica (Cfr. «Information Service» 85 [1993/III-IV] pp. 159-161).

<sup>61</sup> DE n. 155.

<sup>62</sup> DE n. 128.

<sup>63</sup> *Calendario 2006 della Sacra Arcidiocesi ortodossa d'Italia*, p. 95.

<sup>64</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del matrimonio*, Premesse generali, n. 36. Per l'ammissione della parte ortodossa alla comunione eucaristica durante la celebrazione del matrimonio misto si applicano i requisiti generali (vedi sopra n. 21), tenendo conto che la celebrazione del proprio matrimonio può costituire una motivazione ragionevole per ammettere alla comunione il fedele non cattolico (cfr. DE n. 159).

<sup>65</sup> Cfr. DE n. 160.

41. Con la previa autorizzazione dell'Ordinario, il ministro cattolico può invitare il ministro della parte orientale non cattolica a partecipare alla celebrazione del matrimonio, proclamare le letture bibliche, fare una breve esortazione e benedire la coppia,<sup>66</sup> evitando però accuratamente che ciò possa apparire come una "concelebrazione" o una doppia celebrazione del matrimonio,<sup>67</sup> soprattutto perché in Oriente la benedizione degli sposi costituisce la parte essenziale del rito sacro del matrimonio.

42. Nel caso di celebrazione del matrimonio misto in una Chiesa orientale non cattolica, il parroco della parte cattolica deve chiedere «un attestato dell'avvenuto matrimonio affinché sia in grado di curare la dovuta registrazione nel libro dei matrimoni e nel registro dei battezzati».<sup>68</sup>

43. Il matrimonio di due orientali non cattolici non può essere celebrato nella Chiesa cattolica secondo la forma canonica, perché né l'Ordinario né il parroco cattolico sono competenti.<sup>69</sup> Tuttavia, «Il Gerarca [cattolico orientale] del luogo può concedere a qualsiasi sacerdote cattolico la facoltà di benedire il matrimonio dei fedeli di una Chiesa orientale acattolica i quali non possono recarsi dal proprio sacerdote senza un grave disagio, se lo chiedono spontaneamente e purché non vi sia nulla che ostacoli la valida e lecita celebrazione del matrimonio».<sup>70</sup> Questa benedizione differisce dalla forma canonica. La Chiesa cattolica rispetta, in tale ambito, la giurisdizione dell'autorità della Chiesa orientale non cattolica cui appartengono i nubendi. Pertanto, per poter conferire la benedizione è necessario che tale Chiesa riconosca la validità di quel matrimonio.<sup>71</sup> Spetta alla Chiesa non cattolica provvedere che esso sia registrato e ottenga gli effetti civili.

44. Per provare lo stato libero della parte orientale non cattolica, durante l'investigazione prematrimoniale il parroco deve chiedere «una dichiarazione che attesti che essa non ha mai contratto alcun matrimonio. Di norma questa dichiarazione deve essere comprovata per iscritto da parte almeno di un testimone idoneo, scelto possibilmente nell'ambito della famiglia della parte non cattolica. La parte battezzata non cattolica deve presentare anche il certificato di battesimo».<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Cfr. DE n. 158; DGMC art. 51.

<sup>67</sup> Vedi sopra n. 37.

<sup>68</sup> DGMC n. 50; cfr. CIC cann. 1121-1122.

<sup>69</sup> Si richiede infatti che almeno uno dei due nubendi sia cattolico e appartenga alla Chiesa rituale del ministro: cfr. CIC can. 1109; CCEO can. 829 § 1.

<sup>70</sup> CCEO can. 833 § 1. In Italia esistono Gerarchi orientali cattolici delle diocesi italo-albanesi (Lungro, Piana degli Albanesi, Santa Maria di Grottaferrata). Gli Ordinari del luogo latini non godono di questa facoltà, a meno che la Sede Apostolica abbia provveduto in merito.

<sup>71</sup> Molte Chiese orientali non cattoliche riconoscono naturalmente valido il matrimonio dei propri fedeli celebrato senza il dovuto rito sacro se è impossibile accedere al sacerdote ortodosso (si tratta di una situazione simile alla forma straordinaria del matrimonio prevista nella Chiesa cattolica; cfr. CIC can. 1116 e CCEO can. 832). Tuttavia tale matrimonio non viene considerato sacramento.

<sup>72</sup> DGMC n. 49.

45. Dovendo accertare lo stato libero di un fedele orientale non cattolico sposato senza il dovuto rito sacro (p. es. sposato solo civilmente) e poi divorziato, è sufficiente l'investigazione prematrimoniale svolta dall'Ordinario del luogo o dal parroco dopo aver consultato l'Ordinario, in modo analogo a quanto avviene per i cattolici sposati civilmente. Tuttavia, qualora sorga il dubbio sulla possibilità di celebrare il matrimonio con il rito sacro senza grave incomodo e sull'esistenza del battesimo, la questione dovrà essere rimessa al tribunale ecclesiastico competente.<sup>73</sup>

46. È frequente il caso di fedeli cattolici che si presentano al loro parroco insieme al futuro sposo/a orientale non cattolico/a divorziato/a chiedendo la celebrazione del matrimonio. In questi casi, si tenga presente che la dichiarazione di stato libero rilasciata dalla competente autorità della Chiesa orientale non cattolica non coincide con una dichiarazione di nullità. Permane quindi l'impedimento di legame,<sup>74</sup> fino al momento in cui il precedente matrimonio sia dichiarato nullo con sentenza esecutiva da un tribunale ecclesiastico cattolico,<sup>75</sup> oppure, se ne sussistono le condizioni, sia sciolto dal Romano Pontefice per inconsumazione o in *favorem fidei*.<sup>76</sup>

47. Qualsiasi persona, anche non battezzata, può agire in giudizio.<sup>77</sup> Quindi, anche un fedele orientale non cattolico può chiedere al tribunale cattolico la dichiarazione di nullità matrimoniale, purché abbia un titolo legittimo per impugnarne la validità.<sup>78</sup> Infatti, «il giudice ecclesiastico può esaminare solo le cause di nullità dei non cattolici, siano essi battezzati o non battezzati, nelle quali è necessario che sia provato davanti alla Chiesa cattolica lo stato libero di almeno una delle parti»,<sup>79</sup> come avviene nella fattispecie in cui la parte orientale non cattolica desidera celebrare il matrimonio con una parte cattolica.

#### h) Ammissione alla piena comunione nella Chiesa cattolica

48. Ciascuna persona ha il diritto inviolabile e insieme l'obbligo di seguire i dettami della propria coscienza. Ne consegue quindi che «ogni cristiano ha il diritto, per motivi di coscienza, di decidere liberamente di entrare nella pie-

<sup>73</sup> Cfr. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA, *Decreto del 3 gennaio 2007*, Prot. n. 38964/06 VT, in *Periodica de re canonica*, 97 (2008) 45-46. In presenza di obblighi naturali derivati da una precedente unione verso un'altra parte o i figli, si richiede la licenza dell'Ordinario del luogo: cfr. CIC can. 1071, 3° e CCEO can. 789, 3°.

<sup>74</sup> Cfr. CIC can. 1085; CCEO can. 802.

<sup>75</sup> Cfr. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA, *Dichiarazione del 20 ottobre 2006*, in *Communicationes* 39 (2007), pp. 66-67. Tale dichiarazione riguarda direttamente le dichiarazioni di stato libero date dalle autorità della Chiesa ortodossa romana, ma il principio si applica in generale ai documenti emessi da qualsiasi Chiesa ortodossa.

<sup>76</sup> Cfr. DGMC n. 47.

<sup>77</sup> Cfr. CIC can. 1476 e CCEO can. 1134.

<sup>78</sup> Cfr. *Dignitas connubii*, artt. 92-94 e 114.

<sup>79</sup> *Dignitas connubii*, art. 3, § 2.

na comunione cattolica». <sup>80</sup> Tale scelta non deve essere frutto di un indebito proselitismo, <sup>81</sup> bensì essere libera e spontanea. <sup>82</sup>

49. Il fedele orientale non cattolico che, in coscienza, desidera essere ammesso alla piena comunione della Chiesa cattolica, presenta una richiesta scritta al Vescovo diocesano. Questi, prima di accogliere il candidato, valuta le ragioni dell'istanza, <sup>83</sup> aiutando eventualmente a purificarle, <sup>84</sup> al fine di evitare motivazioni inadeguate. Tali possono essere, per esempio, motivi meramente sentimentali, interessi umani, concezioni erranee sul cattolicesimo e sull'unità dei cristiani, litigi con la comunità di origine.

50. Per l'ammissione alla piena comunione della Chiesa cattolica di un fedele orientale non cattolico, si segua l'apposito rituale con i relativi orientamenti preliminari. <sup>85</sup>

51. Nella Chiesa latina l'autorità competente per decidere l'ammissione dei fedeli orientali non cattolici alla piena comunione nella Chiesa cattolica è il Vescovo diocesano. <sup>86</sup> Nelle circoscrizioni ecclesiastiche cattoliche orientali, anche il parroco, non solo il Gerarca del luogo, può ammettere alla piena comunione nella Chiesa cattolica singoli laici. <sup>87</sup>

52. A coloro che chiedono l'ammissione nella piena comunione «non si imponga altro onere fuorchè le cose necessarie». <sup>88</sup> Pur non trattandosi di catecumeni, si curi la preparazione dottrinale e spirituale di ciascun candidato, secondo le necessità dei singoli casi, <sup>89</sup> affinché assumano consapevolmente quanto insegnato dal magistero della Chiesa cattolica (primato del Romano Pontefice, indissolubilità del matrimonio, ecc.) e comprendano cosa significhi essere cattolico. L'eventuale situazione matrimoniale irregolare dovrà essere chiarita prima dell'ammissione. <sup>90</sup>

<sup>80</sup> DE n. 99; Cfr. *Orientalium Ecclesiarum* n. 25.

<sup>81</sup> Cfr. *Dignitatis humanae* n. 4; DE n. 23; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre 2007, n. 12; COMMISSION PONTIFICALE «PRO RUSSIA», *Directives L'Église a reçu*: 1<sup>er</sup> juin 1992, parte I, n. 3.

<sup>82</sup> Cfr. CCEO can. 896.

<sup>83</sup> «I Vescovi e i sacerdoti avranno cura di valutare attentamente i motivi a cui si ispirano coloro che chiedono di entrare nella Chiesa cattolica, portandoli inoltre a prendere coscienza dei loro doveri verso la loro comunità di origine»: *L'Église a reçu*, n. 5.

<sup>84</sup> Cfr. *Ad gentes*, n. 13.

<sup>85</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'ammissione alla piena comunione della Chiesa cattolica di coloro che sono già stati validamente battezzati*, appendice del *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* [= *Rito dell'ammissione*].

<sup>86</sup> Cfr. *Rito dell'ammissione*, n. 8.

<sup>87</sup> CCEO can. 898 §§ 2-3.

<sup>88</sup> CCEO can. 896; Cfr. UR 18.

<sup>89</sup> Cfr. *Rito dell'ammissione* n. 5; CCEO can. 897.

<sup>90</sup> Il criterio offerto dalla Congregazione per la dottrina della fede, in una risposta privata dell'11 luglio 1983, sulla possibilità di ammettere persone in situazione matrimoniale irregolare al catecumenato ma non al rito di elezione per i sacramenti dell'iniziazione (cfr. *Canon Law Digest*. Vol 10, p. 139), si può applicare per analogia ai candidati all'ammissione alla piena comunione.

53. Il candidato deve presentare, assieme alla domanda di ammissione alla piena comunione nella Chiesa cattolica, il proprio certificato di battesimo. La validità del battesimo conferito nelle Chiese orientali non cattoliche non è oggetto di dubbio.<sup>91</sup> Dal momento che molti immigrati provengono da Paesi che hanno sperimentato situazioni di impedimento alla libertà religiosa o di persecuzione, può capitare che non siano in grado di presentare un certificato di battesimo. In questi casi, per la prova «è sufficiente la dichiarazione di un solo testimone al di sopra di ogni sospetto oppure la dichiarazione dello stesso battezzato fondata su indubbi argomenti, specialmente se il medesimo ha ricevuto il battesimo dopo che era uscito dall'infanzia». <sup>92</sup> Se dopo una seria ricerca persistono i dubbi sull'esistenza del battesimo o sulla sua validità, il battesimo venga conferito sotto condizione in forma privata, spiegando il significato dell'atto.<sup>93</sup> Poiché nelle Chiese orientali non cattoliche il sacramento della confermazione viene conferito congiuntamente con il battesimo, la prova del ricevimento del battesimo comporta anche la prova del ricevimento della cresima.<sup>94</sup> Nell'eventualità che si conferisca il battesimo sotto condizione, si proceda anche al conferimento della cresima sotto condizione.

54. Per accogliere fedeli provenienti dalle Chiese orientali non cattoliche «non si richiede più di quanto esige la semplice professione della fede cattolica». <sup>95</sup> Alla professione di fede segue un atto esplicito di accoglienza del candidato da parte del celebrante, come previsto nel *Rito dell'ammissione*, nn. 15-16. Inoltre, l'autorità competente dovrà registrare l'ammissione in un libro speciale, nel quale sarà anche annotato il giorno e il luogo del battesimo.<sup>96</sup>

55. Gli orientali non cattolici «che giungono alla piena comunione con la Chiesa cattolica, conservino dovunque il proprio rito, lo rispettino e, secondo le proprie forze, lo osservino dappertutto; siano perciò ascritti alla Chiesa *sui iuris* del medesimo rito, salvo il diritto di adire alla Sede Apostolica in casi speciali di persone, di comunità o di regioni». <sup>97</sup> Anche qualora siano affidati alla cura pastorale di un Vescovo latino o di altra Chiesa *sui iuris*,<sup>98</sup> questi fedeli appariranno alla Chiesa orientale cattolica corrispondente a quella orientale non cattolica di origine.<sup>99</sup> Il sacerdote (anche latino) che accoglie

<sup>91</sup> Cfr. DE n. 99a.

<sup>92</sup> CCEO can. 691; Cfr. CIC can. 876, che limita la prova, tramite giuramento dello stesso battezzato, al caso in cui abbia ricevuto il battesimo in età adulta.

<sup>93</sup> Cfr. CIC can. 845 § 2; CCEO can. 672 § 2; DE n. 99d.

<sup>94</sup> Vedi sopra, n. 18.

<sup>95</sup> *Rito dell'ammissione* n. 2. Cfr. OE n. 25; CCEO can. 897.

<sup>96</sup> *Rito dell'ammissione* n. 13. Può trattarsi, ad esempio, di un registro da tenersi presso la Curia diocesana.

<sup>97</sup> CCEO can. 35.

<sup>98</sup> Cfr. *Christus Dominus* n. 23; CCEO can. 916 § 5.

<sup>99</sup> Cfr. CIC cann. 383 § 2; CCEO cann. 38, 193 e 916 § 5.

nella comunione cattolica è tenuto ad annotare l'iscrizione alla rispettiva Chiesa orientale cattolica nell'apposito registro. In casi eccezionali, si può procedere al cambiamento di Chiesa *sui iuris* secondo la normativa canonica.<sup>100</sup>

56. Un bambino battezzato in una Chiesa orientale non cattolica prima dei quattordici anni e, dopo il battesimo, adottato da genitori cattolici, viene *ipso iure* incorporato alla Chiesa cattolica e, generalmente, ascritto alla Chiesa *sui iuris* del padre cattolico adottante.<sup>101</sup> L'adozione deve essere anche registrata nell'apposito registro.<sup>102</sup>

57. Quando entrambi i genitori appartenenti a una Chiesa orientale non cattolica giungono alla piena comunione con la Chiesa cattolica, i figli ancora infanti sono essi pure incorporati alla Chiesa cattolica. Pertanto, sarà premura dei genitori curare la registrazione nell'apposito registro. Tuttavia, se solo un genitore giunge alla piena comunione con la Chiesa cattolica, si applichi la normativa già esposta sui matrimoni misti riguardo l'obbligo di fare tutto il possibile per educare la prole nella religione cattolica.<sup>103</sup>

58. Il minore di quattordici anni di età non può essere accolto nella Chiesa cattolica se i genitori orientali non cattolici si oppongono. Anche nel caso in cui i genitori vi acconsentano, se a giudizio del Vescovo dall'accoglienza del medesimo si prevedono gravi disagi per la Chiesa o per il minore, l'accoglienza sia rimandata, tranne nel caso di imminente pericolo di morte.<sup>104</sup>

59. Il figlio di genitori cattolici o l'adulto che, desiderando essere cattolico, ha invece ricevuto il battesimo in una Chiesa orientale non cattolica per causa di estrema necessità<sup>105</sup> può rettificare la propria situazione tramite registrazione nel libro dei battesimi della parrocchia cattolica.

60. I fedeli che sono accolti nella Chiesa cattolica sono equiparati, nel diritto, ai battezzati nella medesima.<sup>106</sup>

61. È conveniente che l'ammissione alla piena comunione nella Chiesa cattolica di un fedele orientale non cattolico non avvenga contemporaneamente alla celebrazione del suo matrimonio con una parte non cattolica. Il matrimonio misto richiede infatti una preparazione specifica.

<sup>100</sup> Cfr. CIC can. 112 § 1; CCEO cann. 32-34 e 36-37; SEGRETERIA DI STATO, *Rescriptum ex Audientia Ss.mi*, 26 novembre 1992, in AAS 85 (1993), p. 81. Di solito occorrerà ricorrere alla Sede Apostolica (Congregazione per le Chiese orientali), tranne nei casi previsti dal diritto.

<sup>101</sup> Per analogia con il CCEO can. 29 § 2. Cfr. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Risposta privata in forma di rescripto*, 1° ottobre 2002, in *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions* 2003, p. 23.

<sup>102</sup> Cfr. CIC can. 535 § 2; CCEO can. 296 § 2.

<sup>103</sup> Vedi sopra, nn. 14 e 34.

<sup>104</sup> Cfr. CCEO can. 900.

<sup>105</sup> Può essere la situazione di persecuzione, soppressione della propria Chiesa cattolica orientale da parte dello Stato durante i regimi totalitari, pericolo di morte, impossibilità di accesso al ministro cattolico.

<sup>106</sup> Cfr. CIC can. 11; CCEO can. 1490.

62. Può accadere che un fedele orientale non cattolico chieda di essere ammesso al noviziato e alla professione religiosa nella Chiesa cattolica. Ciò non è possibile, se prima non è avvenuta l'ammissione alla piena comunione.<sup>107</sup> Da questa proibizione non si ammette dispensa, perché l'ingresso nella vita religiosa richiede la piena comunione nella Chiesa cattolica.

#### i) *Altre celebrazioni*

63. A prudente giudizio dell'Ordinario del luogo, il rito delle esequie può essere concesso ai fedeli orientali non cattolici, a condizione che ciò non sia contrario alla loro volontà, che non sia possibile avere il loro ministro<sup>108</sup> e che non vi si oppongano le disposizioni generali del diritto.<sup>109</sup>

64. Le benedizioni ordinariamente impartite ai cattolici possono essere impartite anche agli orientali non cattolici, su loro richiesta, in conformità alla natura e all'oggetto della benedizione.<sup>110</sup> Occorre però aver presente che, nella tradizione orientale, il diacono non può benedire. Conviene, perciò, che la benedizione sia impartita da un sacerdote.

65. «In una celebrazione liturgica cattolica, i ministri delle altre Chiese e Comunità ecclesiali possono avere il posto e gli onori liturgici che convengono al loro rango e al loro ruolo».<sup>111</sup> In ogni caso, ciò non deve mai apparire come se fosse una concelebrazione.

66. «Preghiere pubbliche per altri cristiani, vivi o defunti, per i bisogni e secondo le intenzioni delle altre Chiese e comunità ecclesiali e dei loro capi spirituali, possono essere offerte durante le litanie e altre invocazioni di un servizio liturgico, ma non nel corso dell'anafora eucaristica».<sup>112</sup>

#### l) *Casi particolari*

67. Quando una Chiesa orientale non cattolica manchi di edificio sacro o cimitero e chieda aiuto al Vescovo cattolico,<sup>113</sup> questi, prima di valutare la richiesta, verificherà la canonicità di tale Chiesa, con l'indicazione dell'eparchia e del Vescovo da cui dipende, nonché l'identità del sacerdote, il numero di fedeli orientali non cattolici che dovrebbero avvalersi della chiesa e la periodicità delle celebrazioni. Inoltre, si terrà conto della situazione del dialogo ecumenico con la Chiesa in questione e della devoluzione degli edifici di

<sup>107</sup> Cfr. CCEO can. 450, 1°.

<sup>108</sup> Cfr. CIC can. 1183 § 3; CCEO can. 876 § 1; DE n. 120.

<sup>109</sup> Cfr. CIC can. 1184; CCEO can. 877; DE n. 120.

<sup>110</sup> Cfr. CIC can. 1170; de n. 121.

<sup>111</sup> DE n. 119.

<sup>112</sup> DE n. 121. Sul divieto di citare i nomi di persone che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica durante l'anafora eucaristica, vedi sopra n. 25.

<sup>113</sup> Cfr. CCEO can. 670 § 2.

culto alle comunità orientali cattoliche nel paese di origine, secondo il criterio ecumenico della reciprocità.<sup>114</sup>

68. Se il Vescovo diocesano ritiene opportuno concedere chiese cattoliche a una comunità orientale non cattolica,<sup>115</sup> scelga preferibilmente edifici sacri non in uso. La concessione sia di norma formalizzata mediante un contratto di comodato per un tempo non superiore a diciannove anni. Si esiga che l'edificio sacro o il locale siano mantenuti in modo idoneo e decoroso, secondo le proprie norme liturgiche. Non si ammetta assolutamente che siano nominati parroci, o comunque incaricati della pastorale in quei luoghi, sacerdoti già appartenenti alla Chiesa cattolica.

69. Ordinariamente non si accolgano richieste di luoghi di culto distinti per comunità orientali non cattoliche della stessa tradizione rituale facenti riferimento a Chiese autocefale diverse.

70. Ove siano presenti comunità cattoliche orientali, queste abbiano la preferenza nella concessione di luoghi di culto.

71. Se nella diocesi esiste una parrocchia orientale cattolica con propria chiesa, paramenti e locali adeguati, il Vescovo diocesano può concederne l'uso a una comunità orientale non cattolica *ad casum* e non in forma abituale, per non creare sconcerto nei fedeli.<sup>116</sup>

72. I luoghi di culto siano usati stabilmente da una sola confessione religiosa, cattolica od orientale non cattolica. Qualora il Vescovo diocesano abbia dato l'autorizzazione perché eccezionalmente gli orientali non cattolici, per mancanza di luoghi propri, celebrino in un luogo di culto cattolico in uso, è preferibile che la Santissima Eucaristia sia conservata nello stesso tabernacolo, anche se in pissidi diverse, al fine di non confondere le specie eucaristiche azzime con quelle lievitate. Non si esclude però la possibilità, tenuto conto delle diverse sensibilità di coloro che usano l'edificio, che le specie sacramentali consacrate nella Santa Liturgia orientale non cattolica siano conservate in un vano separato o in una cappella.<sup>117</sup>

73. Se una parrocchia cattolica è frequentata stabilmente da fedeli orientali non cattolici, a giudizio dell'Ordinario questi possono essere invitati come osservatori al consiglio pastorale parrocchiale.

74. A giudizio del parroco, i fedeli orientali non cattolici possono partecipare alla catechesi impartita nelle istituzioni cattoliche,<sup>118</sup> se essi non hanno propri mezzi di formazione cristiana e lo chiedono spontaneamente. Tuttavia dovranno essere consapevoli che il contenuto di quelle lezioni sarà la dottrina cattolica. In ogni caso, i catechisti che seguono anche fedeli orientali

<sup>114</sup> Cfr. DE nn. 105-106.

<sup>115</sup> Cfr. DE n. 137; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PASTORALE DEI MIGRANTI E DEGLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, 3 maggio 2004, n. 56.

<sup>116</sup> Cfr. DE n. 137.

<sup>117</sup> Cfr. DE n. 139.

<sup>118</sup> Cfr. DE n. 188.

non cattolici si sforzino di conoscere le posizioni dottrinali della Chiesa a cui essi appartengono, per poter rispondere alle eventuali domande di chiarimento. La presentazione leale e corretta di tali posizioni aiuterà i cattolici ad approfondire la loro fede e li metterà nella condizione di conoscere meglio e di stimare gli altri cristiani, favorendo in tal modo il cammino comune verso la piena unità, nella verità.<sup>119</sup>

75. «Nelle scuole e istituzioni cattoliche si deve fare ogni sforzo per rispettare la fede e la coscienza degli studenti o dei docenti che appartengono ad altre Chiese o comunità ecclesiali. In conformità con gli statuti loro propri e approvati, le autorità di dette scuole e istituzioni dovrebbero vigilare a che i ministri ordinati delle altre comunità possano esercitare senza alcuna difficoltà il servizio spirituale e sacramentale per i loro fedeli che frequentano tali scuole o istituzioni. Per quanto le circostanze lo consentano, con il permesso del vescovo diocesano, tali opportunità possono essere offerte in locali appartenenti ai cattolici, ivi compresa una chiesa o una cappella».<sup>120</sup>

76. «Negli ospedali, nelle case per persone anziane e nelle istituzioni analoghe dirette da cattolici, le autorità devono darsi premura di avvertire i sacerdoti e i ministri delle altre Comunità cristiane della presenza dei loro fedeli e agevolarli perché possano far visita a dette persone e portar loro un aiuto spirituale e sacramentale in condizioni degne e decorose, anche con l'uso della cappella».<sup>121</sup>

77. Si raccomandano altre iniziative congiunte, come la reciproca comunicazione di informazioni,<sup>122</sup> la partecipazione a organismi ecumenici,<sup>123</sup> l'adozione di preghiere e canti comuni<sup>124</sup> e, in genere, lo studio degli accordi ecumenici raggiunti.<sup>125</sup>

78. Per ulteriori questioni non trattate in questo *vademecum* o per dubbi circa la sua applicazione, non si esiti a consultare i competenti Uffici della Conferenza Episcopale Italiana.

## APPENDICE A

### *Presentazione schematica delle Chiese orientali non cattoliche*

A) Le Chiese ortodosse di tradizione bizantina comprendono:

1) i quattro antichi Patriarcati:

a) Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (con giurisdizione su Turchia, Creta, diocesi della Grecia Settentrionale, eparchie greche della diaspora nelle Americhe, Europa occidentale e Australia);

<sup>119</sup> Cfr. DE n. 61.

<sup>120</sup> DE n. 141; Cfr. CCEO can. 907.

<sup>121</sup> DE n. 142; Cfr. CCEO can. 907.

<sup>122</sup> Cfr. DE nn. 163-165.

<sup>123</sup> Cfr. DE nn. 166-171.

<sup>124</sup> Cfr. DE n. 187.

<sup>125</sup> Cfr. DE nn. 172-182.

- b) Alessandria (Egitto e Africa);
  - c) Antiochia (Siria, Libano, Iraq, Kuwait, Iran, Americhe, Australia, Europa);
  - d) Gerusalemme (Israele, Giordania, zone sotto il controllo dell'Autorità palestinese);
- 2) le altre Chiese autocefale:
- a) Chiesa ortodossa di Russia (con giurisdizione su Russia, Ucraina, Bielorussia, Kazakistan e le altre repubbliche ex sovietiche, nonché sulla diaspora russa);
  - b) Chiesa ortodossa di Serbia (Serbia e le altre repubbliche ex jugoslave, Europa occidentale, Americhe, Australia e Nuova Zelanda);
  - c) Chiesa ortodossa di Romania (Romania, Europa occidentale, Nord America);
  - d) Chiesa ortodossa di Bulgaria (Bulgaria e diaspora in Europa e America);
  - e) Chiesa ortodossa di Georgia;
  - f) Chiesa ortodossa di Cipro;
  - g) Chiesa ortodossa di Grecia;
  - h) Chiesa ortodossa di Polonia;
  - i) Chiesa ortodossa di Albania;
  - j) Chiesa ortodossa delle Repubbliche Ceca e Slovacca;
- 3) le Chiese ortodosse autonome:
- a) Chiesa ortodossa del Monte Sinai (dipendente dal patriarcato di Gerusalemme), con giurisdizione su Sinai ed Egitto;
  - b) Chiesa ortodossa di Finlandia (dipendente dal Patriarcato ecumenico di Costantinopoli);
  - c) Chiesa ortodossa del Giappone (autonomia concessa dal patriarcato di Mosca, ma non riconosciuta da Costantinopoli);
  - d) Chiesa ortodossa della Cina (autonomia concessa dal patriarcato di Mosca, ma non riconosciuta da Costantinopoli, che ha eretto a sua volta una metropoli a Hong Kong);
  - e) Chiesa ortodossa apostolica estone (dipendente dal Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, non riconosciuta dal Patriarcato di Mosca);
- 4) le Chiese canoniche dipendenti da Costantinopoli:
- a) Diocesi americana ortodossa carpato-russa degli Stati Uniti d'America;
  - b) Chiesa ortodossa ucraina degli Stati Uniti d'America e della diaspora;
  - c) Esarcato ortodosso russo in Europa occidentale;
  - d) Diocesi ortodossa albanese d'America;
  - e) Chiesa ucraina ortodossa in Canada.

B) Vi sono poi le Antiche Chiese d'Oriente:

- 1) Chiesa apostolica armena, con due catolicosati: Etchmiadzin (con giurisdizione sui patriarcati di Gerusalemme e Costantinopoli) e Cilicia;
- 2) Chiesa assira dell'Oriente (Patriarcato della Chiesa Assira dell'Oriente – Stati Uniti d'America);
- 3) Chiesa copta ortodossa;
- 4) Chiesa etiopica ortodossa Tewahedo;
- 5) Chiesa ortodossa eritrea (riconosciuta dalla Chiesa copta);
- 6) Chiesa sira ortodossa (Patriarcato siro-ortodosso di Antiochia e dell'Oriente);
- 7) Chiesa ortodossa siro-malankarese (India).

C) Vi sono infine alcune Chiese che hanno uno *status* canonico irregolare:

- 1) Vecchi credenti;
- 2) Chiesa ortodossa ucraina – Patriarcato di Kiev e Chiesa ortodossa autocefala ucraina;
- 3) Chiesa ortodossa autocefala bielorusa (Nord America, Regno Unito, Australia);
- 4) Chiesa ortodossa macedone;
- 5) Chiese ortodosse vecchio-calendariste.

## APPENDICE B

*Le Chiese ortodosse in Italia*

Esiste oggi in Italia una certa difficoltà a orientarsi in un panorama piuttosto complesso di realtà ecclesiali vecchie e nuove. Si elencano qui di seguito, senza pretese di esaustività, le presenze orientali non cattoliche più rilevanti nel nostro Paese:

- Patriarcato ecumenico di Costantinopoli;
- Chiesa ortodossa di Russia;
- Chiesa ortodossa di Serbia;
- Chiesa ortodossa di Romania;
- Chiesa ortodossa di Bulgaria;
- Chiesa ortodossa di Polonia;
- Chiesa ortodossa di Grecia;
- Chiesa copta ortodossa;
- Chiesa etiopica ortodossa Tewahedo;
- Chiesa ortodossa eritrea;
- Chiesa apostolica armena;
- Chiesa ortodossa macedone (non riconosciuta dalle altre Chiese ortodosse);
- Esarcato ortodosso russo in Europa occidentale (legato al Patriarcato di Costantinopoli);
- Chiesa ortodossa russa di rito antico (non canonica, legata ai Vecchi credenti russi);
- Chiesa ortodossa greca del Vecchio Calendario (separatasi dalla Chiesa ortodossa greca, antiecumenica);
- Chiesa ortodossa romena del Vecchio Calendario (separatasi dalla Chiesa ortodossa romena);
- Chiesa ortodossa in Italia (non canonica);
- Chiesa ortodossa autonoma dell'Europa occidentale e delle Americhe - Metropolia di Milano e Aquileia (non canonica).

LA CURA PASTORALE VERSO GLI ORIENTALI NON CATTOLICI  
PRESENTI NELLE PARROCCHIE CATTOLICHE

**F**INO a poco tempo fa, era abbastanza raro, nel contesto italiano, vivere delle interazioni con esperienze religiose diverse dalla propria. In pochi decenni, tuttavia, si è assistito a un radicale cambiamento della situazione: la caduta dei regimi comunisti nell'est europeo, l'allargamento dell'Unione Europea, i flussi migratori sia interni che dall'esterno dell'Europa, l'insieme dei fenomeni legati alla globalizzazione, hanno cambiato profondamente il tessuto della società. Anche a livello religioso i mutamenti sono stati molto rapidi, talvolta repentini, e in breve tempo comunità cristiane cattoliche si sono trovate a stretto contatto con non cristiani, cristiani non cattolici e cattolici di rito diverso da quello latino. Tale fatto ha certamente avuto conseguenze nella riflessione non solo pastorale ma anche canonistica, invitando a riconsiderare la prassi ecumenica, di accoglienza di tali persone e di instaurazione di un dialogo costruttivo e rispettoso. Con particolare riferimento ai fedeli orientali non cattolici, mentre in precedenza la loro presenza faceva riferimento a precise comunità e a specifiche situazioni, con la conseguenza che spesso la riflessione anche canonistica sull'argomento era riservata a pochi studiosi, la situazione attuale di presenza diffusa sul territorio impone una valutazione di ampio respiro, coinvolgendo più realtà e interpellando anche i pastori e i fedeli.<sup>1</sup>

La presenza sempre più consistente dei fedeli orientali non cattolici e l'utilità di indicare alcune linee comuni sono state alla base della scelta della pubblicazione del sussidio *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici* (23 febbraio 2010), ad opera di due uffici della Segreteria Generale della Conferenza Episcopale Italiana (Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso e Ufficio Nazionale per i problemi giuridici).<sup>2</sup> Prima di presentare tale testo, è utile soffermarsi su due aspetti preliminari: una breve introduzione sulla presenza dei fedeli orientali non cattolici in Italia e nei paesi dell'Europa occidentale e l'enucleazione di alcuni presupposti necessari per porre una corretta risposta alla situazione creatasi.

<sup>1</sup> L'articolo riprende, nelle sue linee portanti, il contributo *Offerta di cura pastorale agli ortodossi presenti in paesi a maggioranza latina*, presentato al Convegno su *Cristiani orientali e pastori latini*, svoltosi a Roma, Pontificia Università della Santa Croce, nei giorni 15-16 aprile 2010.

<sup>2</sup> Nel seguito del contributo il testo viene citato come *Vademecum*.

1. LA PRESENZA DEI FEDELI ORIENTALI NON CATTOLICI, IN SPECIE  
NELL'EUROPA OCCIDENTALE

a) *Le Chiese orientali non cattoliche*

All'interno delle Chiese orientali non cattoliche, si distinguono le antiche Chiese d'Oriente e le restanti Chiese, per lo più di rito bizantino, chiamate generalmente ortodosse.<sup>3</sup> Le prime sono dette monofisite o non calcedonesi, in quanto non presero parte o rifiutarono le affermazioni del Concilio di Calcedonia del 451.<sup>4</sup> Trattandosi poi di chiese sinodali, spesso su base nazionale o etnica, e mancando una struttura unitaria, accostandosi a queste realtà ecclesiali, si può avere l'impressione di una certa frammentarietà. Questa è alimentata dalla presenza, accanto a queste Chiese, dell'insieme «delle chiese non canoniche, che per motivi diversi hanno interrotto la comunione con l'insieme dell'ortodossia»<sup>5</sup> per ragioni dottrinali (come i Vecchi credenti presenti in Russia e in Romania), per il rifiuto di abbandonare l'antico calendario giuliano, considerato parte integrante della tradizione (da parte delle chiese vetero-calendariste), oppure, infine, per scissioni di comunità da Chiese ortodosse ritenute compromesse con il regime comunista o che hanno proclamato unilateralmente la propria autocefalia. In tal modo, si configura «un insieme di chiese in comunione reciproca, ciascuna delle quali è però autonoma nell'amministrazione interna e nel governo della sua giurisdizione». Pertanto, «la comunione tra le chiese [...] non trova quindi espressione in strutture unitarie di carattere amministrativo, ma si esprime nella professione della stessa fede e nella condivisione della stessa tradizione».<sup>6</sup>

Queste Chiese in comunione reciproca sono inoltre strutturate a due livelli.<sup>7</sup> Il primo è costituito dalle Chiese autocefale, che hanno il diritto alla totale autonomia di governo interno e all'elezione di propri vescovi; queste possono essere a loro volta Chiese patriarcali o Chiese semplicemente autocefale. Il secondo livello è dato dalle Chiese autonome, dipendenti da un'altra Chiesa per la conferma dell'elezione del metropolita. L'autorità ec-

<sup>3</sup> Si deve tuttavia osservare che «recentemente, questo termine, per ragioni storiche, è stato riferito anche alle antiche Chiese orientali che non accettarono alcune formule dogmatiche dell'uno o dell'altro dei due Concili citati (cfr.: UR 13)»: D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, p. 11.

<sup>4</sup> Per una sintetica presentazione delle Antiche Chiese orientali, cfr. J.P. LIEGGI, *Le Antiche Chiese Orientali*, in [http://www.chiesacattolica.it/cc\\_i\\_new\\_v3/allegati/7253/Jean%20Paul%20Lieggi.pdf](http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/7253/Jean%20Paul%20Lieggi.pdf), visitato il 10 marzo 2010.

<sup>5</sup> A. PACINI, *L'ortodossia in Europa e nel mondo: profilo demografico e organizzazione ecclesiale*, in A. PACINI (a cura di), *L'ortodossia nella nuova Europa*, Torino 2003, p. 183.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 175-178.

clesiastica competente a conferire a una Chiesa l'autonomia o l'autocefalia è discussa: il patriarcato di Costantinopoli riserva esclusivamente a sé questo compito, mentre il patriarcato di Mosca lo riferisce specificamente alla Chiesa che ha curato direttamente la missione evangelizzatrice.<sup>8</sup>

Tenuto conto di tale situazione, il *Vademecum* richiama all'inizio la suddivisione tra le Chiese precalcedonesi o Antiche Chiese d'Oriente e Chiese calcedonesi o Chiese ortodosse (1.1), soffermandosi poi a presentare brevemente la situazione del dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali non cattoliche (1.2) e la teologia sacramentale ortodossa a confronto con quella cattolica (1.3). In appendice è posta la presentazione schematica delle Chiese orientali non cattoliche (Appendice A) e delle Chiese ortodosse in Italia (Appendice B). Si fa comunque presente sia la difficoltà sia la complessità di comprendere – in alcune situazioni concrete – la canonicità o meno di queste Chiese, invitando a far «riferimento, nei casi dubbi, ai competenti organi della Santa Sede» (1.1).

#### b) *La diaspora*

La cura pastorale dei fedeli orientali non cattolici coinvolti nei fenomeni migratori non è favorita dalla mancanza di organizzazione strutturale unitaria e dalla «frammentazione ecclesiale».<sup>9</sup> Molti fedeli, infatti, vivono in una situazione di «diaspora», ossia di «dispersione nel tempo e nello spazio delle comunità ortodosse che si stabiliscono in regioni diverse da quelle ove risiedono le loro chiese madri, mantenendo con queste ultime rapporti di dipendenza canonica o legami spirituali, ma cercando progressivamente di organizzarsi in maniera autonoma».<sup>10</sup>

Tale situazione si sta verificando anche nei paesi europei tradizionalmente a maggioranza cattolica, dove si è assistito a un primo consistente flusso migratorio all'inizio del secolo scorso, avendo come destinazione soprattutto la Francia, causando «un impatto considerevole sulla vita culturale e spiri-

<sup>8</sup> Come esempio, si ricorda la tensione sorta tra i due patriarcati relativamente alla Chiesa estone e ucraina: cfr. *Ibid.*, p. 178; A. ROCCUCCI, *La chiesa ortodossa russa nel xx secolo*, in A. PACINI (a cura di), *L'ortodossia nella nuova Europa*, Torino 2003, pp. 264-274.

<sup>9</sup> A. PACINI, *L'ortodossia in Europa e nel mondo: profilo demografico e organizzazione ecclesiale*, cit., p. 179. Per una panoramica completa delle chiese ortodosse si veda: R.G. ROBERTSON, *The Eastern Christian Churches. A brief survey*, Roma 1999<sup>6</sup>.

<sup>10</sup> B. BOBRINSKOY, *La diaspora ortodossa in Europa occidentale: un ponte tra le due culture europee?*, in A. PACINI (a cura di), *L'ortodossia nella nuova Europa*, Torino 2003, p. 302. L'autore continua subito dopo precisando come «Il fenomeno della diaspora ortodossa è strettamente legato a fattori di natura politica, nel caso dell'emigrazione russa, serba, rumena, armena – o economica – nel caso della diaspora greca. D'altro canto, ciascun processo di diaspora nazionale possiede caratteristiche proprie che certamente dipendono dalle motivazioni politiche e dal contesto economico, ma sono anche determinate dalle caratteristiche personali dei suoi protagonisti» (*loc. cit.*).

tuale». <sup>11</sup> Negli ultimi decenni, tuttavia, il fenomeno migratorio ha assunto una dimensione considerevole, assistendo a un incremento numerico della presenza di fedeli orientali non cattolici al di fuori dei loro confini tradizionali. In particolare, è notevole, e in progressivo aumento, la presenza di fedeli ortodossi nell'Europa occidentale. A tal proposito, basta ricordare come uno studio del 2003 segnalava la presenza di circa due milioni di ortodossi in Europa occidentale, con una presenza stimata di duecentocinquantomila fedeli in Italia. <sup>12</sup> Solo alcuni anni più tardi, nel 2008, un'altra ricerca stimava in oltre un milione e centomila la consistenza numerica dei fedeli ortodossi, con un *trend* di crescita che facilmente li farà diventare la seconda comunità religiosa in Italia. <sup>13</sup>

La situazione creatasi comporta, come conseguenza, l'urgenza delle Chiese ortodosse di non far venire meno i legami con i propri fedeli e di favorire la cura pastorale dei fedeli soggetti alla propria giurisdizione. Per tale motivo, «le chiese ortodosse dell'Europa occidentale sono riuscite poco a poco ad organizzarsi in diocesi che, pur dipendendo dalle rispettive chiese madri, cercano di riunirsi in federazioni e di creare strutture ecclesiastiche comuni al fine di affermare la propria unità e la missione comune nei luoghi di insediamento». <sup>14</sup> Si ricorda qui l'esperienza francese e belga, <sup>15</sup> oltre all'istituzione, il 5 novembre 1991, con il *Tomo di fondazione*, <sup>16</sup> della Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e l'Esarcato per l'Europa meridionale. A tale Arcidiocesi, con atto patriarcale e sinodale del 25 aprile 2005, <sup>17</sup> venne aggiunto il territorio dell'isola di Malta, e ne conseguì il cambiamento di nome in *Sacra arcidiocesi ortodossa d'Italia e Malta*.

Anche la quarta pre-conciliare Conferenza Pan-ortodossa, <sup>18</sup> svoltata dal 6 al 13 giugno 2009, in vista della soluzione canonica del problema, «ha studiato la questione canonica dell'organizzazione della Diaspora Ortodossa», ap-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>12</sup> Cfr. A. PACINI, *L'ortodossia in Europa e nel mondo: profilo demografico e organizzazione ecclesiale*, cit., p. 170; B. BOBRINSKOY, *La diaspora ortodossa in Europa occidentale: un ponte tra le due culture europee?*, cit., p. 308.

<sup>13</sup> Cfr. CARITAS ITALIANA – MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier Statistico 2009. XIX Rapporto*, Roma 2009. Significativo, sul nostro argomento, è il contributo *Gli immigrati e l'appartenenza religiosa tra multi religiosità e multiculturalismo*, alle pp. 198-207.

<sup>14</sup> B. BOBRINSKOY, *La diaspora ortodossa in Europa occidentale: un ponte tra le due culture europee?*, cit., p. 307.

<sup>15</sup> Cfr. A. PACINI, *L'ortodossia in Europa e nel mondo: profilo demografico e organizzazione ecclesiale*, cit., p. 181.

<sup>16</sup> Il documento dell'Arcivescovo di Costantinopoli, Bartolomeo I, è consultabile alla pagina web [www.ortodossia.it/tomo.htm](http://www.ortodossia.it/tomo.htm), visitata il 27 marzo 2010.

<sup>17</sup> Cfr. pagina web [www.ortodossia.it/tomo.htm](http://www.ortodossia.it/tomo.htm), visitata il 27 marzo 2010.

<sup>18</sup> Cfr. [www.ortodossia.it/ISTITUZIONE%20CONFERENZA%20EPISCOPALE%20ORTODOSSA.HTM](http://www.ortodossia.it/ISTITUZIONE%20CONFERENZA%20EPISCOPALE%20ORTODOSSA.HTM), visitato il 27 marzo 2010.

provando la creazione temporanea di «Conferenze Episcopali». Di tali Conferenze fanno parte «tutti i Vescovi, di ogni regione, che sono in comunione canonica con tutte le sante Chiese Ortodosse», continuando «a essere soggetti alle stesse giurisdizioni canoniche cui sono sottoposti oggi». <sup>19</sup>

L'effetto congiunto della frammentazione ecclesiale e dei flussi migratori comporta molto spesso che questi fedeli, migrati verso l'Europa occidentale, vengano a contatto con le comunità (soprattutto parrocchiali) cattoliche, di rito latino. La loro presenza interpella direttamente tali comunità e gli operatori pastorali circa la corretta modalità di accostarsi a tali fedeli non cattolici e la risposta da fornire loro quando, specie in occasione di momenti importanti per la propria vita personale e cristiana, <sup>20</sup> si accostano ai pastori delle comunità cattoliche. Questo favorisce il sorgere di indicazioni comuni per gli operatori della pastorale. È indubbio, infatti, che la presenza numerosa di tali fedeli interroghi le comunità cristiane e i loro pastori, specie con riferimento alle risposte da dare di fronte alle loro richieste, <sup>21</sup> in contesti culturali ed ecclesiali non segnati in precedenza dalla presenza significativa di orientali non cattolici.

## 2. I PRESUPPOSTI DI PARTENZA

Una corretta presentazione delle possibilità di cura pastorale dei fedeli orientali non cattolici, specie nei paesi tradizionalmente a maggioranza cattolica di rito latino, deve considerare preliminarmente alcuni aspetti, come l'ecclesialità delle Chiese orientali non cattoliche e la presenza nelle medesime di veri sacramenti, la *communicatio in sacris*; l'ambito di competenza specifico e proprio dei singoli vescovi diocesani e di una Conferenza Episcopale rispetto alla Santa Sede; il rapporto tra i due Codici (il CIC e il CCEO), con attenzione al valore ed eventuale vincolatività del CCEO per i cattolici latini. Di tali ambiti specifici è opportuno fare almeno qualche rapido accenno.

<sup>19</sup> Il testo presenta le regioni nelle quali saranno create Conferenze Episcopali: i) America del Nord e America centrale. ii) America del Sud. iii) Australia, Nuova Zelanda e Oceania. iv) Gran Bretagna e Irlanda. v) Francia. vi) Belgio, Olanda e Lussemburgo. vii) Austria. viii) Italia e Malta. ix) Svizzera e Liechtenstein. x) Germania. xi) Paesi scandinavi (fatta eccezione per la Finlandia). xii). Spagna e Portogallo.

<sup>20</sup> Si pensi, per esempio, ai momenti significativi della vita di una persona, come il matrimonio, la nascita di un figlio e la sua educazione, la morte, oppure alle feste importanti nel corso dell'anno liturgico o all'importanza del ritrovarsi a celebrare l'eucaristia e a pregare insieme con i fedeli della propria Chiesa.

<sup>21</sup> Oltre al *Vademecum*, si deve menzionare il documento della Conferenza Episcopale Spagnola *Servicios pastorales a orientales no católicos. Orientaciones*, 27-31 marzo 2006, «Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española» 20 (2006), n. 76, pp. 51-55, reperibile in «Ius Ecclesiae» 18 (2006), pp. 852-860. Per un primo commento al testo, si veda: P. GEFAELL, *Nota ai documenti della Conferenza Episcopale Spagnola sui cristiani orientali, cattolici e non cattolici*, «Ius Ecclesiae» 18 (2006), pp. 861-876.

a) *La presenza di veri sacramenti*

Le Chiese orientali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica hanno validi e veri sacramenti, garantiti dalla successione apostolica (cfr. *Vademecum* 2.1). Tale affermazione si radica nella speciale considerazione della Chiesa cattolica verso le Chiese Orientali non cattoliche, nell'ampio contesto dell'ecumenismo. Come afferma il n. 8 della costituzione dogmatica conciliare *Lumen gentium*, l'unica Chiesa di Cristo «in questo mondo costituita e 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, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica». <sup>22</sup>

Tali elementi positivi vengono presentati nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, specie ai nn. 14 e 15, ricordando in particolar modo il primo millennio vissuto insieme, seguendo una via diversa, ma «unite dalla fraterna comunione della fede e della vita sacramentale» (UR 14). <sup>23</sup> Esiste quindi «una comunione molto stretta nel campo della fede». <sup>24</sup> Per il persistere della successione apostolica, inoltre, tali Chiese hanno «veri sacramenti», in particolare «il sacerdozio e l'eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora uniti con noi per mezzo di strettissimi vincoli» (UR 15).

b) *Le conseguenze per il rapporto ecumenico*

Un corretto rapporto tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali non cattoliche richiede l'impegno comune per promuovere la «vita comune, nel reciproco, concorde rispetto». <sup>25</sup> Come ricordato da Benedetto XVI, «un ambito di collaborazione oggi particolarmente importante tra Ortodossi e Cattolici riguarda la difesa delle radici cristiane dell'Europa ed i valori cristiani e la comune testimonianza su temi come la famiglia, la bioetica, i diritti umani, l'onestà nella vita pubblica, l'ecologia», per offrire un «importante contributo alla crescita morale e civile della società» ed essere «fermento di unità e di concordia [...] per l'intera Europa». <sup>26</sup>

<sup>22</sup> Sull'espressione «sussiste nella Chiesa cattolica», cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina della Chiesa*, 29 giugno 2007, «AAS» 99 (2007), pp. 604-608, secondo e terzo quesito.

<sup>23</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 819.

<sup>24</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 25 marzo 1993 [= DE], n. 122.

<sup>25</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai vescovi del continente europeo circa i rapporti tra cattolici e ortodossi*, 31 maggio 1991, «AAS» 84 (1992) 163-168, n. 5.

<sup>26</sup> BENEDETTO XVI, *Allocuzione ai presuli della Conferenza episcopale di Romania in visita "ad limina"*, 12 febbraio 2010, «L'Osservatore Romano», 13 febbraio 2010, p. 8.

Una proficua relazione richiede di evitare due pericoli opposti: la netta chiusura verso la ricchezza presente nelle altre Chiese e comunità ecclesiali, e la deriva del relativismo, che volendo eliminare ogni differenza porta alla perdita della propria specificità, oppure l'impossibilità del dialogo, essendoci solo un interlocutore. Il corretto rapporto ecumenico comporta poi l'evitare ogni forma di indebito proselitismo, ossia «ogni genere di azione che sembri avere il sapore di coercizione o di sollecitazione disonesta o scorretta» (DH 4).<sup>27</sup> Questo tuttavia non significa che i cattolici, nel loro apostolato, non possano e non debbano proclamare, con carità ma con chiarezza, la loro fede nella volontà di Cristo riguardo la necessaria unità con il Romano Pontefice, successore di Pietro. Infatti, «le comunità religiose hanno il diritto di non essere impediti di insegnare e di testimoniare pubblicamente la propria fede a voce e per iscritto» (DH 4), vivendo «un dialogo rispettoso della carità e della verità [...] che non è soltanto uno scambio di idee ma di doni, affinché si possa offrire loro la pienezza dei mezzi di salvezza».<sup>28</sup> Ne consegue l'impegno di evitare «in modo assoluto nell'azione pastorale qualsiasi tentativo di violenza e qualsiasi forma di pressione. L'attività pastorale, tuttavia, non potrà non rispettare la libertà di coscienza e il diritto che ciascuno ha di aderire, se vuole, alla Chiesa cattolica. Si tratta, in definitiva, di rispettare l'azione dello Spirito Santo, che è Spirito di verità (Gv 16, 13)».<sup>29</sup>

### c) *La communicatio in sacris*

A partire dalla riflessione sui rapporti ecumenici e su una certa comunione presente tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali non cattoliche, si ammette un'eccezione al principio generale secondo cui «i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli fedeli cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici» (CIC can. 844 § 1; CCEO can. 671 § 1). Infatti, la celebrazione di un sacramento è il segno di unità di fede, nel culto e nella vita sacramentaria (cfr. DE 129), e una certa intercomunione non indica la strada verso l'unità, essendone piuttosto il frutto; tuttavia, si deve ugualmente tener conto della realtà dei sacramenti come mezzi della grazia

<sup>27</sup> «Ciò che è chiamato proselitismo — e cioè qualsiasi pressione sulla coscienza —, da chiunque sia praticato o sotto qualsivoglia forma, è completamente diverso dall'apostolato e non è affatto il metodo a cui si ispirano i pastori della Chiesa cattolica. Si ricordi in proposito quanto viene dichiarato solennemente dal concilio Vaticano II: "la chiesa proibisce severamente di costringere o di indurre e attirare alcuno con inopportuni raggiri ad abbracciare la fede..." (Ad Gentes, n. 13)»: COMMISSION PONTIFICALE «PRO RUSSIA», Directives *L'Église a reçu*: 1<sup>er</sup> juin 1992, parte I, n. 3.

<sup>28</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre 2007, «AAS» 100 (2008) 489-504, n. 12.

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai vescovi del continente europeo circa i rapporti tra cattolici e ortodossi*, cit., n. 5.

e della salvezza. Pertanto, ricorda il concilio Vaticano II, «non è permesso considerare la “*communicatio in sacris*” come un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell’unità dei cristiani. Questa “*communicatio*” è regolata soprattutto da due principi: esprimere l’unità della Chiesa; far partecipare ai mezzi della grazia. Essa è, per lo più, impedita dal punto di vista dell’espressione dell’unità; la necessità di partecipare la grazia talvolta la raccomanda» (UR 8). Evitando quindi quanto può offendere l’unità della Chiesa, o includere una formale adesione all’errore o il pericolo di errare nella fede, di dare scandalo od occasione di indifferentismo (cfr. OE 26),<sup>30</sup> è consentita la condivisione della vita sacramentale. Con speciale riferimento ai fedeli delle Chiese orientali non cattoliche (cfr. CIC can. 844 § 3; CCEO can. 671 § 3), questo emerge con maggiore chiarezza: «la prassi pastorale dimostra, per quanto riguarda i fratelli orientali che si possono e si devono considerare varie circostanze di singole persone, nelle quali né si lede l’unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare, mentre invece la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime costituiscono un bisogno serio. Perciò la Chiesa cattolica, secondo le circostanze di tempo, di luogo e di persone, ha usato tutti i mezzi della salute e la testimonianza della carità tra i cristiani, per mezzo della partecipazione ai sacramenti e alle altre funzioni e cose sacre» (OE 26).

Le condizioni per le quali il ministro cattolico amministra lecitamente i sacramenti della penitenza, dell’Eucaristia e dell’unzione degli infermi ai membri delle Chiese orientali non cattoliche sono le seguenti: la richiesta spontanea del sacramento e la buona disposizione personale (CIC can. 844 § 3; CCEO can. 671 § 3); l’impossibilità di accedere al proprio ministro (DE 131); il grave bisogno spirituale,<sup>31</sup> ossia la necessità di non rimanere a lungo privi del conforto dei sacramenti.<sup>32</sup> In tal modo si garantisce che «l’attività ecumenica sia conforme all’unità di fede e di disciplina che unisce i cattolici tra di loro, evitando la confusione dottrinale e gli abusi che porterebbero all’indifferentismo dottrinale o al proselitismo».<sup>33</sup>

<sup>30</sup> A partire da tale indicazione, si comprende come «il ministro cattolico deve valutare anche le concrete circostanze in cui avviene la richiesta. In particolare, se il fedele orientale non cattolico non accedesse al proprio ministro, pur potendolo fare senza grave incomodo, si potrebbe cadere nel rischio di assecondare atteggiamenti di indifferentismo o relativismo ecclesiologico o di esporsi al dubbio di un latente proselitismo. Infatti, il requisito della “buona disposizione personale” presuppone l’esclusione di atteggiamenti polemicisti o sincretisti» (*Vademecum* 2.5)

<sup>31</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, «AAS» 95 (2003), pp. 433-475, n. 45.

<sup>32</sup> Sulla *communicatio in sacris* si può consultare, tra l’altro, F. COCCOPALMERIO, *La «communicatio in sacris» nel codice di Diritto canonico e negli altri documenti ecclesiali*, in *La funzione di santificare della Chiesa*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1995, pp. 221-232; P. GEFAELL, *Principi dottrinali per la normativa sulla «communicatio in sacris»*, «*Ius Ecclesiae*» 8 (1996), pp. 509-528.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 512.

Si deve inoltre prestare attenzione alla prassi delle rispettive Chiese. Così, mentre un fedele di una Chiesa orientale non cattolica, unito in seconde nozze valide per quella Chiesa, può anche accedere ai sacramenti, non vi può accedere qualora si rivolga a un ministro cattolico, pur essendo presenti le altre indicazioni elencate precedentemente. Inoltre, la disciplina delle Chiese orientali può prevedere «riserve speciali» (*Vademecum* 2.29); si nota comunque che non è immediatamente individuabile un'eventuale disciplina propria.<sup>34</sup> Pertanto, con particolare riferimento al sacramento della penitenza, il *Vademecum* invita il confessore a fare «il possibile per verificare se la Chiesa del penitente prevede riserve speciali»; se presenti, può valutare se «il penitente stesso non possa ricorrere al proprio ministro. Se ciò è impossibile, e vi è una causa grave ed urgente, assolva il penitente facendogli presente la serietà del peccato o del delitto e imponendogli una penitenza adeguata» (2.29).

d) *L'ambito di competenza specifico e proprio dei singoli vescovi diocesani e della Santa Sede*

Eventuali indicazioni che si possono fornire, relativamente alla cura pastorale dei fedeli orientali non cattolici, non possono prescindere dal compito proprio dell'autorità della Chiesa di regolare la sacra liturgia (CIC can. 838 § 1; CCEO 668). Con speciale riferimento alla Chiesa latina, per la liturgia in genere e i sacramenti in specie, spetta alla Sede Apostolica «ordinare la sacra liturgia della Chiesa universale, pubblicare i libri liturgici e autorizzarne le versioni nelle lingue correnti, nonché vigilare perché le norme liturgiche siano osservate fedelmente ovunque» (CIC can. 838 § 2). Dicastero competente è la Congregazione del culto divino e la disciplina dei sacramenti (*Pastor Bonus*, artt. 62-64). Compito della Suprema autorità della Chiesa inoltre è approvare o definire i requisiti per la validità dei sacramenti (CIC can. 841; CCEO can. 669).<sup>35</sup> Spetta alle Conferenze Episcopali preparare le versioni dei libri liturgici, e pubblicarli, dopo la *recognitio* della Santa Sede (CIC can. 838 § 3). Compito del Vescovo è dare norme in materia liturgica, entro i limiti della sua competenza (CIC can. 838 § 4). Infatti, il vescovo diocesano «è il moderatore, promotore e custode di tutta la vita liturgica nella diocesi a lui affidata, vigilante perché essa sia favorita il più possibile e ordinata secondo

<sup>34</sup> Per alcuni elementi dell'etica ortodossa, si veda il documento *I fondamenti della concezione sociale*, approvato dal Concilio dei vescovi della Chiesa ortodossa russa celebrato a Mosca dal 13 al 16 agosto 2000 (in *Il Regno Documenti* 46 [2001] Supplemento al n. 1). Una presentazione delle fonti dell'etica ortodossa e delle sue varie dimensioni è reperibile in B. PETRÀ, *L'etica ortodossa*, Assisi 2010.

<sup>35</sup> Cfr. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei codici latino e orientale*, Bologna 1999, p. 31.

le prescrizioni della suprema autorità della Chiesa (cfr. CIC, can. 392, § 2, 835, § 1)». <sup>36</sup>

La medesima vigilanza il Vescovo è chiamato ad esercitare non solo nell'ambito della liturgia e della celebrazione dei sacramenti, ma anche nel ministero della parola, nell'amministrazione dei beni (CIC can. 392 § 2), nella catechesi (CIC can. 775 § 1), <sup>37</sup> nelle scuole cattoliche situate nel suo territorio (CIC can. 806 § 1), per i luoghi di culto (cfr. CIC cann. 1210, 1215, 1222).

e) *Il rapporto tra i due Codici (il CIC e il CCEO) e la vincolatività del CCEO per i cattolici latini*

Tra il Codice di diritto canonico e il Codice dei canoni delle Chiese orientali esiste un rapporto di complementarietà. <sup>38</sup>

Entrambi i testi codiciali precisano i loro destinatari, rispecchiando il principio che in ogni disposizione legislativa o norma giuridica questi devono essere chiaramente identificabili. Il CIC, al can. 1, afferma che i canoni in esso contenuti riguardano solo la Chiesa latina; il CCEO, al can. 1, dichiara che i suoi destinatari sono i fedeli che appartengono alle Chiese orientali, ammettendo però delle eccezioni. Alcune di queste sono espressamente elencate, e vincolano anche i fedeli della Chiesa latina; altre obbligano a partire dalla natura stessa o dalla finalità della legge, come quanto riguarda l'iscrizione a una Chiesa *sui iuris*, la conservazione dei riti, l'azione pastorale dei vescovi, la condizione giuridica della persona. Alcune norme del CIC, d'altra parte, riguardano anche i fedeli orientali. <sup>39</sup> In sintesi, «in base alla duplice codificazione (can. 1 del CCEO e il can. 1 del CIC), [...] di regola, ogni fedele cattolico orientale è soggetto al diritto comune della Chiesa cattolica universale, al diritto comune delle Chiese orientali cattoliche e al diritto particolare della Chiesa orientale *sui iuris* alla quale è iscritto; ogni fedele latino è soggetto al diritto

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>37</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi Tradendae*, 16 ottobre 1979, in «AAS» 71 (1979), pp. 1277-1340, n. 63.

<sup>38</sup> Cfr. H. ALWAN, *Rapporto fra il Codice dei Canoni per le Chiese Orientali e il Codice di Diritto Canonico per Chiesa Latina*, in *Iuria Orientalia* 1 (2005) 104-105; anche ID., *Rapporto fra il Codice dei Canoni per le Chiese Orientali e il Codice di Diritto Canonico per Chiesa latina*, in *Quaderni dello Studio Rotale* 15 (2005), pp. 69-92. Come espresse in modo significativo Giovanni Paolo II, con la promulgazione del Codice per le Chiese orientali, «l'aggiornamento dell'intera disciplina della Chiesa cattolica, iniziato dal Concilio Vaticano II, è stato portato a termine»: GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della presentazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 25 ottobre 1990, «AAS» 83 (1991), p. 488.

<sup>39</sup> Cfr. D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, cit., pp. 24-25. Per una schematica presentazione dei canoni del CCEO che vincola anche i latini, direttamente o indirettamente, e dei canoni del CIC che si riferiscono alle Chiese orientali, cfr. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali interconfessionali e interreligiosi*, Roma 1993, pp. 22-26.

comune della Chiesa cattolica universale, al diritto comune della Chiesa latina e al diritto particolare personale o territoriale (cfr.: CIC cann. 12, 13)». <sup>40</sup>

Si devono quindi evitare arbitrari e non motivati passaggi dal CCEO al CIC, o viceversa, <sup>41</sup> senza motivi fondati. Tuttavia, secondo i principi dell'interpretazione della legge (cfr. CIC can. 17; CCEO can. 1490), qualora rimanga dubbio il senso della legge inteso secondo il significato proprio del testo e del contesto, si ricorre ai luoghi paralleli e, se presenti, al fine e alle circostanze della legge, oltre alla mente del legislatore. Quindi, qualora manchino indicazioni nel CIC o si renda necessario comprendere il senso della legge, allora il ricorso alle disposizioni del CCEO risulta importante, come lettura di disposizioni analoghe e come comprensione della *mens* del legislatore. <sup>42</sup> Lo stesso avviene qualora si faccia riferimento a cristiani orientali non cattolici, di cui nulla si dice direttamente nei due Codici. A questi, infatti, ci si può fruttuosamente riferire per ricavarne delle linee di azione e normative. Quindi, si presenta una «complementarietà soprattutto pratica, come nell'interpretazione della legge oscura, quando si debba ricorrere alle "*legis finem ac circumstantiam et mentem Legislatoris*" (can. 1499 CCEO)», <sup>43</sup> escludendo una «separazione ermetica» <sup>44</sup> tra i due Codici. Il riferimento fondante poi è al concilio Vaticano II, quale «principio di interpretazione dei due Codici [...] inteso concretamente in base ai testi ufficialmente promulgati del medesimo». <sup>45</sup>

#### IL VADEMECUM PER LA PASTORALE DELLE PARROCCHIE CATTOLICHE VERSO GLI ORIENTALI NON CATTOLICI

##### a) *Forza normativa e struttura del documento*

Il testo del *Vademecum* è stato pubblicato sotto la responsabilità congiunta di due Uffici della Segreteria Generale della Conferenza Episcopale Italia-

<sup>40</sup> D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, cit., pp. 25-26.

<sup>41</sup> «In caso di contraddizione con il Codice latino, il Codice orientale non può obbligare i fedeli latini come norma posteriore dello stesso legislatore supremo»: P. ERDÖ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Folia canonica* 1 (1998), p. 11.

<sup>42</sup> Cfr. D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, cit., p. 26.

<sup>43</sup> H. ALWAN, *Rapporto fra il Codice dei Canoni per le Chiese Orientali e il Codice di Diritto Canonico per Chiesa Latina*, cit., p. 104.

<sup>44</sup> P. ERDÖ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, cit., p. 12.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 15. È utile ricordare, in questo contesto, quanto affermato da Giovanni Paolo II, seppure prima della promulgazione del CCEO, circa l'esistenza di un "triangolo ideale", in cui «in alto, c'è la Sacra Scrittura; da un lato, gli Atti del Vaticano II e, dall'altro, il nuovo Codice Canonico»: GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla presentazione ufficiale del Codice di diritto canonico*, 3 febbraio 1983, «AAS» 75 [1983], pp. 455-463, n. 9.

na, competenti in ragione della materia, autorizzati dal Consiglio Episcopale Permanente nella sessione del 21-24 settembre 2009. Questo è decisivo per comprendere come il valore delle indicazioni fornite nel *Vademecum* dipenda dal valore delle norme che richiamano e a cui rimandano. Il testo, infatti, si propone di fornire un «sussidio alle Chiese particolari», raccogliendo e organizzando «la disciplina vigente nella Chiesa cattolica sui corretti rapporti con i fedeli appartenenti a Chiese orientali non cattoliche, con un'attenzione alla situazione italiana» (Presentazione). Proprio per tale servizio alle Chiese particolari, i principali destinatari sono i parroci, gli operatori pastorali e i responsabili delle istituzioni educative, con l'augurio che possa favorire l'efficace azione pastorale. La natura del testo comporta la possibilità di una più facile verifica ed eventuale rivisitazione del testo, essendo pubblicati sotto la responsabilità di due uffici. Pertanto si afferma che esso «viene pubblicato in via sperimentale», volendo favorire possibili contributi da parte di studiosi e operatori pastorali nell'ambito dell'ecumenismo e del diritto. Infine, consente la possibilità di fornire indicazioni maggiormente concrete, tenendo presente la prassi e le possibili esigenze che possono sorgere. Esempi di tale possibilità sono costituiti dal suggerimento di un registro da tenersi presso la Curia diocesana, dove registrare l'ammissione alla piena comunione nella Chiesa cattolica (2.54, nota 96), oppure la prolungata esposizione relativa alla prova dello stato libero del fedele ortodosso (2.44-47), specie qualora abbia già celebrato un precedente matrimonio.

La struttura del *Vademecum* può essere così schematizzata:

a) dopo un'introduzione, che spiega i motivi che stanno alla base del *Vademecum* e lo schema soggiacente, la prima parte fornisce le *Linee generali*: precisazioni terminologiche, elementi dottrinali «utili per comprendere il profilo delle Chiese orientali non cattoliche in Italia» e «alcune differenze relative alla teologia sacramentaria tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali non cattoliche, per favorire la comprensione reciproca e l'instaurarsi di una prassi di collaborazione e di rispetto» (Presentazione);

b) la seconda parte fornisce alcune indicazioni generali (2.1-7), specie sulla *communicatio in sacris* e sui singoli sacramenti (2.8-47). Vengono poi trattati singolarmente i singoli sacramenti, eccettuato l'ordine sacro, anche quando è sufficiente un richiamo ai principi generali (come per l'unzione degli infermi: cfr. 2.30), sottolineando in tal modo la dimensione pastorale del sussidio;

c) conclude la seconda parte la presentazione dell'ammissione alla piena comunione con la Chiesa cattolica (2.48-62), di altre celebrazioni come le esequie (2.63), le benedizioni (2.64) o altre preghiere (2.66) e del ruolo dei ministri di altre Chiese nelle celebrazioni liturgiche cattoliche (2.65). Ampio spazio viene dato agli edifici di culto (2.67-73). Si accenna infine alla cateche-

si (2.74), alle scuole e istituzioni cattoliche (2.75), agli ospedali e case di cura (2.76). Al termine si raccomandano altre iniziative congiunte (2.77).

Al termine del *Vademecum*, due appendici presentano in modo schematico le Chiese orientali non cattoliche e le Chiese ortodosse presenti in Italia. Tali appendici hanno una natura esemplificativa, per aiutare a rendersi conto della complessità di tale presenza e per una prima sommaria indicazione, che potrà avere bisogno, nelle situazioni concrete, di ulteriori approfondimenti.

#### b) *Il battesimo*

Senza entrare nell'analisi di tutto il contenuto del *Vademecum*, la presentazione del battesimo permette di porre in evidenza la finalità pastorale del sussidio, nell'attenzione a una serie di situazioni, non sempre immediatamente risolvibili, che si possono presentare.

Per la sua peculiarità, il *Vademecum* riprende l'affermazione, già presente a livello generale (2.1) che la validità del battesimo conferito nelle Chiese orientali non cattoliche non è oggetto di dubbio, una volta stabilito che esso è stato amministrato (2.8). Come ricorda in modo sintetico DE 99a, «è quindi sufficiente stabilire che il battesimo sia stato amministrato. In queste Chiese il sacramento della confermazione (crismazione) è legittimamente amministrato dal sacerdote contemporaneamente al battesimo; può pertanto accadere con una certa frequenza che nella certificazione canonica del battesimo non sia fatta alcuna menzione della confermazione. Ciò non autorizza affatto a mettere in dubbio che sia stata conferita anche la confermazione».

Il sussidio presenta poi le varie fattispecie che si possono presentare.

La prima riguarda il battesimo del figlio di genitori orientali non cattolici in pericolo di morte (2.9). Riprendendo il dettato codiciale (CIC can. 868 § 2; CCEO can. 681 § 4), si afferma la liceità di tale amministrazione del battesimo. La *ratio* della norma risiede nel fatto che «il battesimo è necessario alla salvezza, è un bene assoluto, per cui in pericolo di morte va conferito». <sup>46</sup> Qualora i genitori si oppongano, occorre la necessaria cautela, <sup>47</sup> considerando anche come «il Battesimo è necessario alla salvezza per coloro ai quali è stato annunziato il Vangelo e che hanno avuto la possibilità di chiedere questo sacramento. La Chiesa non conosce altro mezzo all'infuori del Battesimo per assicurare l'ingresso nella beatitudine eterna; perciò si guarda dal trascurare la missione ricevuta dal Signore di far rinascere "dall'acqua e dallo

<sup>46</sup> A. MONTAN, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana*, in *I sacramenti della Chiesa*, Bologna 1989, p. 47. Per una presentazione sintetica della questione, si veda: M. RIVELLA, *Battezzare i bambini in pericolo di morte anche contro la volontà dei genitori (can. 868 § 2)*, in G. TREVISAN (a cura di), *Quando si diventa cristiani. I sacramenti dell'iniziazione: indicazioni canoniche e pastorali*, Milano 2003, pp. 273-283.

<sup>47</sup> Cfr. A. MONTAN, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana*, cit., p. 47.

Spirito” tutti coloro che possono essere battezzati. *Dio ha legato la salvezza al sacramento del Battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti*». <sup>48</sup>

La seconda fattispecie riguarda il battesimo del figlio di genitori orientali non cattolici, che desiderano che il figlio sia battezzato nella Chiesa ortodossa. Si deve constatare una diversa indicazione tra i due codici della Chiesa. Il CCEO (can. 681 § 5) riconosce la possibilità da parte di un ministro orientale di battezzare lecitamente, con appartenenza del battezzando alla Chiesa orientale non cattolica dei genitori. <sup>49</sup> Il CIC (can. 868 § 1), invece, chiede per la lecita amministrazione del battesimo la fondata speranza che il battezzato sia educato nella religione cattolica. Pur tacendo della possibilità di battezzare il figlio di genitori orientali non cattolici, si ritiene non si possa applicare l'*analogia legis*, proprio per la richiesta esplicita del canone, senza l'eccezione già prevista nel CCEO al can. 681 § 1 n. 1. <sup>50</sup> Tale diversità potrebbe creare una situazione di difficoltà; tuttavia, come annota il *Vademecum* (2.10), «tale fattispecie si presenta [...] molto raramente» nel contesto italiano.

Una terza fattispecie presa in considerazione riguarda la possibile accoglienza della richiesta del battesimo nella Chiesa cattolica del figlio di genitori orientali non cattolici (2.11-12). Resta ferma, comunque, la necessità, per la liceità, della richiesta fatta da almeno uno dei genitori e la fondata speranza che il bambino sia educato nella Chiesa cattolica (CIC can. 868 § 1; CCEO can. 681 § 1). È importante soppesare, oltre alle ripercussioni eventuali sui rapporti ecumenici, le motivazioni sottostanti alla richiesta. Qualora queste siano – a titolo esemplificativo – dettate solamente da motivi sociologici (l'inserimento del figlio in un contesto in cui molti frequentano la Chiesa cattolica), oppure da una non corretta visione ecclesiologicala, tali motivazioni necessitano di essere purificate. Tuttavia, è opportuno non chiedere più di quello che si chiede ai genitori cattolici per ammettere al battesimo il proprio figlio. Quindi, deve essere presente, «almeno, la sincera promessa di fare quanto è in loro potere affinché il bambino sia educato nella fede della Chiesa cattolica». <sup>51</sup>

<sup>48</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1257.

<sup>49</sup> Tale principio, chiaro nella dottrina, viene richiamato esplicitamente nel *Vademecum* (2.10, nota 17), soprattutto ai fini di chiarezza e utilità pastorale. Cfr. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei codici latino e orientale*, cit., p. 84; P. GEFÄELL, *Nota ai documenti della Conferenza Episcopale Spagnola sui cristiani orientali, cattolici e non cattolici*, cit., p. 865. Si richiede, per la liceità, oltre alla libera richiesta dei genitori, l'impossibilità morale o fisica di recarsi dal proprio ministro: cfr. D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, cit., p. 37. Un esempio di impossibilità morale è il «fatto che tra Ortodossi greci, russi, romeni, albanesi, copti, armeni, ecc., oltre alla diversità di lingua, di riti liturgici e di mentalità, ci possono essere anche altri motivi di vario genere, non escluso quello etnico, politico, ecc.»: *ibidem*, p. 38.

<sup>50</sup> «Perché un bambino sia battezzato lecitamente si esige che vi sia la fondata speranza che esso sarà educato nella fede della Chiesa cattolica, fermo restando il § 5».

<sup>51</sup> D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei codici latino e orientale*, cit., p. 83.

Nel caso di battesimo nella Chiesa cattolica di un figlio di genitori orientali non cattolici, va posta attenzione ai criteri di ascrizione del battezzando a una Chiesa *sui iuris* (cf CIC can. 111 e CCEO can. 29).<sup>52</sup> È opportuno ricordare come il Codice del 1917 prevedeva che l'appartenenza rituale era determinata dal rito con cui veniva amministrato il battesimo (can. 98 § 1). Nella legislazione vigente, il rito liturgico con cui una persona riceve il battesimo non comporta la sua ascrizione *eo ipso* alla medesima Chiesa.<sup>53</sup> Nel caso concreto, si ricorre per analogia al can. 29 del CCEO: il figlio sia ascritto alla Chiesa *sui iuris* dei genitori e, qualora questa sia diversa, del padre, salvo accordo tra i genitori per l'ascrizione nella Chiesa *sui iuris* della madre o che solo quest'ultima sia cattolica. In vista dell'accertamento della Chiesa *sui iuris* cui ascrivere il figlio, si chiede che i genitori presentino il proprio certificato di battesimo. In talune situazioni può essere difficile, se non impossibile, reperire il certificato di battesimo dei genitori, specie se questi sono immigrati da realtà in cui era impedita la libertà religiosa o di persecuzione. In questi casi, «è sufficiente la dichiarazione di un solo testimone al di sopra di ogni sospetto oppure la dichiarazione dello stesso battezzato fondata su indubbi argomenti, specialmente se il medesimo ha ricevuto il battesimo dopo che era uscito dall'infanzia» (CCEO can. 691).<sup>54</sup> Per analogia con i cann. 32 § 1 e 35 del CCEO, si possono prevedere delle situazioni in cui chiedere alla Santa Sede il consenso per l'ascrizione del battezzando alla Chiesa cattolica di rito latino (2.12, nota 25). Può essere, per esempio, la situazione di un figlio di genitori ortodossi che, con prudente certezza, non ritorneranno in un ambiente orientale e che inseriranno il figlio in una parrocchia di rito latino.<sup>55</sup>

Si evidenzia la presenza, qualora il battesimo venga amministrato da un ministro cattolico di rito latino, di un possibile conflitto tra il diritto del battezzando di ricevere insieme i sacramenti dell'iniziazione cristiana (CCEO can. 697) secondo le prescrizioni della Chiesa *sui iuris* cui sarà ascritto (CCEO can. 683)<sup>56</sup> e con l'obbligo da parte dei genitori di battezzare il bambino al

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 101-104; P. ERDÖ, *Reciprocità fra diverse Chiese cattoliche sui iuris e fra confessioni cristiane*, in J.A. ARANA (a cura di), *Libertà religiosa e reciprocità*, Milano 2009, p. 86; G. MORI – D. SALACHAS, *Ordinamenti giuridici delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna 2000, pp. 99-103.

<sup>53</sup> «Il singolo fedele, come persona fisica, non è giuridicamente ascritto a un rito bensì a una Chiesa *sui iuris*»: D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, cit., p. 27.

<sup>54</sup> Si ricorda comunque che il can. 876 del CIC limita la prova, tramite giuramento dello stesso battezzato, al caso in cui abbia ricevuto il battesimo in età adulta.

<sup>55</sup> Si tratta sempre di «serie ragioni», richieste dal «bene spirituale della persona»: *ibid.*, p. 14.

<sup>56</sup> «Ad eccezione del caso di mancanza di un ministro del proprio rito, la celebrazione del battesimo deve significare anche visibilmente l'ingresso nella propria Chiesa *sui iuris*» (CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 6 gennaio 1996, Roma 1996, n. 47).

più presto, secondo la legittima consuetudine (CCEO can. 686 § 1), e il dovere del ministro cattolico di rito latino di seguire il proprio rito liturgico (CIC can. 846 § 2). Nel testo del *Vademecum* (2.11) si fa presente, seppure implicitamente, tale situazione e si suggerisce una possibile risposta, ravvisabile nella «grave causa» (can. 891) per conferire il sacramento della confermazione prima dell'età della discrezione o di altra età determinata dalla Conferenza Episcopale. In tale contesto, infatti, sembra che la grave causa consista proprio nel diritto soggettivo del battezzando,<sup>57</sup> che richiede il conseguente diritto ai mezzi per poterlo ricevere. In ogni caso, non va dimenticata quella necessaria attenzione pastorale, che porta a prestare attenzione ai fedeli di rito latino e all'eventuale stupore o sorpresa che questi potrebbero provare di fronte a tale situazione, specie se non è stato possibile prevedere un'adeguata catechesi.<sup>58</sup>

Un'ulteriore fattispecie si presenta nel caso di battesimo nella Chiesa cattolica del figlio di genitori orientali non cattolici che ha compiuto i quattordici anni di età (2.13). In tale situazione, il battezzando può liberamente scegliere a quale Chiesa *sui iuris* essere ascritto.<sup>59</sup> Esiste la possibilità di una libera ascrizione alla Chiesa latina o ad altra Chiesa *sui iuris*; tuttavia è importante non consigliare qualcosa che possa ostacolare l'ascrizione a una Chiesa più affine alla loro cultura,<sup>60</sup> a partire dalla salvaguardia della peculiarità delle Chiese *sui iuris* (2.13).

L'ultima situazione prospettata riguarda il battesimo di un figlio nato da una coppia costituita da una parte cattolica e una parte orientale non cattolica (2.14). Ricordando la peculiarità della situazione, si sottolinea l'importanza di onorare l'impegno assunto dalla parte cattolica e di tener conto di eventuali impegni assunti dalla parte orientale non cattolica.<sup>61</sup> Si ricorda che

<sup>57</sup> Di parere diverso, per esempio, P. GEFAELL, *Nota ai documenti della Conferenza Episcopale Spagnola sui cristiani orientali, cattolici e non cattolici*, cit., pp. 866.872.

<sup>58</sup> Cfr. D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, cit., p. 151. L'autore, in particolare, afferma: «qualora i genitori orientali presentassero il loro bambino alla comunione durante la celebrazione della messa in una Chiesa latina, il celebrante latino non dovrebbe rifiutare la comunione al bambino, sebbene sia diversa la disciplina della Chiesa latina. Ovviamente ciò può avvenire con la dovuta discrezione per evitare l'ammirazione e la sorpresa dei fedeli latini» (*loc. cit.*).

<sup>59</sup> Cfr. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei codici latino e orientale*, cit., p. 104.

<sup>60</sup> Cfr. CCEO can. 588. La norma riguarda i territori di missione e il compito di evangelizzazione della Chiesa. Il principio enunciato risulta, tuttavia, essere importante in vista sia dell'inculturazione della fede cattolica sia in vista della considerazione della situazione personale di ciascun fedele che, per esempio, per la sua situazione di immigrato, si trova in un contesto diverso da quello del paese di provenienza.

<sup>61</sup> «Per la celebrazione di un Matrimonio Ortodosso occorre [...] Dichiarazione in cui i futuri sposi assumono la responsabilità morale di battezzare ed educare i figli nella Chiesa Ortodossa»: SACRA ARCIDIOCESI ORTODOSSA D'ITALIA MALTA ED ESARCATO PER L'EURO-

continua sempre la testimonianza che il coniuge cattolico è tenuto a dare della propria fede e la necessità di offrire un'educazione impregnata di spirito ecumenico, ma non neutrale o confusa.

È utile porre due osservazioni relative alla celebrazione del battesimo. In primo luogo, la partecipazione del ministro orientale non cattolico alla celebrazione del battesimo cattolico può essere permessa dall'Ordinario del luogo, valutate le ragioni pastorali (2.15). Si può anche dare la situazione inversa, di partecipazione del ministro cattolico al battesimo non cattolico. In ogni caso, tale partecipazione non deve lasciare dubbi di conferimento congiunto del battesimo o di ambiguità circa l'appartenenza ecclesiale del battezzato (cfr. DE 98).

Come secondo aspetto, è possibile la presenza di un padrino orientale non cattolico alla celebrazione del battesimo di un cattolico (2.16). Riprendendo DE 98, si esplicita tale possibilità, positivamente prevista nel CCEO al can. 685 § 3. Infatti, «per quanto riguarda l'ammissione di non cattolici alla funzione di padrino, il can. 874, § 2 CIC proibisce che venga ammesso un battezzato che appartenga ad una comunità ecclesiale non cattolica, se non insieme a un padrino cattolico e soltanto come testimone del battesimo; mentre il CCEO nel can. 685, § 3 corrispondente stabilisce che "per una giusta causa è lecito ammettere un fedele cristiano di una Chiesa orientale acattolica alla funzione di padrino, ma sempre assieme a un padrino cattolico". È da notare, qui, che in base alla precisazione contenuta degli *Acta Commissionis*, l'espressione "communitas ecclesialis" del CIC non include le Chiese orientali ortodosse che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica». <sup>62</sup>

Anche un cattolico può essere presente come padrino alla celebrazione del battesimo di un orientale non cattolico; tuttavia bisogna verificare se tale presenza è consentita dalla Chiesa orientale non cattolica. <sup>63</sup> In ogni caso, l'educazione cristiana compete in primo luogo al padrino che appartiene alla Chiesa propria del battezzato (2.17).

PA MERIDIONALE, *Calendario dell'anno di salvezza 2010*, cit., p. 110. Nella pagina web <http://www.ortodossia.it/informut.htm>, visitata il 27 marzo 2010, si precisa che «per la celebrazione di un matrimonio occorre: [...] dichiarazione firmata da parte dei futuri sposi (in caso di matrimonio misto), in cui assumono la responsabilità morale di battezzare ed educare i figli nella Chiesa Ortodossa». La promessa da firmare, da parte di entrambi i futuri sposi, contiene la dichiarazione «di accettare ed acconsentire che tutti i nostri figli, maschi e femmine, siano battezzati, cresimati ed educati religiosamente nella Santa Chiesa Ortodossa».

<sup>62</sup> D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei codici latino e orientale*, cit., p. 92. Cfr. *Communicationes* 15 (1983), p. 182.

<sup>63</sup> Infatti, si legge che «il padrino o la madrina deve essere Cristiano/a Ortodosso/a»: SACRA ARCIDIOCESI ORTODOSSA D'ITALIA MALTA ED ESARCATO PER L'EUROPA MERIDIONALE, *Calendario dell'anno di salvezza 2010*, cit., p. 109.

## CONCLUSIONE

Di fronte alla situazione attuale, caratterizzata da una forte mobilità delle persone, è necessario sapersi porre con un atteggiamento di rispetto, di dialogo, di confronto a partire dalle proprie specificità. Anche nel dialogo ecumenico tali atteggiamenti devono essere presenti, salvo perdere la possibilità stessa di un'autentica relazione e di un'opportuna cura pastorale. In tal senso, si richiede sia agli studiosi del diritto, sia agli operatori della pastorale nella Chiesa un dialogo proficuo, che sappia instaurare e accrescere il rapporto tra l'azione concreta e la riflessione soggiacente. Solo in tal modo, infatti, risulta possibile instaurare prassi virtuose e rispettose delle diversità nella comune fede presente. La pubblicazione del *Vademecum* è stata stimolata dalla presenza via via più consistente di fedeli orientali non cattolici, e dall'opportunità di fornire delle indicazioni utili agli operatori pastorali per una corretta prassi e per un proficuo cammino ecumenico. Ne è emerso il tentativo di fornire delle risposte (o indirizzi di risposte) a situazioni spesso ricche di molteplici sfaccettature e che richiedono un corretto approccio a più livelli (teologico, ecclesiologico, liturgico, giuridico, pastorale, ecc.). L'auspicio è che le indicazioni date favoriscano «l'efficace azione pastorale delle nostre Chiese» e accrescano «la tensione all'unione in Cristo, obiettivo del cammino ecumenico» (Introduzione).

ADOLFO ZAMBON

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Novembre 2010*

(CZ 2 · FG 3)



*Riviste · Journals*

---

---

**ACTA PHILOSOPHICA**

*Rivista internazionale di filosofia*  
*a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce*  
diretta da Francesco Russo

---

**ANNALES THEOLOGICI**

*Rivista della Facoltà di Teologia*  
*della Pontificia Università della Santa Croce*  
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

---

**ARCHIVIO DI FILOSOFIA**  
**ARCHIVES OF PHILOSOPHY**

Rivista fondata da Enrico Castelli,  
già diretta da Marco Maria Olivetti  
e diretta da Stefano Semplici

---

**HISTORIA RELIGIONUM**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

---

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Riviste · Journals*

---

---

**IL DIRITTO ECCLESIASTICO**

Rivista diretta da Gaetano Catalano,  
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

---

**IUS ECCLESIAE**

*Rivista internazionale di diritto canonico*  
diretta da Joaquin Llobell

---

**PER LA FILOSOFIA**

Rivista quadrimestrale  
diretta da Aniceto Molinaro

---

**RELIGIONI E SOCIETÀ**

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

---

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

## Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

\*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,  
la nostra libreria Internet*

**www.libraweb.net**

★

*Our Online Journals,  
our Internet Bookshop*

**www.libraweb.net**



Fabrizio Serra  
editore®



Accademia  
editoriale®



Istituti editoriali  
e poligrafici  
internazionali®



Giardini editori  
e stampatori  
in Pisa®



Edizioni  
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale  
internazionale®

*Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:*

*To read a free sample issue of any of our journals visit our website:*

**www.libraweb.net/periodonline.php**